



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2014

Cilt / Volume : 1

Sayı / Number : 39



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR  
Yılda İki Defa Çıkar

## DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

### DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ - İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Yıl: 2014 Cilt:1 Sayı: 39

Yayın No: 09.1400.0000.000/BY.014.116.761

ISSN: 1303-3344

1. Baskı

**Derginin Sahibi** : Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi adına Dekan Prof. Dr. Ömer DUMLU

**Sorumlu Müdür** : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

**Yönetim Yeri** : T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR

**Yayının Türü** : Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

**Editör** : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon** : Araş. Gör. Bekir ESEN

**Yayın Kurulu** : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Doç. Dr. Murat MEMİŞ  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Yrd. Doç. Dr. Süleyman GENÇ  
Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR, Arş. Gör. Bekir ESEN

#### Hakem Kurulu :

Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL - Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Ali İSRA GÜNGÖR - Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Ali YILMAZ - Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Celal KIRCA - Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI - Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. İlhan Genç - Düzce Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Akif ERDOĞRU - Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Nasuh GÜNAY - Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Turan GÖKÇE - İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. Ramazan EGE - İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. Vecih UZUNOĞLU - Dokuz Eylül Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Rabiha ÇELEBİ - Dokuz Eylül Üniversitesi

**Yazışma Adresi** : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 35350 Hatay-İZMİR

Tel. : 0 (232) 285 29 32 Fax : 0 (232) 224 18 90

e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Web sitesi: <http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>

**Dergi Sekreteryası** : İlknur ÇAKIR (+90 232 285 29 32/200 34)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM tarafından taranmakta ve EBSCOhost tarafından taranmaktadır.



**Basım Yeri** : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası

**Basım Tarihi** : 24 Temmuz 2014

**Basım Yeri Adresi** : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Sağlık Yerleşkesi Mithatpaşa Cad. No: 1606 Balçova 35340 İzmir  
Tel : 0(232) 412 33 40 - Fax : 0(232) 412 33 39

## PUBLICATION OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

### REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLÜL UNIVERSITY

Year: 2014 Volume: 1 Issue: 39

**Publication nu:** 09.1400.0000.000/BY.014.116.761

**ISSN:** 1303-3344

First Edition

**Owner** : On the behalf of the Review of The Faculty of Divinity Of Dokuz Eylul University Prof. Dr. Ömer DURLU (Dean)

**Managing Editor:** Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Vice-Dean)

**Management In** : Dokuz Eylul University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

**Publication Type:** National Refereed - Two Issues Per Year

**Editor-In Chief** : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Vice-Dean)

**Associate Editor and Redaction** : Res. Ass. Bekir ESEN

**Editorial Board** : Prof. Dr. Rıza SAVAŞ Ass. Prof. Dr. Murat MEMİŞ  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ Ass. Prof. Dr. Süleyman GENÇ  
Ass. Prof. Dr. İsmail ACAR Res. Ass. Bekir ESEN

#### Advisory Board :

Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL - Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Ali İSRA GÜNGÖR - Ankara University

Prof. Dr. Ali YILMAZ - Ankara University

Prof. Dr. Alim YILDIZ - Cumhuriyet University

Prof. Dr. Celal KIRCA - Erciyes University

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI - Marmara University

Prof. Dr. İlhan Genç - Düzce University

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ - Marmara University

Prof. Dr. Mehmet Akif ERDOĞRU - Ege University

Prof. Dr. Mehmet ŞEKER - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Nasuh GÜNAY - Süleyman Demirel University

Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI - Dokuz Eylul University

Prof. Dr. Turan GÖKÇE - İzmir Katip Çelebi University

Ass. Prof. Dr. Ramazan EGE - İzmir Katip Çelebi University

Ass. Prof. Dr. Vecih UZUNOĞLU - Dokuz Eylul University

Ass. Prof. Dr. Rabiha ÇELEBİ - Dokuz Eylul University

**Communication Adress** : Dokuz Eylul University, the Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Tel.: +90 (232) 285 29 32 Fax : +90 (232) 224 18 90

e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://web.deu.edu.tr/ilahiyat/>

**Secretary** : İlknur ÇAKIR +90 (232) 285 29 32 / 200 34

Review of Faculty of Divinity of Dokuz Eylul University is a refereed journal on social sciences and humanities.

All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor.

Review of the faculty of the divinity of the Dokuz Eylul university is archived by ULAKBİM and will be archived by EBSCO

© All rights reserved.



**Printing Office** : Dokuz Eylul University Printing House

**Printing Date** : July 24, 2014

**Printing Office Address** : Dokuz Eylul Üniversitesi Matbaası DEÜ Sağlık Yerleşkesi Mithatpaşa Cad. No: 1606 Balçova 35340 İzmir / TURKEY Tel : +90 (232) 412 33 40 - Fax : +90 (232) 412 33 39



## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Articles

- Ahmet GEDİK** 9-23  
*Türk Kültürü'nün Cezâyir'de Etkileri (Cezâyir Şebri Örneği)*  
Impacts of The Turkish Culture in Algeria (City of Algiers Sample)
- Ahmet GEDİK** 25-52  
*1175 İspanyolların Cezâyir Saldırısı Hakkında Risale (Hoca Mustafa Şemsi)*  
The Risale on Spanish Attack to Algeria in 1175 (Khoja Mustafa Shamsi)
- Ayhan KAYA** 53-71  
*el-Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ındaki İstishâd Metodu*  
Al-Ahflash's Istishhad Method in His *Meani'l-Quran*
- Nesrin SOFUOĞLU** 73-98  
*İshak Hocası Ahmed Güzelhisârî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği*  
Ishak Hocası Ahmed Guzelhisari's Life, Works and Literary Personality
- Nesrin SOFUOĞLU** 99-145  
*İshak Hocası Ahmed Güzelhisârî'nin Vahdet-Nâme-i Âlem-Engîz Mesnevîsi'nde Yaratılış ve Felekler*  
The Creation and Orbits in The Ishak Hocası Ahmed's Mathnawi *Vahdat-Namah Alam-Engiz*
- Hammet ARSLAN** 147-179  
*Budizm'de Kadının Konumu*  
The Position of Woman in Buddhism
- Hammet ARSLAN** 181-220  
*Holi: Hindu Babar Bayramı*  
Holi: Hindu Vernal Festival

<b>İdris ERDEM</b>	221-250
<i>Eş-Şi'ru't-Ta'limi ve Mulhatu'l-I'rab Örneği</i>	
Didactic Poetry and Mulhatu'l-I'rab	
<b>Besme el-ULWÂNÎ NASRÎ</b>	251-275
<i>مهارة الاستماع: دراسة في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها</i>	
Dinleme Becerisi: Arapça Konuşmayanlar İçin Arap Dili Öğretimi ile İlgili Bir Araştırma	
<b>M. Reşit ÖZBALIKÇI</b>	277-300
<i>Arap Dili Fiil Kalıplarında Fonetik Değişim ve Dönüşümler ( İbdal - İ'lal – İdğam - Kalb )</i>	
تغير صيغ الأفعال في اللغة العربية	
<b>Ali CAN</b>	301-336
<i>Kur'an Ayetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım</i>	
A Holistic Approach to The People of The Book in The Light of Qur'anic Verses	
<b>Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations</b>	
<b>Remzi AKYEL</b>	339-344
<i>Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç</i>	

## **TELİF MAKALELER**







## TÜRK KÜLTÜRÜ'NÜN CEZÂYİR'DE ETKİLERİ (Cezâyir Şehri Örneği)

Ahmet GEDİK\*

### ÖZET

Bu çalışmamızda, üç buçuk asır Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan Cezâyir Şehri'nde oluşan bazı kültürel değişimler üzerinde durulmuştur. Anadolu'dan Cezâyir'e göç eden insanların etkisiyle kalıcı hale gelen bu oluşumların izlerini günümüzde Cezâyir halkının dilinde, giyim kuşamda, mimaride ve şehrin ilmî hayatında görebilmekteyiz. Makalede Osmanlı Türkleri'nin Cezâyir'in kültürel hayatını nasıl etkilediği somut örneklerle anlatılmaya çalışılmıştır. Günümüzde Cezâyir Şehri'nde hâlâ varlığını sürdüren Türkçe yer adları, Anadolu'daki mimari tarzı yansıtan ev ve sokaklar, halkın giyim kuşamı verilen örnekler arasında yer almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Kültürü, Cezâyir Şehri, Kasaba, Anadolu

### IMPACTS OF THE TURKISH CULTURE IN ALGERIA (CITY OF ALGIERS SAMPLE)

#### ABSTRACT

In this study, we examined some cultural changes in the City of Algiers under the rule of the Ottoman Empire for three and a half centuries. We observed the traces of these changes that became permanent under the influence of Anatolian emigrants to Algeria on colloquial, clothing, architecture and scientific life of the city. We explained how Ottoman Turks affected Algeria's cultural life through examples. Currently, places with Turkish names, Anatolian style architecture and streets, and costumes of the people who live in the City of Algiers are few examples.

**Keywords:** Turkish Culture, Algiers, Casbah, Anatolia

#### Giriş

Osmanlı Türkleri başta Anadolu toprakları olmak üzere ayak bastıkları tüm bölgelere kendi kültürlerini ve bu kültürün bir sonucu olarak farklı insanlara ve kültürlere karşı hoşgörüyü taşımışlardır. XVI. yüzyılın başlarında İspanyol saldırılarıyla derinden sarsılan başkent Cezâyir ve çevresindeki halk, sonlarının Endülüs'teki kardeşleri gibi olmaması için Osmanlı Türkleri'ni kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir. Gönüllü olarak hâkimiyetleri altına girdikleri Türkler ile üç yüzyıl boyunca kültürel bir alışveriş içerisine girmişlerdir. Anadolu'daki topraklarından buralara gelenler yerli kadınlarla evlenerek kuloğulları adıyla yeni bir nesil oluşturmuşlar ve Cezâyir Tarihi'nde son derece

---

\* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

etkili olmuşlardır.<sup>1</sup> Birlikte yaşamaya başladıkları bu insanlardan hem etkilenip hem de onları etkileyen Osmanlı Türkleri, başkent Cezâyir ve çevresinde yeni bir kültürel yapının oluşmasına da hizmet etmişlerdir.<sup>2</sup> Hâkimiyetleri süresince Türkler Anadolu'dan, yaşamlarını şekillendiren kendilerine has kültürel kurumları Cezâyir'e taşımışlardır. Manisa, Balıkesir veya İzmir'de<sup>3</sup> nasıl vakit geçirip eğleniyorlarsa bu topraklarda da aynısını yapıyorlardı. Özellikle başşehir Cezâyir'de Osmanlı Türkleri'nin yoğun olarak yerleştikleri Kasaba (Casbah) adlı bölgede bulunan evler, hamamlar, hanlar tıpkı Anadolu'daki gibiydi. Bugün bile Kasaba (Casbah) bölgesi gezildiğinde Anadolu Türk Kültürü'nün izlerinin rahatlıkla görülebildiği evlerin süslediği sokaklarda insanın kendisini İzmir'in Tire ilçesinde gibi hissetmesi son derece doğaldır. Coğrafi olarak birbirine oldukça uzak olan İzmir ve başşehir Cezâyir'i birbirine bu denli yakınlaştıran sebep Türk Kültürü'dür.

Osmanlı hâkimiyeti bazı Arap vilâyetlerinde dört yüz yıl sürmesine rağmen Türk kültürü ile Arap kültürü arasındaki karşılıklı etkileşimin yeterince ele alınmadığını görmekteyiz. Arapça ve Fransızca yazılan kültür tarihi eserleri Osmanlı kültürünün Cezâyir'deki etkilerini objektif bir şekilde değerlendirebilmekten oldukça uzaktır.<sup>4</sup> Arap dünyasındaki bazı araştırmacılar Osmanlı dönemini, Fransız veya İngiliz sömürge dönemi gibi algılama eğilimi içerisine girmektedirler.<sup>5</sup> İşte bu nedenden dolayı biz bu çalışmamızda Osmanlı dönemi Türk-Arap ilişkilerinin bir ürünü olan kültürel değişimi Cezâyir şehri bağlamında ele alacağız. Asırlar boyu Cezâyir'de varlığını sürdüren Türk kültürünün dil, gelenek ve görenek, mimari ve sanat üzerindeki etkilerini kapsayan bir inceleme yapacağız.

Osmanlı Türkleri'nin hâkimiyetleri süresince, kendilerine ait sosyal ve kültürel kurumları Cezâyir'e taşıdıklarını daha önce belirtmiştik.<sup>6</sup> Modern Cezâyir'de halkın konuşma dilinde, Fransız dili ve edebiyatının önemli etkisine

1 Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Kavas, "Kuloğlu", *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002, ss. 359-360.

2 Bölgedeki Türk kültürünün etkileri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Mehmet Şeker, "Türk Kültürünün Kuzey Afrika'daki İzleri ve Etkileri (Tunus Örneği)", *VI. Türk Kültürü Kongresi*, Ankara 2005; ve yine bkz.: Ebu'l-Kâsım Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâiri's-Sekâfi*, c. I, el-Cezâir 1984, ss. 28-30.

3 Cezâyir'e yerleşen Türklerin çoğunluğu batı Anadolu'dan olduğu için özellikle bu illerden örnek verilmiştir.

4 Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezâyir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, S. 1, Ankara 1991, ss. 5-7.

5 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=274573>

6 Houria Yekhlief, *Türk Hâkimiyeti Devrinde Cezâyir'de Kültürel ve Edebi Hayat*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991, s.13.

rağmen Osmanlı hâkimiyetinin izlerinin bâriz şekilde örneklerini Cezâyir halk dilinde görmemiz mümkündür.

### **1.Türkçe'nin Cezâyir Halk Dilindeki Etkileri:**

Her ikisi de geniş bir coğrafya da etkili olan Türkçe ve Arapça arasındaki ilişkinin din, sanat, kültür ve bilim ilişkisi gibi derin bir arka planı mevcuttur. Türkçe yeni ulaştığı bilgileri ve dinsel anlamları Arapça'dan alırken, Arapça daha doğrusu Araplar çarşı, pazar ve esnafılık ile ilgili ticârî ve askerî birtakım terimler ile ilgili anlamları Türklerden yani Türkçe'den almışlardır. Türkler Araplara, askerlik, giyim-kuşam, beslenme gibi birçok alt-kültür bilgisi öğretmiş ve bu nedenle Türkçe'den Arap diline bazı sözcükler aktarılmıştır.<sup>7</sup>

XVIII. yüzyıl başlarında Cezâyir Şehri'ni ziyaret eden William Spencer, Anadolu'dan Cezâyir'e göç eden Türklerin kaba Türkçelerini(!) buralara taşıdıklarını söyler.<sup>8</sup> Objektiflikten uzak bir şekilde Türklere ve Türk diline olan düşmanlığının açıkça anlaşıldığı Spencer'in yukarıdaki sözleri aslında Türkçe'nin Cezâyir'deki güçlü etkisini göstermektedir. Ayrıca Spencer o dönemde Anadolu'dan yeniçeri olarak Cezâyir'e gelenlerin daha çok kırsal bölgelerden buralara göç ettiğini göz ardı etmektedir. Kırsal alanlardan Cezâyir'e göç eden Türklerden duru İstanbul türkçesi konuşmalarını beklemek sosyal bilimleri anlamamak demektir. Osmanlı donanmasının Akdeniz'deki varlığı güçlenince, yeniçerilere ilâveten, asker ihtiyacı ve kazancın yüksekliği paralelinde Anadolu'nun özellikle batı illerinden donanmaya katılımlar gerçekleşir. Bunların büyük bir kısmı, "çiftbozan" diye tanımlanan çiftçi köylülerden oluşmuştur. Cezâyir Şehri'nde özellikle XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin uyguladığı siyaset ile birlikte Türklerin sayısı hızla artmıştır. Sultan IV. Mehmet'in (1642-1693) Anadolu'daki yetkili kişilere 1680 yılında göndermiş olduğu bir fermanda "tecnîd" olarak isimlendirilen uygulamayla devletin o bölgeye asker olarak giden Türklere birtakım imtiyazlar sağladığı ve bu durumun da Türk nüfüsünü arttırdığı görülmektedir.<sup>9</sup>

Spencer, Osmanlı Türkleri'nin askerî alandaki etkilerinden dolayı Türkçe askerî kavramların Cezâyir'de oldukça yaygın olarak kullanıldığını belirtir.

7 Daha geniş bilgi için bkz.: Günay Karaağaç, "Türkçenin Dünya Dillerine Etkisi", [http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%DILI/karaagac\\_01.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%DILI/karaagac_01.pdf).

8 W.Spencer, *el-Cezâir fî 'Abdi Reyâsi'l-Bahr*, Arapçaya çeviren: 'Abdülkâdir.Zebâdiye, Dâru'l-Kasaba li'n-Neşr, el-Cezâir 2006, s.102.

9 Cezâyir Millî Kütüphanesi Arşiv Belgeleri, Vesâiku 'Osmâniyye, "Fermânu's-Sultân Mehmedî'r-Râbi' ile's-Sultâni20'l-Anâdol", *el-Mecmû'atü* 3207, vesika no: 18, sene 1091h/1680m.

Spencer 72 askerî kavramı da içeren toplam 634 Türkçe kelimenin Cezâyir halk dilinde kullanıldığını söylemektedir.<sup>10</sup>

Anadolu'dan göç eden Türklerin yoğun olarak yaşadığı Blida ve Konstantin gibi yerlerde Türkçe'nin etkisi Cezâyir halkının günlük konuşma diline çokça yansımıştır. Osmanlı Türkleri'nin yeniçeri, memur ve tüccâr olarak yerleştiği Cezâyir Şehri'nde Türk ve Araplar arasındaki evlilik nedeniyle bu etki kat kat artmıştır.<sup>11</sup> Dolayısıyla Osmanlı dönemi Cezâyiri'nde Türk-Arap ilişkileri, yöneten-yönetilen ilişkisinden çok öteye geçmiştir. Her iki topluluğun bu kadar iç içe olması, kültürel ve dilsel etkileşimi derinleştirmiştir.<sup>12</sup> Konuyla ilgili F. Gülay Mirzaoğlu şunları söylemektedir: “Günümüzde, Arap dili ve edebiyatı hariç tutulursa, Fransız dilinin ve edebiyatının önemli bir yer tuttuğu Cezâyir’de, imparatorluk döneminden kalma kültürel izlere rastlanmaktadır. Bunlardan en bilinenleri Türkçe sözcükler ve kimi yer adlarıdır. Türk döneminden bugüne gelen üç bin ile altı bin civarında Türkçe kelimenin evlerde, çarşı ve pazar yerlerinde, eğitim-öğretim alanında, askerî ve idarî kurumlarda kullanıldığı ifade edilmektedir. Efendi, bey, ağa, sarı, kara, çavuş, onbaşı, odabaşı, nişan, çeşme bunlardan yalnızca birkaçıdır. Yer adlarına ise, Cezâyir’in meşhur mekânları olan Dayı bahçesi, Dayı sarayı örnek gösterilebilir”<sup>13</sup>.

Cezâyir halk dilinde kullanılan Türkçe kelimelerin bazıları Türkçe aslını muhafaza ederken bir kısmı asıl anlamından koparılmış veya Türkçe sözcüğe bazı harfler eklenerek aynı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca Türkçe’den Cezâyir halk konuşma diline geçen sözcükler sadece askerî terimlerle sınırlı değildir. Sosyal hayatın çeşitli yönlerini içeren Türkçe sözcükleri Cezâyir halk dilinde görmek mümkündür. Aslında Türkçe'nin bu denli Cezâyir’de etkili olması; Osmanlı döneminde Cezâyir’de yaşayan Türklerin sosyal yaşama katılımlarını ve Türk Arap halkları arasındaki ilişkinin ne kadar derinleştiğini de göstermektedir.<sup>14</sup>

10 Daha geniş bilgi için bkz.Spencer, ss.102-103, ve Nureddin ‘Abdülkâdir, *Safabât min Târib-i Medîneti Cezâir min ‘Akdem ‘Usûruba ilâ İntihâ’l-‘Abdî’t-Türkî*, Dâru’l-Hadâra, el-Cezâir 2006, ss.251-253.

11 Bkz. ‘Âişe Ğattâs, *el-Hirâfî ve’l-Hirâfîyyân*, el-Cezâir 2007, ss.349-377.

12 Daha geniş bilgi için bkz.: Mehmet Akif Erdoğan, “Beş Cezâyir Türk Şiiri”, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, s. 13, İzmir 2007.

13 F. Gülay Mirzaoğlu, Bir Tarihî Türkü: “CEZAYİR”  
http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/mirzaoglu\_03.pdf

14 Osmanlı Türkleri ile yerli halkın kaynaşması sonucu ortaya çıkan kuloğulları kanaatimizce bölgede asırlarca devam eden Osmanlı hâkimiyetinden geriye kalan en önemli mirastır. Günümüzde Cezâyir halk diline yerleşmiş Türkçe kelimeler kuloğlu denilen Türk soylu insanların bu coğrafyayı yurt edinmelerinin bir neticesidir. Geniş bilgi için bkz.: Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, İstanbul 2005, s. 10.

Türkçe'den Cezâyir halk konuşma diline geçen bazı sözcükler şunlardır:<sup>15</sup>

**Bahşiş:** Bir kişiye hizmeti karşılığında veya herhangi bir hizmeti olmaksızın gönüllü olarak verilen nakit hediyedir. Kelime Cezâyir dilinde Türkçe'deki anlamını muhafaza etmiştir.

**Bakraç:** Çoğunlukla bakırdan yapılan küçük kova anlamında olan kelime, Cezâyir halk dili içerisinde aynı anlamda kullanılmaktadır.

**Banyo:** Türkçe anlamını Cezâyir halk dilinde de koruyan bu kelime, su ile vücut temizliğinin yapıldığı yer olarak kullanılmaktadır.

**Barbunya:** Türkçe'de kırmızıya yakın bir cins lezzetli balık ve bir nevi kırmızı renkli fasulye cinsi için kullanılan bu kelime Cezâyir halk dilinde ikinci anlamıyla yaygınlık kazanmıştır.

**Belek:** Cezâyir halk konuşma dilinde çok kullanılan bir kelime olup Türkçe'deki "belki" sözcüğünün değiştirilmiş şeklidir.

**Beş:** Türkçe'de dörtten sonra gelen sayı için kullanılır. Cezâyir halk dilinde ise "çünkü" ve "için" anlamlarında kullanılmaktadır.

**Beylik:** Türkçe'de Bey sıfatı ve ünvanıdır. Devlete ait olan anlamında kullanılmaktadır. Bir beyin idaresinde bulunan yer için de kullanılır. Günümüzde Cezâyir halk konuşma dilinde herkesin kullanımına açık, araç trafiğinin yoğun olduğu umûmi yollar için kullanılır. Eski Cezâyir halk dilinde ise genel olan her şey için kullanılırdı.

**Bostan:** Aslı Farsça bir kelimedir. Osmanlı Türkleri'nin etkisiyle Cezâyir halk diline geçmiştir. Kelime ayrıca Cezâyir'de tarlalara ekilen tohumları kuşların yemesini önleyen korkuluklar için de kullanılır.

**Budala:** Akılsız, ahmak, bön, ebleh demektir. Türkçe anlamını korumuştur. Hâlâ Cezâyir halk dilinde yaygın bir kullanıma sahiptir.

**Burun:** Türkçe kullanımda, yüzün ortasında, iki kaşın arasından ağzın üstüne kadar ve iki yanak ve gözün arasında uzanan, solunuma ve koklamaya yarar iki deliği olan çıkıntılı organ kastedilir. Ancak Cezâyir halk dilinde daha çok ağaçlarda yaşayan bir kertenkele türüne verilen isimdir. Dolayısıyla kelime Cezâyir halk dilinde anlam kaymasına uğramıştır.

**Pala:** Türkçe'de kavisli, kısa, uç bölümü geniş bir çeşit kılıç anlamında kullanılan kelime, Cezâyir halk dilinde ise kürek anlamında kullanılmaktadır.

---

15 Çalışmamızın hacmini zorlayacağından Osmanlı Türkleri'nin etkisiyle Cezâyir halkının konuşma diline geçen Türkçe kelimelerin bir kısmını burada inceleyebildik.

**Pazar:** Aslı Farsça olan bu kelime alışveriş yapılan yer anlamında olup, Cezâyir’de belirli günlerde herkesin satacağı malları ortaya çıkarıp sattığı alışveriş yerine verilen isim olmuştur. Türkçe’deki anlamını aynen korumuştur.

**Zor:** Cezâyir halkının günlük konuşma dilinde “dehale bi’z- zor” yani “zorla girdi” denir. Görüldüğü gibi kelime Türkçe’deki anlamını ve yapısını aynen korumuştur. Bu tür kelimelerin tesbiti mümkündür. Cezâyir dili ile ilgili yapılacak yeni araştırmalarda daha çok kelime bulunabilecektir.

### 1.1.Günümüz Cezâyir Şehri’nde Varlığını Sürdüren Bazı Türkçe Yer İsimleri:

Cezâyir Şehri’nde Türk Kültürü’nün dil üzerindeki etkisi sadece yukarıda belirtilen ve halkın konuşma dilinde varlığını sürdüren Türkçe kelimelerle sınırlı değildir. Başşehirde günümüzde bile Türkçe isimle anılan çok sayıda mahalle, sokak ve yer ismi mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır:

**Murat Reis Evi:** XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Cezâyir Şehri’ne saldıran Avrupalılara<sup>16</sup> karşı kahramanca mücâdele eden Murat Reis adlı Türk denizcinin adını taşıyan büyük bir evdir. Günümüzde şehir merkezindeki Ebyâr Belediyesi’nin hizmet binasına yakın bir yerde bulunmaktadır.

**Baş Cerrah:** Cerrah, Osmanlı Türkleri’nin Cezâyir halk lehçesine bir armağanıdır. Anlamı İlaçla ya da başka tedavi yöntemleriyle iyileştirilemeyen hastalıkların, yaralanmaların, vücuttaki yapı bozukluklarının ameliyatla onarılmasına ya da hastalıklı organın kesilip çıkarılarak iyileştirilmesi işlemlerine dayanan bir anlam ifade etmektedir. Bu işi yapan hekime cerrah denilmektedir. Günümüzde Cezâyir Şehri’nin metropol bir belediyesine bu isim verilmiştir.

**Hüseyin Dayı Bölgesi:** Günümüz Cezâyir Şehri’nin önemli bir bölgesidir. Fransız İhtilali sırasında Osmanlı Devleti’nin şehirdeki yöneticisi Hüseyin Dayı’ya<sup>17</sup> nispetle bu isimle anılmaktadır.

**Keçova Câmii(Keçievi Câmii):** Şehir merkezinde Kasaba bölgesinde bulunan ve XVII. yüzyılda inşâ edilen bu câminin çevresi daha önceleri keçi alınıp satılan bir pazaryeri olduğundan son derece gösterişli minarelere sahip bu

16 XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Cezâyir Şehri’ni ele geçirmek için yapılan saldırıların en önemlileri 1775-1789 yılları arasında İspanyollar tarafından yapılmıştır. Bu coğrafyayı vatan olarak kabul edip kalma niyetinde olan Osmanlı Türkleri ve kader birliği yapmış yerli halk büyük gayretlerle İspanyolların kıyı bölgelerde tutunmalarını engellemişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz.: Aziz Semih İlter, *Şimâli Afrika’da Türkler*, c. II, İstanbul 1937, ss. 60-69.

17 Dayı, Osmanlı döneminde 1671-1830 yılları arasında çoğunlukla askeri komutanlar arasından seçilerek göreve getirilen Cezayir Eyaleti, Trablusgarp Eyaleti ve Tunus Eyaleti yöneticilerinin ünvanıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Maksudoğlu, “Dayı”, *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, ss. 59-60.

camiiye Keçi evi ismi verilse de bu isim zamanla telaffuz edilirken keçova şekline dönüşmüş ve günümüzde bu isimle anılır olmuştur.

**Müsteşfâ Mustafa Paşa( Mustafa Paşa Hastanesi):** Dayı Mustafa Paşa'nın adını taşıyan hastane günümüzde Cezâyir Şehri Ulusal Meydanı(veya 1 Mayıs Meydanı)'nın karşısında yer almaktadır.

**Müsteşfâ Selim İzmirli (İzmirli Selim Hastanesi):** Şehir merkezindeki bu büyük hastane Türk asıllı Cezâyirli bir doktor olan Selim'e nispetle bu adı almıştır. Doktor Selim Cezâyir'de bulunan birçok Osmanlı Türkü gibi Batı Anadolu'dan, İzmir'den gelip bu topraklara yerleşmiştir.

**Reis Hamidu Belediyesi:** Günümüz Cezâyir Şehri'nin batısında yer alan belediyenin ismidir. XVII. yüzyılda Cezâyir deniz seferlerini Akdeniz dışına yönlendirerek İrlanda kıyılarına kadar taşıyan Türk denizcisi Hamidu Paşa'nın ismi bu belediyeye verilmiştir.

**Satavali Bölgesi:** Cezâyir Şehri'nin batı idâri bölgesine verilen isimdir. Kanaatimizce Türkçe "usta" kelimesinin zaman içerisinde değişime uğramış şekli olan "satavali" bu bölgeye isim olarak seçilmiştir. Satavali kelimesi aynı zamanda büyük çiftlik sahiplerine de verilen bir ünvandır.

## **1.2. Cezâyirli Ailelerin Günümüzde Kullandığı Bazı Türkçe İsim ve Soy İsimler:**

Yukarıda belirttiğimiz Türkçe yer isimlerinin yanı sıra günümüzde çok sayıda Cezâyirli aile Türkçe isim ve soy isim kullanmaktadır. İsim ve soy isimler daha çok ailenin önceden beri uğraştığı meslek veya sahip olduğu bir özellik sebebiyle konulmuştur. Bu isimlerden bazıları şunlardır:

**Çoban:** Bazı Cezâyirli ailelerin lakabı veya soy ismi olarak kullanılmıştır. Türkçe'de çoban, gerek ağılda gerek otlakta, kendisine emanet edilen ya da kendine ait koyun, keçi ve sığır sürüsünün bütün sorumluluğunu taşıyan kişiye verilen bir isimdir. Osmanlı hâkimiyeti süresince mevcut sanayi üretimine hammadde kaynağı olması sebebiyle hayvancılık sürekli desteklenmiş ve doğal olarak çobanlık önemli bir meslek haline gelmiştir.<sup>18</sup>

**Hoca:** Cezâyir'de çok kullanılan bir aile ismidir. Türkçe'de bir bilim dalını, bir sanatı, bir tekniği veya belli bir bilgiyi öğretmeyi kendisine meslek edinmiş kimseye verilen bir isimdir. Osmanlı Dönemi Cezâyiri'nde eğitim görmüş kişilere ve devlet memurlarına da bu ünvan verilirdi. Hoca soy ismini

---

18 Osmanlı Devleti'nde merkezi idârenin hayvancılığı teşvik etmesiyle ilgili olarak bkz.: Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul 1994, ss. 279-280.

taşıyan en önemli aile “Hamdan Hoca” ailesidir. Hâlâ bu ailenin Cezâyir’de yaşayan müntesipleri vardır.<sup>19</sup>

**Fındıkçı:** Fındık satan kişiye verilen isimdir. Arapça’da böyle bir terkip yoktur. Günümüzde Cezâyir Şehri’nde birtakım aileler bu soy ismi kullanmaktadır.

**Kara:** Türkçe’de çoğunlukla beyaz rengin zıttı anlamında kullanılan bu kelime, Osmanlı Dönemi’nde cesaretli erkeklere verilen bir ünvanı. Gözünü budaktan esirgemeyen yigitlere verilen bu ünvan Cezâyir’de bazı ailelerin soyadı olarak hâlâ kullanılmaktadır.

**Karaburun:** Türkçe olduğu aşikâr olan bu isim Cezâyir’de bazı aileler tarafından soy isim olarak kullanılmaya devam etmektedir.

**Kedi:** Türkçe bir hayvan ismi olup memeli, evcil, bir hayvandır. Bazı Cezâyirli ailelerin soy ismidir.

**Sarı:** Türkiye’de çok kullanılan bir soy isim olan “sarı”, Cezâyir’de bazı ailelerin de kullandığı bir soy adı olmuştur. Son derece karmaşık bir yapıya sahip olan Cezâyir halkı farklı ırksal özelliklere sahip insanlardan teşekkül etmiştir. Anadolu’dan gelen Türklerin yanında Boşnaklar ve Arnavutlar gibi Balkanlar’dan gelen Müslümanlara da Cezâyir’de Türk denilmiştir.<sup>20</sup> Sarışın olan kuloğulları da mevcuttur.

**Tahtalı:** Tahta satan veya üreten kişi anlamında kullanılan bu kelime, Günümüzde bazı Cezâyirli ailelere soy isim olmuştur.

**Taş:** Cezâyir’de günümüzde bazı ailelerin taşıdığı soy isimdir. Türkçe’de Yer kabuğu kütesinden kopan veya koparılan, çeşitli işlerde kullanılan katı ve sert maddenin adıdır.

**Topal:** Bacağındaki sakatlık nedeniyle seker gibi ya da iki adımda bir, bir yana eğilerek yürüyen insan ya da ayaklarından biri kısa kişi anlamındaki bu Türkçe kelime birçok aileye soy isim olmuştur.

Yukarıda saydığımız soy adları ek olarak; gündüz, başterzi gibi soy isimlerini de sayabiliriz. Fakat bunun makalemizin hacmini oldukça zorlayacağından en çok kullanılan Türkçe isim ve soy adları belirterek bu konuyu sınırlamak kanaatimizce en uygunu olacaktır.

19 Bu ailenin en meşhur ismi şüphesiz Hamdan bin Osman Hoca’dır. Aslen Osmanlı Türkü olan ve “el-Mir’ât” isimli, önemli sosyolojik tespitler içeren eserin sahibi Hamdan Hoca, ikinci İbn-i Haldun olarak tanındığı ve adına sempozyumlar düzenlendiği tarafımızdan tesbit edilmiştir.

20 Cezâyir toplum yapısı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Fuad Carım, *Cezâyir’de Türk’ler*, İstanbul 1962, ss. 5-18.



## 2. Giyim-Kuşam

Osmanlı Dönemi Cezâyir Şehri'nde halk, mensup olduğu sosyal tabakaya ve meslek grubuna göre farklı tarzlarda giyinirdi. Bu farklılık sahip olunan maddî güç ile ilgili olmayıp, toplumsal yapının bir gereği idi. Giyilen elbise kişinin Arap, Türk veya hangi sosyal gruptan olduğunun bir göstergesi olduğu gibi zanaatının da alâmeti fârikasıydı.

Osmanlı Dönemi Cezâyir Şehri'nde memurlar Osmanlı zevkini yansıtan Mağrib tarzı elbiseler giyerlerdi ve bu giyimleriyle halktan ayrılırlardı. Günümüz Cezâyir halk diline Türkçe'den geçen "bornoz" isimli elbiseyi ise çoğunlukla halk giyer ve erkekler başlarında mutlaka kırmızı renkli bir fes kullanırlardı. Halk bu kullandığı fese "İstanbul fesi" adını verirdi. Başa giyilen şapkanın fes adıyla anılması kanaatimizce "Fas" şehrine nispetendir. Belki de Osmanlılar Cezâyir'e gelmeden önce halk arasında fes yaygın olarak kullanılmaktaydı. Pantolona kılıç veya hançer benzeri silahları takmak önemli bir adetti. Daha sonra pantolonlara şahsi eşyalar için cep dikilmeye başlanmıştır. Bu giyim tarzı tüm Kuzey Afrika ülkelerine Cezâyir'den yayılmıştır.<sup>21</sup>

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda erkekler "bedle" adı verilen Osmanlı Türkleri'ne has, doğu ve mağrib tarzını yansıtan bir elbise giymeye başlamıştı. Pamuktan pantolon ve yakasız, kolları olmayan gömlekten oluşan elbisenin üzerine pamuklu kısa ceketler giyilirdi. Cezâyir 'de ayakkabıya "pabuç" denirdi ve bu kelime yine Türkçe'den Cezâyir halk diline geçmiştir.<sup>22</sup>

Kadınlar ise göbek hizasından ayaklara kadar uzanan, geleneksel geniş bir pantolon giyerlerdi. Evli kadınların elbisesi beyaz renkli, bekâr kızların elbiseleri ise rengârenk olurdu. Pantolonun üzerine ipekten, kenarları süslü veya altın tozuyla işli, uzun kollu geniş bir gömlek giyen kadınlar, bunun üzerine altın işlemeli kaftan adı verilen daha geniş bir elbise giyerlerdi. Osmanlı Dönemi Cezâyir'i'nde, Cezâyirli kadınların İstanbul'daki hemcinslerinin nasıl giyindiği ile yakından ilgilendiğini belirtmek kanaatimizce doğru bir ifade olacaktır. İstanbul'daki Osmanlı kadını ne giyiyorsa Cezâyir'deki kadın da aynı elbiseyi giymek için çaba sarfederdi.

Takı ve süs eşyası olarak değerli mücevherlerin yanında, küpe, bilezik veya halhalı kullanan Cezâyirli kadınlar, başlarını örttükten sonra başörtülerinin üzerine altın yaldızlı veya açık gri, etrafı iki parmak kalınlığında sarı sırma işlemeli, gayet zarif bir örtü daha örterlerdi. Kadınlar ev dışında "el-ıcar" adı

---

21 Hamdân b. Osman Hoca, *el-Mir'ât*, trc. Muhammed ez-Zübeyr, el-Cezâir 2005, s. 67.

22 Ğattâs, ss.349-377.

verilen bir çeşit burka giyerlerdi. Burkanın rengi genellikle beyaz olur ve iki göz dışında kadının tüm vücudunu örterdi.<sup>23</sup>

### 3. Mimari ve Sanat

Osmanlı mimarisi, daha kuruluşundan itibaren sürekli gelişme gösteren, kendine özgü bir üslûba sahipti. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Selçuklu ve Beylikler dönemi özelliklerini taşıyan mimari eserler, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı Türkleri'nin kendine has zevkini yansıtmaya başlamıştır. Bu tarz eserleri ortaya çıkaran Osmanlı mimari kültürünün etkisi, Hindistan'da Taç Mahal'e kadar uzanmıştır.

Osmanlı mimarisinin Cezâyir Şehri'ndeki etkilerine değinmeden önce Osmanlı Türkleri'nin Cezâyir'de Türk ve Endülüs mimarisinin kendine has özelliklerini bir araya getirerek yeni bir mimari tarz ortaya çıkardığını belirtmemiz gerekmektedir.<sup>24</sup> Fransız işgali ve sömürsünden zarar görmeden günümüze kadar ulaşan okul, cami, ev gibi Osmanlı yapıları bu duruma şahitlik etmektedir.

Osmanlı Türkleri, Cezâyir hâkimiyetleri döneminde dînî, sivil ve askerî amaçlı pek çok yapı inşâ etmişler veya onarmışlardır. Cezâyir Şehri'nin merkezinde bulunan Kasaba (Casbah) adı verilen Türk mahallesi tüm bu eserlerin bir arada bulunduğu özel bir yerdir. Tipik Osmanlı evleri, dükkanları, câmileri ve dar sokaklarıyla Anadolu'yu böylesine uzak bir coğrafyaya taşıyan bu mahalle günümüzde Unesco tarafından Dünya Kültür Mirası Listesi'ne dahil edilerek koruma altına alınmıştır. Şehir merkezinde günümüze kadar varlığını sürdüren “Küçük Cami”nin minberi ve dış cephesi Muhammet Paşa döneminde onarılmıştır.<sup>25</sup> Yine Hüseyin Paşa zamanında “Sefir Camii” yeniden inşâ edilmiştir. Ayrıca Ali Paşa, Cezâyir Şehir limanına “Cihat Kapısı”nı ve “Vâdi el-Harrâş” adlı taş köprüyü inşâ etmiştir. Eşsiz güzellikteki minareleriyle dikkat çeken “Keçova Camii”nin yanındaki sarayı da Mustafa Paşa 1798 yılında yaptırmıştır.<sup>26</sup>

23 Şerife Tayan, *Melâbisü'l-Mer'e bi-Medineti'l-Cezâir fi'l-'Abdi'l-'Osmâni*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir Üniversitesi Tarih Bölümü, 1990-1991, s. 151.

24 Cezâyir Şehri'ndeki Türk Mahallesi Kasaba (Casbah) ve Ulu Câmî gezildiğinde bu durum göze çarpmaktadır. Osmanlı mimarisini yansıtan yapılarda hurma ağaçlarından elde edilen kerestelerin kullanılması yapıya hem farklı bir güzellik katmakta hem de Akdeniz'in nemli havasından yapının zarar görmeden uzun süre ayakta kalmasını sağlamaktadır. Büyük evlerde ve konaklarda yağmur sularının depolanması teknikleri ve avlu içerisindeki şadırvanların kullanılması Endülüs mimari tarzının en büyük etkisidir.

25 Ahmed Şerif ez-Zahhâr, *Müzekkirât el-Hâc Ahmed Şerif ez-Zahhâr Nakâbü'l-Eşrâfi'l-Cezâir*, taktîm ve ta'lik, Ahmed Tefkik el-Medenî, el-Cezâir, 1974, s. 80.

26 Reşid Merihi, *el-Cezâir fi 'Abdi'd-Dâyi Mustafa Paşa 1798-1805*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir Üniversitesi Tarih Bölümü, 2009-2010, s. 140.

Osmanlı Hâkimiyeti süresince Cezâyir Şehri'nde minyatür, seramik, çinicilik, ciltçilik, güzel yazı (hat sanatı) ve seccâde üretimi teşvik edilen sanatlar arasındaydı. Özellikle hat sanatına günümüzde Cezâyirliler ve Cezâyir'deki Fransızlar oldukça ilgi göstermektedirler. Cezâyir Şehri'nde sık sık düzenlenen bu sergilerdeki hatlar Mağribî tarzındadır.

Günümüzde bile Cezâyir Şehri gezildiğinde mutlaka Osmanlı Türkleri'nin mimari zevkini yansıtan saray, cami, ev veya başka herhangi bir yapıyla yüz yüze gelirsiniz. 1798 yılında inşa edilen Mustafa Paşa Sarayı veya Cezâyir eski eserler müzesinin arka kısmında yer alan “Dâru'l-Yusuf” gibi dönemin özelliklerini yansıtan birçok yapıyı görebilirsiniz. Dâru'l-Yusuf, Terziler Sokağı'nda Hüseyin Paşa'nın görme engelli kızı Hatice hanım için inşa edilmiş, içerisinde son derece kıymetli süslemelerin yer aldığı bu görkemli konak, 1814 yılında vakıflara devredilmiştir.<sup>27</sup>

#### **4. Osmanlı Dönemi Cezâyir Şehri'nde İlmî Hayat**

Osmanlı Hâkimiyeti süresince Cezâyir Şehri'ndeki eğitim kurumlarının yapısı ve ilmî hayat, diğer vilâyetlerde olduğu gibi İstanbul'daki yapının bir uzantısı durumundaydı. Cezâyir Şehri'ndeki ilim adamları ile İstanbul'daki ilim adamları arasında çok çeşitli yollarla ilmî münasebet sağlanmış olup bu durum iki şehir arasındaki kültürel etkileşime büyük katkı sağlamıştır. <sup>28</sup> Osmanlı Dönemi'ndeki bu derin kültürel bağlara rağmen o dönemin ilim ve kültür tarihi yeterince ele alınmamıştır. Tevfik el-Medenî, Abdurrahman el-Ciyâlî, Mehdi bu'abdelli, Mûlay Belhammîsi, Hamdan Hoca gibi yazarlar Osmanlı Türkleri'nin Kuzey Afrika'nın ilim ve kültür hayatına büyük katkı sağladıklarını söylerken; P. Boyer, H De Grammont, Ebu'l-Kâsım, gibi yazarlar da Osmanlı Dönemi Kuzey Afrika hakkında karanlık bir tablo çizdikleri gibi Türk yöneticilerin cahil kimseler olduklarını, ilim ve kültüre ilgi göstermediklerini iddia etmektedirler.

XIX. yüzyıl başlarında Cezâyir'i ziyaret eden Dr. Shaw'ın anıları, dönemin ilmî hayatı ile ilgili olumsuz bir tablo çizse bile, bu durumu kendi şartları içerisinde değerlendirmek en doğrusu olacaktır. Çünkü Osmanlı Devleti bu topraklarda ilmî hayatın desteklenmesi açısından son derece önemli bir dinamik olarak vakıf sistemini yaygınlaştırma gayreti içerisinde olmuştur.<sup>29</sup> Endülüs'ten bölgeye gelen müslümanların da birikimlerini aktarmasıyla mevcut

27 Daha geniş bilgi için bkz: Merihi, s. 140.

28 Cezâyir Şehri'ndeki ulemanın ve eğitim kurumlarının İstanbul ile etkileşimi ile ilgili olarak bkz.: Sabri Hizmetli, “Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezâyir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, S. 1, Ankara 1991.

29 Vakıfların Osmanlı toplumu içerisinde yerine getirdiği mühim görevler için bkz.: Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 2007, ss. 187-232.

ilmî yapı kendine has bir özellik göstermiştir. Cezâyir Şehri sağlanan maddî imkânlarla, Osmanlı ve Endülüs âlimlerinin gayretleriyle okuma yazma oranının son derece yüksek olduğu bir şehir haline gelmiştir.<sup>30</sup>

Fransızların Cezâyir’i işgâlinde sonra da Anadolu ile Cezâyir ulemâsı arasında bağlantı devam etmiştir. Çünkü XVI. yüzyıldan itibaren birçok Türk ulemâsı Cezâyir’de fazla mensubu olmasa da Hanefî Mezhebi’ni anlatmak için Kuzey Afrika’ya yolculuk yapmıştır. Aynı şekilde özellikle Bektaşî ve Mevlevî tarikatına<sup>31</sup> mensup dervişler Cezâyir’i mesken tutmuşlardır.<sup>32</sup>

Osmanlı dönemi Cezâyir’in eğitim ve kültür yapısı hakkında Sabri Hizmetli şunları söylemektedir: “*Cezâyir’in eğitim ve kültür yapısı da, Osmanlı İmparatorluğuna bağlı öteki ülkelerde olduğu gibi, İstanbul’daki eğitim modelinin ve kültür hareketinin bir uzantısı durumundaydı. Başkent Cezâyir, Buna, Zığriye, Mihiyane, Geil, Vabran ve Tlemsen gibi şehirler eğitim-öğretim ve kültür faaliyetlerinin merkezi durumundaydı.*”<sup>33</sup>

Bu dönem içerisinde Anadolu’dan Cezâyir Şehri’ne gelerek buradaki ilmî hayata önemli katkılarda bulunmuş kişilere örnek olarak “Trabluslu” olarak anılan Muhammed bin Ali; Konstantin’e yerleşen Şeyh Fethullah verilebilir.<sup>34</sup> Yine “Tibr el-Mesbûk” adlı Türkçe eseri bulunan Mustafa bin Hasan Hoca’yı da bu bağlamda anmak gerekir.<sup>35</sup>

Aynı şekilde Cezâyir Şehri’nden Devlet-i ‘Âliyye’nin başşehri İstanbul’a Cezâyir ulemâsı resmî görev, ziyaret gibi. nedenlerle gitmiştir. Örneğin Osmanlı şeyhülislamıyla sigaranın helal veya haram olmasıyla ilgili görüşme yapmak için giden Yahya eş-Şavi ve ebû Rabî’ Süleyman el-Evrâvî’yi, Yusuf Paşa’nın Cezâyir’deki göreviyle ilgili olarak İstanbul’a giden heyetin başkanlığını yapan Sa’id Kadura’yı zikredebiliriz.<sup>36</sup>

30 Muhammed Mübârek el-Meylî, *Târîhu’l-Cezâir fi’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, c. III, el-Cezâir 1964, s. 318.

31 Cezâyir’deki tazavvufî hayat ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.: Ramazan Muslu, *Emir Abdülkadir el-Cezâirî*, İstanbul 2011.

32 Ebu’l-Kâsım Sa’dullah, *Ebbâs ve Ârâ fî Tarihi’l-Cezâir*, c.III, el-Cezâir 2009, s.195.

33 Hizmetli, s.15.

34 Daha geniş bilgi için bkz.:‘Ammar bin Harûf, *el-‘Alâkatü beyne’l-Cezâiri ve’l-Mağribi*, c. II, el-Cezâir 2008, s.152.

35 Bu Osmanlı müellifi ve eseriyle ilgili olarak geniş bilgi için bakınız: Mehmet Akif Erdoğan, XVIII. Yüzyıl Sonlarında Cezâyir’de Türk-İspanyol İlişkileri Bakımından Önemli Bir Türkçe El Yazması: Tarih Al-Mübârek veya Tibr Al-Masbûk Fi Beyânı Cihâd-ı Gâziyân-ı Cezâyir ve Al-Mülûk, *38.ICANAS* (Uluslararası Aysa ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara 2007, ss. 1279-1286.

36 Sa’dullah, ss.199-208; Hizmetli, s.18.

### **Sonuç**

Cezâyir Şehri ve çevresinin Osmanlı toprağı olması ile birlikte Anadolu'dan çok sayıda insan hem küffâra karşı cihad için hem de yeni bir başlangıç yapabilmek için bu coğrafyaya göç etmişlerdir. Cezâyir Şehri'nin bu yeni misafirleri geldikleri yerdeki gibi yaşamaya ve zaman geçirmeye devam ettiklerinden içerisinde buldukları, karmaşık bir yapıya sahip Cezâyir toplumunu kültürel olarak etkilemişlerdir.

Osmanlı Türkleri'nin, Anadolu'ya geri dönmeyip Cezâyir'de varlıklarını sürdürmeye gayret göstermeleri bu coğrafyada Türk kültürünün günümüze kadar yaşamasını sağlamıştır. Türklerin yerli halk ile evlenip kuloğulları adıyla yeni bir neslin vücut bulması ise bu işi oldukça kolaylaştırmıştır. Günümüzde Cezâyir Şehri'nde hatırı sayılır bir kuloğlu nüfusu vardır.

Günümüzde Osmanlı kültürünün en önemli etkilerini çoğu Cezâyir evlerinde görülen bakırdan süslü kâseler, yastıklar, yemek sinileri, kahve fincanları, yer minderleri gibi ev araç ve gereçlerinde gözlemleyebiliriz. Özellikle Barbaros Hayrettin Paşa'nın Cezâyir'e adımını attığı tepede kurulu, İznik çinileriyle süslü evleriyle meşhur Türk Mahallesi Kasaba (Casbah) kültürel bir merkez konumunu sürdürmektedir.

Halkın günlük konuşma dilinde, giyim kuşamında, şehrin mimarisinde görülen Türk kültürünün izleri, ilmî hayatta da kendini hissettirmiştir. İstanbul'dan gelen hanefî ilim adamları, kâdiler, fakihler ile yerli halk arasında din kardeşliği ortak paydasında güçlü bir beraberlik vardı. Osmanlı idâresinin, Anadolu'da bir gelenek haline getirip sürekli uyguladığı ilmin ve ilim adamların maddî manevî desteklenmesi işi burada da devam etmiştir. Hanefî kâdînin bulunduğu şehirdeki Ulu Câmî'nin sahip olduğu güçlü vakıflarla hem öğrencilere hem de hocalara maaş vermesi ilmî hayatbakımından çok önemliydi.

Cezâyir'e gidenlerin geride bıraktıkları hasret ve özlem de Anadolu'daki Cezâyir ile ilgili kültürel izlerin oluşmasına sebep olmuştur demek yanlış bir ifade olmayacaktır. Bunun içindir ki; Cezâyir Şehri'nde dolaşmaya çıktığımızda bazı sokaklardan geçerken kendinizi herhangi bir Osmanlı şehrinde hissedebilirsiniz veya Anadolu'da bir düğünde kendinizi Cezâyir türkülleri dinler bir halde bulabilirsiniz. Osmanlı Hâkimiyeti süresince Cezâyirliler kendilerini Osmanlı Türkleri'nin Kuzey Afrika'daki kültür elçileri ve Akdenizdeki ileri karakolları olarak görmüşlerdir denebilir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed Şerîf ez-Zahhâr. *Müzekkirât el-Hâc Ahmed Şerîf ez-Zahhâr Nakâbü'l-Eşrâfi'l-Cezâir*, takdîm ve ta'lik, Ahmed Tevfik el-Medenî, eş-Şeriketü'l-Vataniyyetü lî'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Cezâir, 1974.
- Âişe Ğattâs. *el-Hirâfü ve'l-Hirâfyûn*, el-Cezâir, 2007.
- Ammar bin Harûf. *el-'Alâkatü beyne'l-Cezâiri ve'l-Mağribi*, c.I-II, el-Emel li't-Taba'a ve'n-Neşr, el-Cezâir, 2008.
- Carım, Fuad. *Cezâyir'de Türk'ler*, Sanat Basımevi, İstanbul, 1962.
- Cezâyir Millî Kütüphanesi Arşiv Belgeleri, Vesâiku 'Osmâniyye, "Fermânu's-Sultân Mehmedi'r-Râbi' ile's-Sultânü'l-Anâdol", el-Mecmû'atü 3207, vesîka no: 18, sene 1091h/1680m.
- Ebu'l-Kâsım Sa'dullah. *Ebbâs ve Ârâ fî Tarihi'l-Cezâir*, c.I-V, 'Âlimu'l-Ma'rife, el-Cezâir, 2009.
- Târîhu'l-Cezâiri's-Sekâfi*, c. I-IX, el-Müessesetü'l-Vataniyyetü li'l-Kitâb, el-Cezâir, 1984.
- Erdoğan, Mehmet Akif. "Beş Cezâyir Türk Şiiri", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 13, İzmir, 2007.
- "XVIII. Yüzyıl Sonlarında Cezâyir'de Türk-İspanyol İlişkileri Bakımından Önemli Bir Türkçe El Yazması: Tarih Al-Mübârek veya Tibr Al-Masbûk Fi Beyânı Cihâd-ı Gâziyân-ı Cezâyir ve Al-Mülûk", *38. ICANAS* (Uluslararası Aysa ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara 2007.
- Faroqî, Surâya. *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1994.
- Hamdân b. Osman Hoca. *el-Mir'ât*, trc. Muhammed ez-Zübeyr, eş-Şeriketü'l-Vataniyyetü lî'n-Neşr ve't-Tevzî'el-Cezâir, 2005.
- Hizmetli, Sabri. "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezâyir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 32, S. 1, Ankara, 1991.
- Houria Yekhlef. *Türk Hâkimiyeti Devrinde Cezâyir'de Kültürel ve Edebi Hayat*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1991.
- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=274573>
- İlter, Aziz Semih. *Şimâli Afrika'da Türkler*, c.I-II, Vakıf Yay., İstanbul 1937, ss. 60-69.

- Karağaç, Günay. “Türkçenin Dünya Dillerine Etkisi”, [http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%DILI/karaagac\\_01.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%DILI/karaagac_01.pdf).
- Kavas, Ahmet. *Geçmişten Günümüze Afrika*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2005.  
“Kuloğlu”, *DİA*, c. XXVI, Ankara, 2002, ss. 359-360.
- Maksudoğlu, Mehmet. “Dayı”, *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, ss. 59-60.
- Mirzaoğlu, Gülay. Bir Tarihî Türkü: “CEZAYİR”, [http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/mirzaoglu\\_03.pdf](http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/mirzaoglu_03.pdf)
- Muhammed Mübârek el-Meylî. *Târîhu'l-Cezâir fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, c. I-III, Mektebetü'n-Nahda, el-Cezâir, 1964.
- Muslu, Ramazan. *Emir Abdülkadir el-Cezâirî*, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- Nureddin 'Abdülkâdir, *Safabât min Târih-i Medîneti Cezâir min 'Akdem 'Usûruha ilâ İntihâi'l-'Abdi't-Türkî*, Dâru'l-Hadâra, el-Cezâir, 2006.
- Reşid Merihi, *el-Cezâir fi 'Abdi'd-Dayı Mustafa Paşa 1798-1805*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir Üniversitesi Tarih Bölümü, el-Cezâir, 2010.
- Şeker, Mehmet. “Türk Kültürünün Kuzey Afrika'daki İzleri ve Etkileri (Tunus Örneği)”, *VI. Türk Kültürü Kongresi*, Ankara, 2005.  
*İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2007.
- Şerife Tayan, *Melâbisü'l-Mer'e bi-Medîneti'l-Cezâir fi'l-'Abdi'l-'Osmani*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir Üniversitesi Tarih Bölümü, el-Cezâir, 1991.
- W.Spencer, *el-Cezâir fi 'Abdi Reyâsi'l-Babr*, Arapçaya çeviren: 'Abdülkâdir Zebâdiye, Dâru'l-Kasaba li'n-Neşr, el-Cezâir, 2006.







## 1175 İSPANYOLLARIN CEZÂYİR SALDIRISI HAKKINDA RİSALE (HOCA MUSTAFA ŞEMŞİ)

Ahmet GEDİK\*

### ÖZET

Bu makalede, Hoca Mustafa Şemsi'nin 1175/1761 yılındaki Cezâyir'e yapılan İspanyol saldırısı ile ilgili yazdığı Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan risâle transkribe edilmiş ve müellifin hayatı hakkında bilgiler verilmiştir. Risâlede, Cezâyir'i ele geçirmenin bütün Afrika'yı fethetmek anlamına geldiğini çok iyi bilen İspanya'nın olanca gücüyle saldırdığı bir dönemde, Osmanlı Türkleri'nin ve Cezâyirliilerin direnişi destansı bir şekilde anlatılmıştır. Osmanlı ve İspanyol güçleri arasındaki mücâdele anlatılırken âyet ve hadislere yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Risâle, süslü bir anlatım tarzına sahiptir.  
**Anahtar Kelimeler:** Kuzey Afrika, Hoca Mustafa Şemsi, Osmanlı Türkleri, Cezâyir.

### THE RISALE ON SPANISH ATTACK TO ALGERIA IN 1175 (KHOJA MUSTAFA SHAMSI)

### ABSTRACT

In this article, we have transcribed Khoja Mustafa Shamsi's book that he wrote with Ottoman Turkish about the Spanish attack to Algiers in 1175/1761, and have given information about author's life. In this book, the Ottoman Turks and Algerians' resistance are described in the epic way when Spain attacked Algeria. Spain knew very well that seizing Algeria meant to conquer of whole Africa. Interestingly, Qur'anic verses and hadiths are mentioned to explain tussle between the Ottoman and Spanish forces. The book that we have examined has a fancyway of expression.

**Keywords:** North Africa, Khoja Mustafa Shamsi, Ottoman Turkish, Algeria

### GİRİŞ

#### HOCA MUSTAFA ŞEMŞİ el-İSTANBULÎ (1229/1813'de sağ)

Cezâyir Tersanesi reisi olduğunu öğrendiğimiz Hoca Mustafa Şemsi'nin hayatı hakkında pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Çeşme'de Osmanlı donanmasının ağır yara alması üzerine, askerî alandaki ıslahatlara hız verilmesi amacıyla memur tayin edilen Baron de Tott'un kurdurduğu "hendese odası" adıyla açılan ilk dershanenin hocası olarak mühendishane talebelerinden Molla Mustafa Şemsi bu göreve getirilmiştir. Fransa'dan, gemi inşasına nezâret edip yeni teknikleri öğretmesi amacıyla getirilen Baron de Tott'un (ö.1793) yanında göreve başlamıştır. Birkaç yıl çalıştıktan sonra kazandığı çeşitli tecrübeleri

\* Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

neticesinde Kalas iskelesinde inşâ edilecek fırkateynin nezaretine memur edilmiştir. Daha sonra ise 1229/1813 yılında Antalya bölgesinde kaptanlık ile görevlendirilmiştir.<sup>1</sup>

Hoca Mustafa Şemsi'nin hayatı ile ilgili az da olsa önemli bilgileri bulabildiğimiz IRCICA tarafından hazırlanan “Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi” adlı iki ciltlik eserde müellifin “Barud Hakları Hakkında Türkçe Bir Risâle ve Barud Hakları Cedveli” adlı bir eserinden bahsedilmektedir. Konumuzu teşkil eden ve İSAM'ın Osmanlıca Risaleler Veri Tabanında bulunan “1175 İspanyolların Cezayir Saldırısı Hakkında Risale” de aynı müellifindir.

### RİSALE VE MUHTEVASI

Elimizdeki risale, İSAM Kütüphanesi'nde E 13960 no'lu yazma olarak kayıtlıdır. Müellifimiz Hoca Mustafa Şemsi'nin belirttiğine göre bu risale; Hicrî 1189 (1775) yılı, Cemâziye'l Evvel ayının 5. Günü ( 4 Temmuz 1775) Cezâyir topraklarını ele geçirmek üzere yapılan İspanyol saldırısını ve Osmanlı Türkleri'nin müdafaasını anlatmaktadır. Bu sebeple eser, XVIII. yüzyıl sonlarındaki İspanyollar ile Osmanlı Türkleri arasındaki Kuzey Afrika'yı ele geçirme mücadeleleri için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Risale İSAM'da Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı içerisinde “1175 İspanyolların Cezayir Saldırısı Hakkında Risale” adı altında kayıtlıdır. Hoca Mustafa Şemsi'nin bu eseri Hicrî 1175 yılındaki İspanyol saldırısı esas alınarak kaydedilmiş olsa da metin içerisinde Hicrî 1189 senesindeki İspanyol saldırısından bahsedilmektedir.<sup>2</sup> Görüleceği üzere müellifin bu eseri İSAM Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı'na “1189 İspanyolların Cezayir Saldırısı Hakkında Risale” olarak kaydedilmeliydi.

Transkribe ettiğimiz bu risalenin Osmanlı Türkçesi'yle yazılmış asıl metninin sayfa numaralarını çalışmamız içerisinde belirttik. Risale ile ilgili bir

- 1 Ekmeleddin İhsanoğlu-Ramazan Şeşen, *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*, c. I, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul 2004, s. 50. Ayrıca Osmanlı tersanelerindeki ıslahat hareketleri ve Hoca Mustafa'nın yerine getirdiği görevlerle ilgili olarak daha geniş bilgi için bkz.: Nurcan Yazıcı, “Osmanlı Devleti'nde Tersane-i Amire Mimarlığı ve Mimarları” Editör: Özlem Kumrular, *Türkler ve Deniz*, İstanbul 2007, ss. 381-395.
- 2 İSAM tarafından risaleye isim olarak verilen H. 1175/M. 1761 yılında Cezâyir'e herhangi bir İspanyol saldırısı olmamıştır. Eser içerisinde geçen 5 Cemâziyel Evvel 1189/4 Temmuz 1775 yılında ise tarihi kaynaklar saldırıdan bahsetmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Aziz Semih İltar, *Şimâli Afrikada Türkler*, c. II, İstanbul 1937, s. 69 ve Mehmet Akif Erdoğan, “XVIII. Yüzyıl Sonlarında Cezâyir'de Türk-İspanyol İlişkileri Bakımından Önemli Bir Türkçe El Yazması: Tarih Al-Mübârek veya Tibr Al-Masbûk Fi Beyânı Cihâd-ı Gâziyân-ı Cezâyir ve Al-Mülûk”, 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara 2007, ss. 1279-1286.

atıfta bulunulduğunda verilen sayfa numarası orijinal metindeki sayfa numarasıdır. Transkribe edilen metin içerisinde verilen rakam, asıl metnin sayfa numarasına işaret eder.

Hoca Mustafa Şemsi'nin İstanbul'da almış olduğu eğitimden dolayı sahip olduğu askerî mühendislik bilgisini transkribe ettiğimiz bu risalesinde rahatlıkla görebiliriz.<sup>3</sup> Müellif, İspanyol donanması ve onların karşısında büyük bir gayretle Cezâyir Şehri'ni savunan Osmanlı Türkleri ve yerel kuvvetlerden oluşan Cezâyir birliklerinin sahip olduğu askeri gücü tüm ayrıntılarıyla risalede ortaya koymaktadır. İki ordunun ateşli silahları ve barut gücü özellikle müellif tarafından belirtilmektedir<sup>4</sup>

Cezâyir hâkimiyeti için İspanyol askerleri ile Osmanlı Türkleri ve yerli halktan oluşan savunma gücü arasında deniz savaşı ve devamındaki kara savaşı ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Harraş Nehri'nin denize döküldüğü yer olan, Cezâyir Şehri'ne çok yakın bir kumsala çıkarma yapan İspanyol donanması burada tutunmaya çalışmıştır<sup>5</sup>. Cezâyir dayısı<sup>6</sup> Mehmed'in<sup>7</sup> savunma tedbirleri sayesinde kıyıda tutunması İspanyollar için son derece zor olmuştur.<sup>8</sup>

Risale belli bölümlere ayrılmış değildir. Buna rağmen biz metni 3 bölüm halinde inceleyebiliriz. Kırk iki sayfalık metnin giriş bölümü olarak da nitelendirebileceğimiz ilk dört sayfasında İspanyol donanmasının savaş gücü ve Mehmed dayının, tersane kethüdası Seyyid Hasan'ın<sup>9</sup> savunma tedbirleri yer almaktadır. Gelişme bölümü olan otuz üçüncü sayfaya kadar olan kısımda (5-32) ise iki ordu arasındaki mücadele, İspanyolların kıyıya çıkarma yapması ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır.<sup>10</sup> Sonuç bölümü olarak da

3 Bkz. *Risale*, s. 2, 5, 20, 28.

4 Bkz. *Risale*, s. 2.

5 Bkz. *Risale*, s. 4.

6 Dayı, Osmanlı döneminde 1671-1830 yılları arasında çoğunlukla askerî komutanlar arasından seçilerek göreve getirilen Cezâyir Eyaleti, Trablusgarp Eyaleti ve Tunus Eyaleti yöneticilerinin unvanıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Maksudoğlu, "Dayı", *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, ss. 59-60.

7 Cezâyir dayılarından olup uzun süre (1766-1791) görevde bulunmuştur. Tedbirli ve disiplinli olmasıyla tanınan bu dayı İspanyol saldırılarının bertaraf edilip 1785 yılında İspanyolları ağır şartlarla barış yapmaya mecbur bırakmıştır. Daha geniş bilgi için bkz.: İltis, *age*, s. 53.

8 Bkz. *Risale*, s. 36.

9 Osmanlı Devleti'nde denizcilik ve donanmayla ilgili ilk eğitim kurumu olma özelliği gösteren "hendesehâne"nin ilk hocasıdır. Daha geniş bilgi için bkz.: Nurcan Yazıcı, "Osmanlı Devleti'nde Tersane-i Amire Mimarlığı ve Mimarları" Editör: Özlem Kumrular, *Türkler ve Deniz*, İstanbul 2007, ss. 381-395.

10 İspanyol askerleriyle yapılan çetin mücadele anlatılırken Kur'an-ı Kerim ayetlerinden yararlanılmıştır. *Risale*, s. 7 (Bakara Sûresi, 2/89), *Risale*, s. 9 (Bakara Sûresi, 2/286), *Risale*, s. 13 (Bakara Sûresi 2/269), *Risale*, s. 22 (Lokman Sûresi, 31/22), *Risale*, s. 24 (Saff Sûresi 61/13), risale s. 33 (Mülk Sûresi 67/1).

değerlendirebileceğimiz son on sayfada (33-42) başarılı bir savunma sonucunda İspanyol donanmasının çıkarma yaptığı sahile tutunamayıp gemilerle kaçmaları ve arkalarında bıraktıkları yüklü miktarda mühimmat ve silahlardan bahsedilmiştir.<sup>11</sup> Bir de bu bölüm içerisinde Cezâyir dayısı Mehmed'in İspanyollara karşı zafer kazanan ordusunu teşvik için para dağıtmasının belirtilmiş olması dikkat çekicidir.

Metin içerisinde ismi geçenlerden biri de Konstantin beyi Salih'tir.<sup>12</sup> Sâlih, Cezâyir Şehri'nin hemen doğusunda bulunan Harraş Nehri'nin denize döküldüğü kumsala ordusuyla birlikte gelerek, İspanyollarla çetin bir mücadeleye girişmiştir. Aslen İzmirli olan Salih, yeniçeri olup Konstantin'e gidip kısa sürede önemli görevlere yükselmiştir.<sup>13</sup>

Müellif sıklıkla Cezâyir'deki Osmanlı askerî gücünü Türklerle birlikte yerli Arapların ve kabâilin<sup>14</sup> oluşturduğunu belirtmektedir. Kanaatimizce bu durum bölgedeki Türk nüfusunun XVIII. yüzyılın sonlarına doğru hızla azalmasıyla ilgilidir. XVII. yüzyıldaki devlet politikasıyla Anadolu'dan gelen sürekli göç ile birlikte artan Türk nüfusu, bir yüzyıl sonra çok azalmıştır. Ganimet gelirlerinin azalması ve bölgeye gidenlere uygulanan imtiyazların kaldırılması, Cezâyir'deki Türk nüfusunu hızla azaltmıştır. Ordu, kendisi için gerekli askerî gücü toplumun her kesiminden sağlamaya çalışıyordu.<sup>15</sup>

Dikkatimizi çeken bir husus da, müellifin İspanyol donanmasının ve Osmanlı ordusunun ateş gücünden söz ederken ayrıntılara çok dikkat etmesidir.<sup>16</sup> Barut ile ilgili çok teknik bilgilere yer verirken<sup>17</sup>, ateşlenen düşman toplarını, çıkan alev ve dumanı yedi başlı ejderhaya benzetmesi son derece ilginçtir.

Hoca Mustafa, Cezâyir dayısı Mehmed'in İspanyollara karşı kahramanca mücadele eden askerlere bolca ihsanda bulunup onların gayretlerini arttırmasından bahsetmektedir.<sup>18</sup> Komutanlarının gayrete getirdiği Osmanlı ordusunun, tekbirler ve salâvatlarla<sup>19</sup> düşmana saldırmasından ve düşman

11 Bkz. *Risale*, s. 36, 38.

12 Bkz. *Risale*, s. 5.

13 Daha geniş bilgi için bkz.: İlter, *age*, s. 69.

14 Berberî kabilelerine verilen isimdir. Daha geniş bilgi için bkz.: Fuad Carım, *Cezâyir'de Türkler*, İstanbul 1962, s. 6.

15 İlter, *age*, ss. 53-65.

16 Bkz. *Risale*, s. 16

17 Bkz. *Risale*, s. 5.

18 Bkz. *Risale*, s. 29.

19 Bkz. *Risale*, s. 17, 18.

cesetlerinin çekirge sürüleri gibi her yeri kapladığından söz edilmesi savaşın vehâmetini göstermektedir.<sup>20</sup>

### SONUÇ

Risale, temelde İspanyol askerlerince kuşatılan Cezâyir Şehri'nin Osmanlı askerlerince savunulmasını konu almaktadır. Bu özelliğinden dolayı Kuzey Afrika'daki Osmanlı-İspanyol mücadelesi anlayabilmek açısından önemli bir kaynak niteliğindedir.

Eserin müellifi, Hoca Mustafa Şemsi bizzat bu savaflara katılmıştır. Sahip olduğu askerî mühendislik bilgilerini savaş sahnelerini tasvir ederken açıkça görebilmekteyiz. Osmanlı ve İspanyol askerleri arasındaki çetin mücadeleleri anlatırken teknik terimleri kullandığı gibi, sabrı ve zaferi müjdeleyen ayetleri, müslüman askerlerin tekbirlerini Peygamberimize getirdikleri salavât-ı şerîfeleri de aktararak hoş bir manevî hava oluşturmuştur.

İslâm dininin Cihad ruhu özellikle belirtilmiştir. Hemen belirtelim ki yazarın ifadelerinde de görüldüğü gibi Osmanlı Türkleri arasında Cezâyir toprakları ve Cihad aynı anlama gelmekteydi. Anadolu'dan yiğitler bu topraklara küffâra karşı cihad yapmak için gelmekteydiler. Böyle olduğu için müellif "Dâru'l-Cihad Cezâyir" ifadesi ile bu bölgeden bahsetmiştir.

Gerçekte müellifin amacı Osmanlı padişahı I. Abdülhamit(1774-1789)'in dikkatini Cezâyir'e ve burada İspanyollara karşı verilen mücadeleye çekmektir. Özellikle Anadolu'dan gelecek her türlü yardım buradaki Osmanlı ordusu için önemliydi.

Eserde XVIII. yüzyıl sonlarında bölgedeki idâri yapı hakkında bilgi bulunduğu gibi, Konstantin gibi çevredeki önemli bir idâri merkez ve onun yöneticisi hakkında da bilgiler ihtivâ etmektedir.

---

20 Bkz. *Risale*, s. 23.

## RİSÂLENİN TRANSKRİPSİYONLU METNİ

Bismi'llâhî'r-rahmâni'r-rahîm

1/Elhamdü lillâhi Rabbi'l-'âlemîn ve's-salâtü ve's-selâmü 'alâ seyyidînâ Muhammedin ve 'âlihî ve sahbihî ve sellim teslîmâ. Küffâr-ı hâksârı hazelehümlâh İspanyol ile dâru'l-cihâd ve mu'ammerehüllâhü Sultan Cezâyir'de olan halâlûş ve cenk ve cidâlin keyfiyet-i hâlin min evveli ilâ âhir ifâde olunsa gerektir. Ve âyine tarâvet pertevi 'âlem-nümây-ı rûşen kılup cihâna münteşir olup sem'î gûş eyleyen mü'minîn ve mü'minât câru'l-cihâd ve mesken-i evliyâ ve's-sâlihîn Sultan Cezâyir'e evkât-ı fırûzelerinde du'ây-ı hayırlarından ba'îd ve ferâmûş buyurmaları ve du'ây-ı hayır ile yâd eyleyenlerin Hakk-ı zü'l-Celâl dü-cihânda mirâvât-ı hayırlarını hâsıl eyleye, âmîn bi-hurmeti seyyidi'l-enbiyâi ve'l-murselîn.

İşbu bin yüz seksen dokuz senesinde mâh-ı cumâde'l-ülânın guresinde küffâr-ı hâksâr-ı bedbaht şûm İspanyol la'în fikr-i şeyâtîn ile ol hadden tekebbürlük geldi kim 'akl-ı menhûsuna tâbî' olup ve mağrûr-ı sıfât-ı iblîs 'aleyhi'l-la'ne kemâl-i terfi bulup öyle tefekkür eyledi ki ben bu 'âlem-i nümâda bir İspanyol kralı olam, Cezâyir benim mukâbelemde bir misl-i nâmûs-ı sağîrdır ve benim pençe-i şikârımdır ki keyfe hargûş ve hem ben Hind ve mâderîn pâdişâhı ve sâhibü'l 2/'askeri iltâc-ı kadîm olam Cezâyir bir palanga olup benim dest-i kahramânımdan ne gûne necât ve tahlîs-i cân bulsa gerektir. Ve benim heybet-i nâmımdan hüceste eylemeyûb leb-i deryâya mukarrab olan vilâyetlerime gelûb mâl ü emvalleri yağma ve gâret idüp ve nice Hristiyanları esîr idüp belâ-yı girdâba giriftâr iderler deyüb hil'at-ı tekebbür-i merdûdu lebsin idüp terviye-i Resûlullâh Sallallâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellem dâru'l-cihâd ve makâm-ı evliyâi ve's-sâlihîn Cezâyir'i ol la'în kaltabân kendüye 'azîm-i ni'met ve ganîmet bildi. Ve lâkin 'akl-ı murdârı irmedi ki tekebbürlük illallâh zü'l-celâli celle şânühû ve 'amme nevâlühû ve lâ ilâhe gayruhû hazretlerinedir, tekebbürlük Hüdâya yaraşur, sen nesl-i âdemîdensin, vücûdun anla ey insan bir katre menîdensin, bu mes'eleyi fehm itmeyûb tekebbür-i şeyâtîn ile kendüyi hâristân-ı belâya giriftâr ideceğin aslâ sandûka-i fikrinde bulmayûb 'akl-ı şeyâtîniyyesi galebe idüb dedi ki; Cezâyir bir zehr-i efî teravvuhu olursa ben ânı âteş-i tiryâkım ile mest-i lâ-ya'kıl idüb lâne-i meskenlerin harâb ve zemîne yeksân ve kendülerin belâ-yı dâm-ı girdâba giriftâr idüb sağîr ve kebîr cümle esîr ve bend-i zencîr eylemek emr-i mukarrardır deyüb kemâl-i tekebbürlük eyledi. Ve lâkin ol mağrûr la'în bu mes'eleyi 'akl-ı murdârına getirmeyûb gâfil oldu. Bu felek-i gaddâr nice serkeşânların ve nice tekebbürlerin dıraht-ı vücûdların zemîne zîr eylemiştir ve nice lu'ab-ı fârisi meydanları rahşan-ı sercînden çevkân-ı çengâle tākûb sezengûn eylemiştir. Ol küffâr-ı haksâr bu fikîrlerin cümlesin kalb-i murdârından istihrâc idüp kemâl-i mertebe var kuvvetin pâzûy-ı nekbetine getirüb dört yüz elli sefâyin mefrûka ile ve 'akla mukarrab olmayan mühimmât

ile Engürûs keferesi dahî şâh-ı şehân halife-i zemîn nasarahullâhû eyyedehû hazretleri ile mu'âreke bu misillü mühimmât tedârîkiyle meydân-ı mu'ârekeye pâ sürmüştür. Yüz yetmiş 'adûv müdâfi-î 3/humbara misâli derûnunda sağır humbara remyi eyler yüz otuz 'adedi destîne sarub üzere altışar vukıyye gülle remyi eyler göre el-müdâfi' altı yüz bin humbara otuz bin ve kırtâs el-müdâfi' dört yüz bin ve fişenk-i zâbitân üç milyon her milyonu on kerre yüz bin ve humbara ve sâir mühimmât lâ-yu'ad yüz seksen çift ester, yetmiş çifti bunlar top çekmek için iki bin altı pûş-i pür-âteş sipâhi ve sekiz yüz yirmi topçu bin sekiz yüz guzâtadır ki humbarai dest-i endahte ider. Ve kırk bin savletât ki 'asâkir-i menhûse-i cengâverleri hazelehünullâhû bu müzevvirlerin cümlesi karada vilâyet ile tard eylemek için âmâde-pîrâste olunmuştur. Kırk yedi sefâyîn kûh-ı bülend-i eserdir. Yekbir sefâyinin derûnunda sekiz yüz elli küffâr ol küffâr-ı hâksâr donanma-yı menhûsâsın bu uslûb-i minvâl üzere ârâsta eyleyüb 'asâkir-i murdarların derûn-ı sefâyinlerine ahz idüp vakte muntazır oldular. Ol küffâr-ı la'înin donanma-yı mağrûku bu hey'et ile ârâsta ve pîrâsta olup dâru'l-cihâd Cezâyir'e gelmesi muhakkak ızhâr oldukda görelim ki âyîne-i devrân ne sûret gösterir, takdire muvâfık vire her umûru yezdân, dillerde mezkûr cebel-i entâr nâm belde İngilizden seyr-i sür'at ile dâru'l-cihâd Cezâyir'e Hazret-i Mehmed Paşa ve dâmellâhû 'ömrahû ve devletehû hazretlerine kağıtlar gelüb hakikat hâl-i kemâl-i mertebe donanma-yı mağrûk İspanyol la'anallâhû 'ale'l-müşrikîn beyân u 'ayân etmişler bu keyfiyet hâl-i ma'lûm oldukda şehinşâh-ı rû-yi zemîn halledallâhû hilâfetehû ilâ yevmi'l-kıyâm hazretlerinin nazargâhı olan düstûr-ı mükerrem ve nizâm-ı memleket, umûr-ı 'iyâd-ı müslimîn ve 'akl ile ma'rûf delâil-i ferâset 'iyâdât ile mevcûd 4/Mehmed Paşa sâhib-i tedbîr ve dâmellâhû devletehû ve's-sa'âdetü ilâ yevmi'l-kıyâm. Hak Te'âla bir kuluna kılınca efser-i 'izzet, çâker olur kapusunda ana her dâim devlet, bir kimseye devlet-i sa'âdet ezeli yâr ola, kifayet idi rûz-u şeb mededkâr ola, lâzımdır ki ol kimesne ki fikr-i tedbîr zî kıymet ve envâ-î menfa'at ile mu'ammer ola ve re'y-i memleket ve ıslâh-ı ümmet-i Muhammed ola, 'inâyet ve nusret-i Hüdâ ana dâim mu'în olub düşman-ı bed-i fa'alleri üzerine küllü hâl zafer olması mukarrardır. Ümûrîn-i Hakk'a tevekkül eyleyen oldu selîm, 'avn ider ana bilâ-şek kâdir-i hayy-ı halîm, ve meşhûr meseldir: Menfa'atü'r-re'yü tedbîr fâide-i şecâ'atten kesîrdir; er-re'yü kable şecâ'atü'ş-şecce'ân; zîrâ ki merd ü bârizi çend ki şecî'u bahâdır ola. Meydân-ı mukâtelede sekiz ya on ya yirmi, ya otuz ve hamsîn veya mie şâhıs ile mukâbeleye kâdir ola. Bundan kesîrine tâkat olması mübâlağa idüğü zâhirdir. Ammâ sâhib-i tedbîr bir fikr-i isâbet-pezîr ile nîce iklim ve mülk-i 'azîmi zabt u teşhîr ider ve bir re'y-i temâsiyle nîce leşker-girânı perîşân ve nîce kûşûr-ı âbâdât-ı vîrân ve hâk-ile yeksân ider, küffâr-ı hâksârın donanma-yı menhûsları için Hazret-i Mehmed Paşa meddallâhû 'ömrahû, Hak Te'âlâ virmesün mihr-i cemâline kûsûn, tuğyân-ı a'dâya oldur şerefi berk-i süyûf. Sandûka-i fikirleri mecmû'ası feth idüb fetevâ-yı tedbîr 'alâ külli hâl, levâzım-ı harbe emr-i uslupları öyle câri oldu ki vilâyet-i celîlenin cânib-i erba'asında olan gâzî burc ü bârûları kemâl-i kudret ile nizâm-ı kâide üzere ta'mîr ve takayyüd idüp vilâyet

topçubaşısı işgüzâr olmakla emr-i celil muktezâsınca yed-i tasarrufunda olan burclara işgüzâr topçular ta'yîn ve mu'în eylediler ve her bir çâkere 'ale'r-rifâ' kadarınca 'asâkir zafer-i nusret ta'yîn olunub reft-i ser-peykeri 5/ejder mukâbili a'dâ ve sedd-i düşman oldular, ve tersâne kethüdâsı sa'âdetlü mekremetlü Seyyid Hasan ve sâhib-i şecâ'at gayret-i dîn-i Îslâm-ı kemterîn bend-i meyân idüp ol mübârek huçeste-kadem ol rûşen ve ehl-i kerem-i zarîf muktezâsınca yed-i tasarrufunda olan sedd-i düşman ve ülfet sırr-ı sûbân-ı mânendi çâr-kûşe limân burçların kemâl-i nefiziyle ta'mîr ve nizâm-ı tamâm-ile kâr-güzâr adamlar ve topçular ve deryâ kapudânları ve derya adamları ile ta'mîr olunub ve üç bin 'asâkir-i Îslâm ile ta'mîr olundu. 'Alâ kaderi't-tâfe rûy-i dahk ile cümlesine mu'âmele olunub 'asâkir-i zaferi'l-mücâhidîn semî'nâ ve ata'nâ dediler. Derûn-ı burçlarda olan 'asâkir nusret-i şî'âr-ı fitâneleri düşende dostları ateş-zende olub seb'atü'r-rûûs su'bân gibi dem çekerler idi. Allâhü yansuruhüm dilmân-ı celîlede beste-sefine humbara ve bir sefine-i nârî müheyyâ olundu. Ve cümle Îslâm dediler. Hudâdır nere mu'în, cenk ideriz mezdimiz hûr-ı 'în, ba'dehû ol rûtbe-i velî Hazret-i Mehmed Paşa devâmallâhü 'ömrahû ve eyyâmuhû şarkan ve garben serîr-i sür'at menziller ve beğlere emr-i şerîfleri irsâl olunub beğler ve 'asâkir zaferallâhü yansuruhüm deyûb emr-i şerîfe sem'an vet'ân deyûb cümle 'asâkir-i zaferu'l-mücâhidîn ve beğler dediler, canımıza gîdâ itdi bu nî'meti zül-celâl, cihâd ile sebilullâh kalbimiz ferhunde-kâl, ve mîr-i mükrim Sâlih Beğ te'accel-i itâ'at emr-i seyr-i sür'atle Kostantine'den orduy-ı mansûresin göç idüp dâru'l-cihâd ve makâm-ı evliyâ Cezâyir'e gelüb ve orduy-ı mansûresin nehr-i harrâş nâm mevzı'a nüzûl eylediği Cezâyir'in sülûkudur Cezâyir'e iki sa'at mesâfedir ve mîr-i mükerrem Tatra beği ol dahî kezâlik orduy-ı mansûresin nehr-i humus nâm mevzı'a nüzûl eyledi: Vâki-î dâhili Temnetiyos Cezâyir'e üç saat mesâfedir. 6/Ve halîfe Beğ el-ğarbu 'aynî'r-ribât nâm mevzı'a nüzûl eyledi, Cezâyir'e nisf-ı sa'at mesâfedir, Cezâyir'in kıblesidir ve mîr-i hûr-i mükrim orduy-ı mansûresin bâb-ı ölût nâm-ı mevzı'a ki cebel-i yüzyer teb'a tahtına nüzûl eyledi. Mîr-i mîrân paşay-ı âlişân hazretlerinin kethüdây-ı mekremetleri tûl-i 'ömrühüm orduy-ı mansûrelerin Haşmâ nâm mevzı'a nüzûl eyledi, Allâhü yansuruhüm Cezâyir'in kıblesidir bir sa'atlik mesâfedir, ve ağây-ı mükerrem, Allâhü zîde nusretehüm. Orduy-ı mansûresin Hûnes nâm mevzı'a nüzûl eyledi, mezkûr altı orduy-ı mansûreler 'asâkir-i zafer-i nusret ile ta'mîr olub serdengeçdi ağaları ve dâü'l-kılıç ağaları sancakdarları ve 'asâkir-i nusret-şî'ârıyla muktezâ-yı emri mücibince ta'yîn ve mu'ayyen olunub herkes olduğu makâmın iktizâ-yı hâline göre hizmetlerine mukîm olunub yerli yerine vaz' olunub muktezâ-yı tardi ve levâzım-ı harbi yerine getürub tedbirlerinde bir kusûr komayub cihandârlığın hil'atın lebs idüp ve 'akl u hikmette Hak celle ve 'ale's-şâna 'amme nevâle hazretleri tevîz-i refik idüp hazîne fikrinde bir şeyi noksan görmeyüb her umûr-ı levâzîmesin kemâl-i mertebe ile müheyyâ ve ârâ-beste kılmıştır. El-hamdü lillâhi hamden kesîran 'alâ 'aklihî, bu misillü vezîr-i zîşân 'akl u dermeyân fikr-i zî-kıymet ve tedbîr-i bî-nazîr her mâder doğurmamıştır. Ve subh-i



sa'âdeti âfâk-ı kerâmetten cülû' eylemiştir. Bâreke 'ömrahû, kerâmet gölgesin saldı zemîne, îren râhat oldu sâyesine, ordu-yı mansûrelerin ve burc u bârûların ve 'asâkir-i zaferî'l-mücâhidîn sellemehümullâhü heft-i ser-su'bán misâli delil ve nehâr-ı küffâr-ı bedkârın donanmay-ı muğrikalarına muntazır olub cevânib-i erba'aya rev tutub dem çekerlerdi. Ve cümle 'asâkir-i İslâm 'Arab u 'uryân dediler ki üstâd-ı kârhâne-i kadîm her ahadın kapây-ı bekâsın 7/tarz-ı 'ademle muttarız etmiştir. Mi'mâr-ı ma'mûre-i cihân-ı mevcûdun bünyâd ve esâs-ı fenâ üzerine binâ örmüşdür ve bu fenânın 'ışından bize şehitlik hil'at-i cennettir deyûb Yâ Rabbenâ bu gazây-ı ekberin hasenâtına cümlemize müyesser eyle, ve menzil-i şühedâyâ eriştir, nî'metini müyesser eyle ve cennetü'l-me'vâlara derecemizi 'âlî eyle dest-i kûşâde-i dergâh-ı 'izzet olub küffâr-ı bed-kârın rahnedîdeleri müterakkib olub Hak celle ve 'alâ Hazretlerine hamd ü senâ eylediler. Ol küffâr-ı hâk-sârın donanmay-ı mağrûkaları hangi sâ'at-i meymûnede gelir ki ol dem-i la'lini şürb idüb kalb-i 'atşânımız teskîn olsa gerektir, ve a'dây-ı düşmandan intikâm alsak gerektir dîrler idi, ve kemer kasd-ı küffârı meyân canlarına şöyle bend itmişlerdir ki dâire-i şefkat ve merhametten bizâr merhale taşra gitmişlerdir. La'netullâhî 'ale'l-kâfirin. Ol küffâr-ı la'în hangi evkât-ı hucestede pençe-i minkârımıza giriftâr olub bi-'avnullâhî Te'âlâ tekebbürlüğün ve tuğyanlığın şikest ve muzmahil idevüz ve cümle 'asâkir-i İslâm nusretin dideleri râh-ı küffâra müterakkib iken ol melâ'îni hazelehümullâhü hâksârın müheyâ olan donanma-yı mağrûkasına bilâd-ı menhûsaları limanından lengerlerin kal'ü ref' idüp bâdyânların kûşâd idüp düvel-i şûr-ı 'âlem bed-baht şûm-ı 'azîmet dâru'l-cihâd ve makâm-ı evliyâ ve's-sâlihine kasd-ı hizb idüp cumâde'l-ülânın guresinde yevmül-hamîs ve şehri Cezâyîrenin on sekizinci günü bir heybet-i hâl ile geldi ki deryânın yüzü ol hâle müncer oldu ki gûyâ bir sahrâda remed-i gûz fend-i 'azîm ihâta pây-ı tahtta rûy-ı zemînden eser zuhûr eylemeye, deryânın üzerinde ol donanmay-ı mağrûk küffârdan vech-i deryâ görünmez oldu, o küffâr-ı hâk-sârın 8/böyle tekebbürlük ve envâ-ı heybet ile kendü-yi kahramân-ı cihân bilürsîn ve benim kahramânıma kûhulbûrz tâkat ve mecâlde 'âciz ola deyûb geldiği dâru'l-cihâd ve lütce-i medârul-kutb Cezâyîrin mukâbelesine ki Tementus dâhil-i körfezine mukâbele-i vilâyete altı mil lâ-havfe ve bî-pervâ 'arza-i Cezâyîr'e lenger-endâz olub ejder bülend-i sefâyîn-i mağrûkaların bir dâire-i hivel çevirip bâkî sefâyîn mihmanlarını evsatına ahz idüp râket eyledi, ol küffâr-ı melâ'în bunu fehm eylemedi ki 'ömr-i tohumun hebâ-i fenâyâ gars eylemiştir. Sahîfe-i hikmet üzere kalem-i kudret ne yazmıştır, anı fehm eylemedi bu fikirden hâli oldular bir kimse bir emre şürû' kıla gerektir ki medhalin bildüğü gibi mahrecîn kezâlik bile ve her mühimmenin ağzında encâmına nazar idüp mikdâr-ı zarar ve nef'in mi'yâr-ı fikre itibâr ile temyiz kıla tâ kim renc-i beyhûde çekmeye ve tarîk-i teşebüsünde âhir-i nedâmet tulû' etmeye. Ve bir de budur ki kimin ki mürğ-ı hîmnet ve sûrh-i a'mâli ta'am ve kuvvettir. Zümre-i behâyimden mahsûb ve ma'dûddur. Görmez misin ki câyî bir para istihvâtle kânî olub bir lokma nân ile şâd olur, ammâ şîr-i 'âlî hemt-i berhüküşü şikâr itmişken infâk-ı bir sâd-ı şikâr-ı kebîr görse yedindeki şikârın

şükrün bilmeyüb ferâgat idüp gayri sayda kasd-ı tama'-ı hâm ile kendüyi dâm-ı girdâba giriftâr idüp sayyâd elinde helâk eyler, ol küffâr-ı hâksârın fikr-i şeyâtınlarına bu ka'de-i kadîmlerden bir şey zuhûr eylemedi ki 'arza-i dâru'l-cihâd Cezâyir'e hâm-ı tama' eyledik. Şâyed ki tamâ'ımız mukâbelesinde şikâf-ı 'arzu'l-Cezâyir'de vücûd-ı murdârlara kalır mı, yoksa selâmet bulur mu, bu fikirlerden bu'd oldular, ve taraf-ı İslâmiyede orduy-ı mansûrelerde ve vilâyet burcu ve bârûlarında ve cevâb-ı 9/erba'ada ve tophânelerde hâzır ve müheyâ olan 'asâkir-i nusret-şî'âr küffâr-ı hâksârı gördüklerinde lâ-yu'âd kurslar eylediler ki 'id-i ekber olmuştur. Hak sübhânehû ve Te'âlâ hazretlerine hamdü senâ ve şükür eylediler. Ve cümle-i ümmet-i Muhammed bu âyet-i kerîmeyi kırât eylediler, va'fû 'annâ vağfirle'nâ verhamnâ ente mevlânâ fensurnâ 'ale'l-kavmi'l-kâfirîn, ve dediler ki ol küffâr-ı melâ'inin ve düşman-ı dînin 'asâkir-i murdarları hazelehûmullâhü hangi vakit taşra ihrâc olur ki fi sebîlillâh-i Te'âlâ cenge mukâbil olub bâd-ı süyûfla bahr-ı demi harekete getürüb tûfâna müstağrak idüp intikâm ahz idevüz. İnşâallâhü Te'âlâ ve 'avnullâhi Te'âlâ dîrler idi, el-hâsıl ol küffâr-ı hâksâr hazelehûmullâh bu hâl üzere dâru'l-cihâd ve makâm-ı evliyâ-i Cezâyir'in mukâbelesinde meks ü ârâm eyledi, ol melâ'inler 'aynı gayret ile cevânib-i erba'aya nazar idüp mîzânıyla kıyâs iderdi, ve mahalle-i mansûrlarda ve burc u bârûlarda mevcûd olan 'asâkir-i İslâmî deryây-ı muhît gibi mevc ve temevvûc eylediğin ve tophânelerde topçuyân ve 'asâkir-i İslâmla ta'mîr gördükde küffâr-ı müşrike-i bedbâht-kâr meş'ûm melâ'inin fikr-i murdârları lücce-i endîşeye gark olub kendülerin nihayet ve encâm-ı hâlleri yine müncir olsa gerektir. Bir 'azîm belâyı hâristana uğradıklarını fehm eylediklerinde ol küffâr-ı hâksâr öyle tefekkür eyledi ki o kimse ki kendi kuvvetine itimâd idüp bî-pâk ve bî-pervâ ola, lâ-cerem bu makûle kimesne kend ü kendüye tâbî' olanları mehmâlîğa ilkâ idüp tehevûr ana sebep-i helâk ola deyüb hürmen-i hayâtlarından nâ-ümid olub şu'le-i tuğyân tekebbür-i menhûseleri itfâ olub mütehayyır kaldılar ve fikr ü endîşe-i fâsîdeleri bu mertebeye yetiştî ki bizim cümlemiz dehân-ı tuğyân-ı ef'i ve yılanı 10/sinbâyı kendi yapımız ile dâhil olduk ve erlik oldur ki kendimizi şitây-ı şimşîrden sehl-i hâl ile yol bulavuz dedi. Eğer taşradaki cengâverlerimizi ve okçularımızı ve ceneral ve kumandan ceneralimiz sefine-i sîneleri bâd-ı süyûf tûfâniyle lücce-i hûna gark ve helâk olmaları emr-i mukarrerdir, dediler ammâ el-'âru eşeddü minen-nâr deyub kalb-i murdarları hızâne uğrayub kadide döndü, ve titremeğe başladı, merre zîde havfuhûm bu hâli bu mînvâl üzere müşâhede kıldılar. Rîşte-i ümidleri kat' oldu, ve lâkin elden gelir bir şey yoktur. Hemen kralımızın emrine tâbî' olub emr-i kral mûcibince hareket eylemek gerektir. Gâyet ile takayyüd itmek gerek. Tard-ı vilâyet içün âmâde ve müheyâ olan toplarımız ve sâir mühimmât âlâtlarımızı istihrâc idüp müstahak olanı yerli yerine vâz' idüp emr-i kralımız muktezâsınca hareket-i merdâne idevüz. Belki bu varta-i dûzah-ı belâdan tahlîs-i cân idevüz. Ve bunu dediler, tahlîs-i cân bulavuz çeh necât ya hedm ola şehri vücûdlar ya ola bir bâd, deyub ol küffâr-ı hâksâr-ı dâmen-i dermeyân idüp hallerin âmâde eylemeğe

şürû' idüp ve nice haller âmâde ve nice sandallar ki dört yüz elli geminin ikişer ve üçer sandalı olur cümle sandalları hâzır idüp ve salları üzerine topları sâir metris âletleri ki cânı minnet merbût olunmuş bî-hisâb cümle levâzım-ı mühimmâtın sandallara inzâl idûb ve 'asâkir-i menhûselerin nâzil idüp hâzır ve müheyyâ eyledi. Cumâde'l-ûlânın leyle-i 'aşare leyle's-sebtü nisfilleylden bed' idüp mühimmât ve levâzımın ve 'asâkir-i menhûselerin ve tâife-i şeyâtınların cümle taşraya istihrac idüp metrislerin ve çarh-ı feleklerin 11/metrislerine vaz' idüp firâr eylediler. Bin beş yüz metris binası eylemek için âsitâne 'asâkirinden gayri metrisleri leb-i deryâ olub ve metrisler verâsında deryâda firkateler ateş-şerâr sekiz 'aded cümle seng-i âteş şiddetleri İslâm üzerine ve bu firkateler sâir kûhi bülend. Sefâyınler tâ nehr-i harrâş nâm mahalden tâ Hamma nâm mahalle gelince her tophânenin mukâbilinde ikişer kûhi bülend-i sefine ta'yîn eyledi ki hem doğancılar ile tard îde ve hem orduy-ı mansûreler ile tard îde ve hem 'asâkir-i İslâmın Cezâyir'e rihlet ve Cezâyir'den orduy-ı mansûrelere rihlet îdecek tarîklerin kat' eylemek için mu'in olunub küffâr-ı hâksâr subh-i sâdik tulû'una kadar her umûrın hâzır ve müheyyâ idûb tulû'-ı âfitâba muntazır oldular. Gelelim taraf-ı İslâmdan kethüdây-ı mûkerrem hazretleri ve ağay-ı mûkerrem hazretleri ve mîr-i mûkerrem beğler 'asâkir-i nusret-şî'âr Allâhu yansuruhûm cümlesine rûy-i dahk ile ve 'izzet ile kemâl-i tekayyûd ile tenbîh olundu ki sakınub küffâr-ı melâ'ine kendünizi îzhâr ve âşikâr itmeyesiz ki ol müşrik-i laîn meydân-ı mû'rike bî-hâlî görüb tama'-ı hâmla fursat-ı ganîmettir deyûb leb-i deryâ metrisler mahrûkalarından üç beş yüz hatve mesâfe mufâratat ola ve meydan kıtâli tığlarına muvâfık vâsî' ve hâlî bulub yürüye. Bu hâl üzere 'asâkir-i İslâm sehelallâhû şügûlühûm ve hafazallâhû 'aleyhîm emrû telyine zâbitânı yerine getirüb küllü hadd oldukları mahal-i mevzîlerinde girân oldular. Ve dediler ki ol kimse ki eş-şöhretü âfetûn hâristânından havf etmeye müddet-i kalb ile de külli murâda vâsıl olur. Tâ kim. Turse-i şeb-i târ ârız-ı simin. Nehârdan târumâr olub gurre-i garrây-ı sabâh-ı dîdâr gibi âşikâre oldukda ol küffâr-ı hâksârın dîde-i murdârları 'âlem-nümâyı fark eyledikde cevânib-i erba'aya 12/kemâl-i 'aynı 'ibret ile nazar idüp Hammâ dağlarının üzerinde cem' olan 'Arab ve ve 'aryânî ve cemi' İslâmı gördükde kalb-i cîfelerine hûb-ı firavn dâhil olub ecsâm-ı murdârların ra'şe ve lertzân olub rişte-i belâya uğradıkların fehm eylediler ve dediler ki peşte-i kûhde cem' olan 'asâkir-i Cezâyir bizleri çâşnikîr-i hanzal süyûf itmelerine şüphemiz olmasın, dediler. Ol küffâr-ı hâksârın kibârları ki şeyâtınleri bir yere cem' olub dediler ki bizlere mevzî-ı muhâlifde meşakkat-ı firâvân ve belây-ı girândan gayri başımıza bir tulû' eyleyecek dav' u fer' yoktur, fevvâre-i dîdemizden âb-ı nedâmet-kesîr cârî olmadan bu teşyîl-i belây-ı girdâb girânın def'ine ve bu gâilenin ref'ine âteş şiddetinden gayri çâre ve tahlîs-i cân ider bu kadar duyub kat'-ı kelâm eylediler, ol küffâr-ı hâksâr kalb-i havf-i fir'avn ile ve ergutan bârûya getirüb berren ve bahren bir âteş-i nemrûdu ifşân eyledi ki Allâhümme Ahfaza's-Sâmi'un böyle âteşi dîde-i felek görmüş değildir, ve benî Âdem dahî sem' itmemiştir, ki berren ve bahren bir kerre de sekiz yüz top imhâ olunmuştur, ve orduy-ı mansûrelerin

üzerlerine deryâdan dört sefine hamîre-i belây-ı âsumânîler endâhte idüp beyne's-semâ ve'l-arz âteş-i sûzânla memlû olmuştur, ve kethüdây-ı mükerrerem hazretlerinin ve ağây-ı mükerrerem hazretlerinin otağlarını pâre pâre eylemiştir, ve 'asâkiri'l-mücâhidîn emr-i uslûb muktezâsınca bir şahıs mevzi'lerinden ref-î sır eylemeyub küffâr-ı hâksârın dîde-i menhûselerinden nîhân ve hafî oldular. Ol küffâr-ı melâ'îni'l-müşrikîn ve a'dây-ı dîn-i Muhammed hazelehümillâhü metrislerinden ref'u sır idüp cevânib-i erba'ayı tecessüs idüp ve meydân-ı mu'rikeyi hâlî gördükde girdâb-ı hayrette kalub fikr-i murdârına bu geldi kim, degildir ızhâr ne lâzımdır ibâret, ki 'ârif olana besdîr işâret, deyub **13**/tevâfuk eyledi. Ol küffâr-ı melâ'înin fikrine bu geldi ki bu meydân-ı hengâm-ı belâda bir sadmet-i tûfâna ilgâ olsak gerektir ki keştî-i vücûdlarımızdan eser kalmasa gerektir, dedi. Gelelim ki taraf-ı İslâma mîr-i mükerrerem Salih Beğ kethüdây-ı mükerrerem, ağây-ı mükerrerem huzûruna gelub âdâb ve erkân-ı devleti yerine getirüb du'â ve temennâ idüp kelâm eyledi ki, olur hikmetle hâsıl her dîl, olur hikmetle hal her emr-i müşkil, düşman serkeşi meydân-ı kîtâlden rücû' eylemez illâ nâz-ı bâz-ı şimşîrden gayri ile dedi, ve men yü'til-hikmete fekat ütiye hayran kesîrâ, lütf ü 'inâyet idik bu bâbda ta'accül eylemeniz sabr u ârâm, sibâs-ı minnet bendenizdir zîrâ hâzır ve müheyâ olan cem'iyet cümle bu mevzi-î celileye gelmiştir. İnşâallahürrahmânirrahîm 'asâkîr-i zaferu'l-mücâhidîn sellemellâhü ve cümle ile tevekkeltü 'alellâh küffâr-ı hâksâr düşman-ı dînin üzerine hücum idüp metris pâyelerin lâne-i 'usfûr gibi târ u mâr eylemek 'alellâhi Te'âlâ emr-i mukarrardır. Ve bir miktar mekes buyurmanız hayru â'lâdır, küllü hayrın olduğu ma'lûm-ı sa'âdetinizdir, deyub 'azîm du'â eyledi, demişlerdir ki, derecât-ı şerefe terakkî zahmet-i kesîr ile olur kethüdâ-yı 'âlî makâm ve ağây-ı zîşân tûli 'ömruhum bu râiden berî ma'kûl ve ahsen gördüler, ve tedbirlerin kavâ'id-ı sıdk u ihlâs üzere urdılar 'alellâhi Te'âlâ bu melâ'înin 'azâb-ı elîm ile ve şiddet-i süyûfla helâkleri emr-i mukarrardır didiler. Gelelim ki ol küffâr-ı hâksâr metris lânelerinden keyfe-müş re's-i murdârların ref' idüp cevânib-i erba'aya nazar eylediklerinde, görülür ki mîr-i hûr-ı mükerremin orduy-ı mansûresinden 'asâkîr-i zafer-i nusret vallahü yansuruhüm kırâat-ı feth-i şerîf ile sancakların kûşâd idüp mîr-i hûr-ı mükerrerem ma'an 'asâkîr-i nusret-şi'âr ile peşte kûhi bâb-ı cedîdden gülbân-ı Muhammedî ve sadây-ı tevhidî semâyâ **14**/'urûc iderek 'ankâ-i 'ukâb gibi feth-i cenâh idüp intikâm-ı düşman ahzîne gelürler, ol küffâr-ı la'în hazelehümillâhü bunları bu muhriket bu şecâ'at, bu heybet ile geldiklerini gördükde kalb-i murdarlarına şiddet-i renç dâhil olub ecsâm-ı murdârlarına 'azîm lerzet ahz idüp fikri şeyâtınleri bu menzile irdi ki bizlere bu mekân-ı muhâtaradan semt-i selâmet kalildir. Ve bu peşte-i kûhdan tuyûrlanır gibi bâl-i pervâz idüp gelürler bunların bu hareketleri ve bu cünbüşlerinden tulû' eyleyen budur ki nerm-i cümlemizi dârûy-ı süyûf ile lâ-ya'kıl idüp hırmen-i 'ömr-i fânimizi erzen gibi bâd-i hevâyâ vermenizde bir şek yoktur dediler. Allâhu zîde havfehüm ol küffârlar fikr ü endîşe içre ğats idüp dedi ki; bunlar bizi kendilerine nevâle-i muhtasar ve mahkûr gördüler, lâkin bunların gâile-i cû'ların et'îmetün-

nâr itmek gerektir deyub ol küffâr-ı bî-dîn ve melâ'ın yine bir âteş-i nemrûdu saçdı ki el-'iyâzû billâhi Te'âlâ dil ile takrîr ve kalem ile tahrîr olunmak imkânda değildir. Ve seng-i müdâfa'a hangi cebel ü kûha ilkâ olunduysa kûhi sengi cenâh-ı tuyûr gibi âsumâna tayr eylerdi. Ve humbara-i belây-ı âsumânî tarafından endahte idüp nihâb gibi şihâb gibi nâzil olurdu. Ve toplar ve hamîrelerin hısn-ı sadây-ı efsûnu cebel ve sahrâlara münşer olub kûh-i sahrâ ve çöllerin her tarafı bir gûne hey'et bağlamıştır. Ve demişlerdir ki her kimesne meydân-ı kıtâlde kemer gayreti meyânına hazm ide. Bu mahv ile 'asâkîr-i İslâm bu küffâr-ı la'înin târ-ı nemrûduna tahammül idüp sabr eylediler. Her kim rencü mihnete tahammül eyledi devlet ve nîmet murâda irdi dediler. Ve dediler ki seng-i girân rûy-i zemînden irtifâa meşakkat-ı firâvân gerektir. Ve endahte olan belây-ı âsumânî humbaraya ve şiddetûn-nâra ve humbara-i hevâyî misillü toplar derûnunda humbara-i sağîre endâhte olunur. Ve mîsketü'l-müdâfi' bârân ve matar **15**/nâzil oldu. 'Asâkîr-i nusretü'l-mücâhidîn bu ateşlerin cümlesine sabr idüp girân oldular. İnşâallâhürrahmânirrahîm ol küffâr-ı la'înin şehri vücûdlarından müş'ıl olan 'ömri kandillerin bâd-ı süyûf ile itfâ olmak mukarrardır, dediler. Ve ol küffâr-ı hâksârın mukâbelesinde kethüdây-ı mükerrem sıfât ve ağây-ı şecâ'at behrâm-ı süvâr esb-i ceyye ve cevşen heybetü'l-bedrü'z-zamân ol mevzı-ı celîlede 'asâkîr-i nusret şî'ârın önünde tevakkuf idüp sedd-i meydân-ı mu'âreke oldular. Allâhu yansuruhûm, ve dediler ki, çûn kader tîrûn ân kavs-i fezâ, siper olmaz âna meğer ki rızâ, tevekkeltü 'alellâh olalım şöyle bilelim ki dîvanhâne-i ezelde fermân-ı fezâ cîrbân ne bulmuş ola ve duhter kadar da rakam-ı ceffel-kalem müsbit ve muğrır olmuş ola deyub ve ol küffâr-ı bed-girdâr-ı la'în meydân-ı muhârebeyi bu gûne hâlî görüb endîşe-i bahr-i fikre gark olub dedi ki ey hâksâr-ı rûbe-i rûzigârı ben bilirim ki âba i'timâd ve havaya istinâd 'âciz değildir, demişlerdir ki bu 'ömre vüzûr-ı bâzûya inanma ve rûzgâra aldanma ve suya dayanma, bu meydân-ı mu'rikenin sâhibleri hangi cânibe teveccüh eylediler ki bu meydân-ı mu'rikeyi hâlî kodular. Bunların kasd u fikirleri ümmet-i mesîhâna ve tâife-i hıristiyâniya bir belây-ı teşyîl ve duzahları kurulmuştur ki bu meydân-ı muhârebeyi hâlî komuşlardır, dediler. Ve yine ol küffâr-ı bedbaht dediler ol kimse ki hâlet-i hayâtında bed-nâm düşman-ı kâm ola, nâm-ı cerîde-i ihyâda kitâbet değildir. Ol küffâr-ı hâksâr tabl-ı nefîrlerin mezheb-i fâsîdelerine görececek harbîlerin döğûb bandıraların metrîs nekbetlerinden ref' idüp yirmi bir bin 'asâkîr-i murdârlarıyla ve bin sekiz yüz garâta ki el humbarası endaht iderler. Ve her bir garâta 'asâkîr-i murdârlarının önünce ref-ı pâ idüp yürümeğe başladı. 'Asâkîr-i İslâm küffâr-ı **16**/hâksârın hareketin görünce dediler ki 'ibâd-ı sâdıklarına destgîr olub Hak celle ve 'alânın 'avn ü nusret ve 'inâyetiyle bu güne bu meydân-ı küffâr-ı la'înin lahm-i cîfelerin kâffe-i vuhûş ve tuyûr ve bu'ûş ve büyûr ve mâr ve sadpâye ve şîğâle ve rubâh-ı ziyâfet etmek gerektir. Ol küffâr-ı melâ'ın hazeerahümullâh yine berren ve bahren bir âteş-i şiddet dahî saçtı ki ma'âzallâh kürre-i 'âlem gök duman içinde kaldı ve 'asâkîr-i küffâr-ı la'în rûy-i zemîne yakın idüp ref-ı pâ eylemeğe mecâleri kat' olub ve bu menhûselerin ra'şâ-i lertzânı ahz idüp devha-i 'ömûrleri bâd-i hizâna

uğrayub hengâm-ı zemherîre ve kendilerinin tiğ-i sââm-ı vizâle giriftâr olduklarını fehm eylediler. Ve ol küffâr-ı hâksâr dediler ki her kimesne ki pâsure küşûr-ı ğayra olmak mukarrar vücûdu Hak sübhânehû ‘azze ve celle pâ-y-ı küffâr-ı dâme girdâba giriftâr eyledi. Elhamdü lillâhi hamden kesîran. Bu küffâr-ı hâksâra şerbet-i hanzal merâret-i şimşirden gayri devâ yeter değildir, dediler. Allâhü Te‘âlâ mu‘înimiz ola, âmîn. Ol küffâr-ı la‘în ayak ayak gelmeğe başladıkta ‘asâkir zafer-i nusret-i küffârın bu hareketin gördükde bir ferdin sabra liyâkatları kalmayub hücum eylemeğe hareket eylediklerinde zâbitân tûli ‘ömrühüm ‘asâkir-i zaferî’l-mücâhidinin hareket-i şecâ‘atlarını ve şîr-i merdâneliklerini görüb tesellî idüp Hak Sübhânehû ve Te‘âlâ bu hengâm-ı mukâtelede ol küffâr-ı la‘înin külle-i hâr-kilâbları kürre-i zemîne yeksân olmaları emri mukarrardır, dediler. Hazreti Hak Celle ve ‘alânın ‘avn ü ‘inâyetiyle tarrây-ı ‘ömürleri tayy olmaları garibdir. Ve metrisin şebân-ı penahları târûmâr olub hayyât-ı süyûf câme-i sürh piçmek mukarrerdir, dediler. İnşâallâhürrahmânirrahim, es-sabru miftâhul-harc dediler, ol küffâr-ı laîn bir mikdâr leb-i deryâdan müfârakat eyleye. Ol küffârın hûn-ı murdârları vechî’l-‘arza şitâ-i matar misilli revân 17/olmak mukarrardır. Bi-‘avnillâhi Te‘âlâ, ol küffâr dîn-i düşmanın ‘asâkir-i menhûselerinin önünde bin sekiz yüz garâatadır ki humbara-i dest-i endâhte iderler. Nâr-ı nemrûd-ı şedîd ile berren ve bahren İslâm üzerine yürüdü. Ol vakt ü sa‘at-i meymûnede zâbitân sellemehûmullâhü ‘asâkiri nusretullâhi zîde hayruhûm düstur olub pençe-i şîrâna ve kendi âver-i meydân-ı şecâ‘at ve sıfatu’l-mücâhidîn Allâhu yansuruhûm heft-i ser-şâ‘bân-ı mânendi gûyâ hâbeden ser-kaldırub kûşâd-ı çeşm eylediklerinde cümle-i gâzî serdengeçtiler dâğâyı ve kılınçlar yaya tevakkuf olub ve ‘alemdârlar ‘alemlerin ref‘ u set idüp yer yer sûre-i feth-i şerîfler kırâat olunub ve salât-ı şühedâ edâ olunub ve cümle ‘asâkir’l-mü’minîn tecdîd-i îmân ve istiğfâr eyleyub sultânü’l-enbiyâi ve tâc-ı asfîyâ resûlullâh sallallâhü Te‘âlâ ‘aleyhi ve selleme salavât-ı şerîfeler getirülüb Hak sübhânehû Te‘âlâ Hazretlerinin birliğine tevekkül olub gülbank ve tekbîr getirülüb Allâhü ekber ve Tevhîd sadâsı ‘arşu’r-rahmâna erişüb ‘asâkiri’l-mü’minîn tilâvet-i Rahmân eylediler. Fe li’llâhil-hamdü ve’l-minne, fallâhü hayrun hâfızâ. Ve hüve erhamürrahimîn, dediler. Ol vakit melâike-i seb‘u’s-semâvâti femmel-mü’minînden ihrâc olan kelime-i tevhîdi ve rahmeten li’l-‘âlemîn habîb-i ekrem ve resûl-i muhterem sallallâhü Te‘âlâ ‘aleyhi ve selleme olan salavât-ı şerîfeleri sem‘ idüp cümle sükkânü’s-semâi ve’l-‘arzı ümmet-i Muhammed’e du‘âlar idüp tekbir getirüb Yâ Rabbenâ bu kullar habîbinin sâdık ve hâs ümmetleridir ve onlara farz eylediğin gazâda cümlesini emr ü fermânına mutî‘ olub kendü lütfu kudretinle ‘atâ ve ihsân eylediğin rûh-‘azizlerini fi sebîlillâh fedâ ve kurbân etmişlerdir. Ya Rabbenâ rahmetinle ‘avn ü ‘inâyet ve nusretler ihsân eyle. Yâ Rabbenâ ve senin birliğine tasdik ve habîbine îmân getirüb sâdıkü’l-va‘d olan kullarını senin birliğini 18/tasdik eylemeyen müşrik kullarının üzerine gâlib eyle deyû du‘â eylediler. Ve sadây-ı gülbank tevhîd-i sem-î gûş-ı nisvâna ve sıbyâna ve şeyhâna dâhil olunca cümle teveccüh-i dergâh-ı ‘izzet olub re’slerin ‘uryân ve ciğerleri püryân ve destleri kûşâde Yâ

Rabbenâ hürmet-i evliyâ ve hürmet-i sulehâ ve hürmet-i ‘ulemâ ve hürmet-i enbiyâi ve’l-mürselîn ve hürmeti habîbin ve resûlün Yâ Rabbenâ cûd-ı feyz ü kereminle ümmet-i Muhammed’e nusretler ‘inâyet eyle deyû dîdelerinden nehr-i dâr-ı mev‘alar cârî olarak Hak Celle ve ‘alâya tazarru‘ ve niyâz eylediler. Hak Celle şânühû ve ‘amme nevâlühû velâ ilâhe ğayruhû sıbyânların ve şevâyih ve acâyizler ve cümle mü‘minîn ve’l-mü‘minât du‘âların müstecâb idüp ve mevzı-ı celilde hâzır olan melâiklerin tazarru‘ ve niyazların kabul idüp ehl-i İslâma ‘inâyet ve nusret-i kesîr ‘atâ ve ihsân eyledi. Elhamdü li’llâhi ve’l-minne, ve cümle ümmet-i Muhammed derûn-ı kalb ile bir ağızdan bâkıyât, sâlihât zikr eylediler. Sübhânellâhi ve’l-hamdü li’llâhi velâ ilâhe illallâh vallâhü ekber velâ havle velâ kuvvete illâ billâhi’l-‘aliyyi’l-‘azim, lâ ilâhe illallâh Muhammedün Resûlullâh, vemâ Muhammedün illâ resûl, ve âminü bimâ nezele alâ Muhammed, vekelâ billâhi şehîden Muhammedün Resûlullâh, deyub ol küffâr tâife-i şeyâtın-i melâ‘în hazelehünullâhü mukâbelesine sed olub tevakkuf eylediler, ve dediler ki, Yâ ilâhi kıl müyesser bize cennet-i a‘lâyı, şefî‘ kıl rûz-ı mahşerde sâhibi’l-hamd-i livâyı, ol melâ‘în-i bed-kâr ‘asâkir-i İslâm nusretin böyle hareket ve şecâ‘at ve heybet ve cesâretlerin ‘aynı ibret ile gördükde endişe-i muhîte düşüb fikr eyledi ki bizim cümlemiz bahr-i tahrîse gark tama‘ı hâmiyle bu varta-i süyûfa düşdük bu varta-i belâyı sâha-i süyûftan sâha-i selâmete vâsil olmamızda nice hıristiyanlar ‘ömr-i tahmîn kürre-i zemîne ğars itseler gerekür, dedi. Her kim ‘adüvvisin eyleye tahkîr, gör ben anıyla 19/eyleye tahzîr, bu fikir üzere melâ‘îni’l-müşrikîn tevakkuf eyleyüb muhayyer kaldı. Hazelehünullâhü ‘ale’l-müşrikîn ol küffâr-ı hâk-sâr böyle mütehayyir ve bî-mecâl gelür iken mîr-i mükerrem Sâlih Beğ kethüdây-ı ‘âlî-kader ve ağây-ı mükerrem kendi ma‘iyyetlerine gelub âdâb-ı devleti yerine getirüb ve sâr beğler kezâlik ve halife-i garb âdâb-ı sa‘âdeti yerine getirüb tevakkuf eylediler. Ve mîr-i mükerrem Sâlih Beğ ve mîr-i mükerrem Tatra beği ve halife-i garb ve cümle ‘asâkiri’l zaferu’l-mücâhidîn ve’l-muhzıru’l-makâm dest-i kûşâde idüp Hak Sübhânehû ve Te‘âlâ hazretlerine tazarru‘ ve niyâz eylediklerinden sonra Hazret-i Mehmed Paşa ve dâmellâhü ‘ömrâhü ve devletühü âmîn. Ve kethüdây-ı mükerrem ve ağây-ı mükerrem hazretlerine ve cümle ‘asâkir-i nusreti’l-mücâhidîne du‘â ve senâlar eyleyub ve ba‘dehü şehinşâh u ‘âlem-penâh halledellâhü hilâfetehü ilâ yevmi’l-kıyâm hazretlerine ve nusret-i devletlerine du‘â ve senâlar olunduktan sonra düstûr-ı taleb idüp dediler ki, Allâhü yansurunâ ve yansurukûm. Bu mevzû‘da hâzır olan cem‘iyyet-i cümeli meydân-ı muhârebeye sürmenin vaktidir. Ve cenân-ı dible gaflet tahmîn ğars etmeyelim. Tevekkeltü ‘alellâh ‘asâkir-i zaferlerin ardınca bugün bu meydân-ı şehâdette ve bu mahkeme-i cidâlde kâzî-i süfûy-ı Muhammedî bu meydânı bekler fî sebilillâhi te‘âlâ kesti-i vücûdumuz rahmete müstağrak idelim dost-ı hûrândan hedâyâ-i ni‘amı ve şarâb-ı kevseri nûş idüp derece-i firdevs-i ‘âlî bulalım, dediler. Ol mevzû‘u celilde ve ol meydân-ı kıtâl-i huçestede kethüdâyı mükerrem sıfât-ı bedrû’z-zamân ve ağây-ı mükerrem-i şecâ‘at süvâr olub şiddetü’n-nâr a‘dâya rû be rû sedd-i iskender oldular. Allâhü yansurukûm, ve ol eyyâm-ı meymûnede ricâlu’llâhü’l-ğaybü’l-

bâcîde olub ümmet-i Muhammed'in muştusunda olub emrullâhi Te'âlâ 'azze ve celle İslâma 'avn ü nusretlere ihsân eyledi. Düşman-ı hâksârın mukâbelesine geldiler. **20**/Nusret İslâma düşdü, ol vakit sa'ıdde sa'at müşter-i mübârek idi. Ol vakt-i mübârekde 'asâkir-i İslâma düstûr olub mîr-i mükerrerem Sâlih Beğ süvâr-ı esb ve mîr-i mükerrerem Tatra Beği ve halife-i ğarb cümlesi 'ankâ-i kâf gibi 'asâkir-i şî'ârın ve İslâm nusretin verâsınca ve sipâhiyân-ı zafer bir taraftan 'asâkir-i 'aryân ve 'arab bir cânibinden ol küffâr-ı la'înin mukâbelesinden darb-ı cemel olunub cümle 'asâkir-i İslâm ve ümmet-i Muhammed sağır ve kebir bir ağızdan, es-salâtü ve's-selâmü 'aleyke yâ rasûlallâh, es-salâtü ve's-selâmü 'aleyke yâ habîballâh, es-salâtü ve's-selâmü 'aleyke yâ sâhibi'l-livâi'l-hamd yâ sâhib's-şefâ'ati deyûb herkes sancakların ref' idüp gülbank-ı Muhammedî Allâhü ekber sadâsı seb'at's-semâya vâsıl olarak ol küffâr-ı hâksârın üzerine fi sebîlillâh mânend-i zâl-i zamân ve heybet kahramânı hücûm idüb berk-i hâtîf gibi küffâr-ı melâ'înin üzerine bir kat âteş-şerâr ve tophânelerden âteş ve seng-i müdâfa'alar remy olub ol tâife-i şeyâtîni 'aleyhimilla'neti ilâ yevmi'd-dîn şehâb-ı semâvi ile recm ve şerâre-i şihâb âteş-pâre vücûd-i mel'ânet-i âlûdeleri sûz-ı hâkser olduğı gibi el-mücâhidîn nusret-i İslâmın âteş-şerârları ve remy olunan serb-i simleri küffâr-ı la'îni şehâb-ı misl-i vücûd-ı murdarların harf u şûyi idüp hâkestere döndürdü. Elhamdü lillâh ol küffâr-ı la'îni 'asâkir-i şeyâtîne endachte olan âteşi ve topları görüb hayât-ı fânlerinden nâ-ümid olub tekbîr ve tevhîd sadâsından 'akl-ı küffâr kayb olub cümlesi medhûş olub mukâbele-i İslâma tevakkule mecalleri kat' oldu. Ol ordugâhda 'asâkir-i küffâr-ı la'îni bî-mecâl kalub 'asâkir zaferallâhü yansuruhüm küffâr-ı la'îni ile mülâkî olub küffâr-ı hâk-sâra öyle bir kılıç **21**/vurdular ki fi sebîlillâh melâike-i sipîhr seyrânların eyleyub tahsinler itmişlerdir, ve ol tavâyif-i merdûd hazelehümillâh. Süyûf-ı İslâma tâkat getirmeyub metrîs-i menhûselerine rucû-ı red idüp ol küffâr-ı hâksârın tekebbürlükleri berk-i şimşîr ile şikest olub şiddet-i nemrûdları nârları âteş-i tûğ ile itfâ olub istihlâs-ı firârlarında küffâr-ı bed-kârın ilerü gelen güzîde el humbaracıları kürre-i zemîne ser-nigûn olmuşlardır. Ol kâr-ı zârgâh-ı kıtâlde pençe-i küffâr-ı bed-kârın ecsâm-ı murdarları sühte olub üstûhvân-ı habeşîleri fevkaz-zemîn olub duhter-i hayatları tayy olub finnâri lezâ oldular. Şimşîr-i şiddet görüb nâ-ümid oldu la'îni, hûn-i ebdân tersâdan lâle-renk oldu zemîn. Ve nice gâziyân sebûksâr olanlar küffâr-ı hâksârın metrîs-i penâhîlerine dâhil olub melâ'înlerin kelle-i kilâbların ecsâmından cüdâ idüp pelk-i murdârından ref' idüp selâmete gelmişlerdir. Ve nice sipâhiyân nusret-i rahşların metrîs-i küffâra behrâm-dâr dâhil olub talân u târumâr etmişlerdir. Küffâr-ı hâksârın dîrest-i nizamları perişân tabl u nefîrleri ve bandıraları pây-ı İslâmda surh-ı hûne âlûde olub kaldı, rif'ate ferd ü kimesne dest urmadı, ol küffâr-ı bedbaht-ı şümun bir generali her serb gâziyân ile yek pâyî murdârı şikest olub serce-i rahşândan kürre-i zemîne ser-nigûn oldu. Hayyât-ı rûzigâr ol belîd-i la'îne bir hil'atünnâr bicdiği cem'iyet hürmen-i hayâtı cemre-i sefer ile harf olub cân-ı nekbetin nuzzâra irsâl eyledi, meseldir ki kanâ'at ehli olmayan dünyâda râhat bulmaz,



ferâğat kadrîn bilmeyen ‘âlemde ‘âkıbet bulmaz, ol mel‘ûn idi, ‘âkıbet fenâsın sevf ü sipâsında rahîş-î bahâ ile **22**/bey‘ eyledi, pençe-i rûzigâr giribânından tutup kürre-i ‘arza sergûn eyledi. Ve deryây-ı süyûf temevvûc idüp keşti-i vücûd-ı murdârın ğark eyledi. Elhamdü lillâhi‘l-‘aliyyi‘l-a‘lâ sübhâne‘l-kâdiru el-kudretü‘l-ekremü‘l-kerîm sübhâne‘l-celîlü‘l-‘azîm sübhâne‘l-hâdî men yeşâu sübhâne‘l-ğafûru‘r-Rahîm ilallâhi hamden kesîran ol küffâr-ı hâksârın ‘asâkir-i cem‘iyyet tavâif-i şeyâtîn-i la‘în bu hâli görüb remesîne kurd girmiş güsfendân gibi kendülerini tahlîs-i cân deyub metris cân-ı menhûsaların şaşırıp belây-ı girdâba uğradıklarını bilmeyub deryâdan kendilerini bahre ilkâ eyleyub ğark olabilir ve nice küffâr-ı la‘în berk-i süyûf ile rûy-i zemînde kalmağa başladılar, ve beynlerinde ‘azîm feryâd u nâle zuhûr eyledi ki hadden birden oldu. Elhamdü lillâhi‘l meliki‘l-mu‘în ve bu âyet-i kerîmeyi okuyub hamd ile bu âyet bizlere ‘azîm huccettir ki bu gazây-ı hasenâtı destimizde şikest olmaz ve her murâda ermeğe sebep olduğunu ve her matlûba ermeğe vesîle olmasından şek ve şüphe yoktur dediler, fekadis-temseke bi‘l-urveti‘l-vüskâ, sipâs-i minnet ve şükür ol gird-kâra ki böyle bir tekebbür sıfât-ı şeyâtîn-ı melâ‘îni dest-i şimşir-i İslâmda zelil ve makhûr ve münhezim eyledi, ve her cânibi şikest olub bî-mecâl kaldı. Her kimesne ki mukarrab-ı kûşûr-ı gayri ola, ‘azâb-ı elîm ve belây-ı girdâbdan hâli olmaz, demişler. Ol küffâr-ı hâksârın cenerali olan pelid-i la‘în şeytân-ı ‘asâkir murdârlarının çekilub kilablar gibi penç eylediklerin veya süyûfla çubâd-ı perîşân hâl olduklarını gördükde âteş-i gazab bünyâd-ı sabrın târumâr idûb meklûb-i sek gibi kâh kalkar kâh oturur ve pençesiyle rûyî hâkî hirâş idûb ve zemîne urub dedi ki bu fitneyi bize ve bârûn-ı şiddet ve bu âteş-i şiddet **23**/belâyı bezyâl kılandır, âfitâb-ı heft-i deryâ ile itfâ olmak muhâldir, ve dârât ve devlet-i İspanya’yı heder idüp harâb ve rüsvây eyledik. Ve bir tâc-ı vakâr sâhibi kralın çehre-i beyâzın kûsûf-ı âfitâb gibi siyah eyledik. Ve bu ol melâ‘în-i endîşeye ve ‘azîm fikre ğark oldu. Allâhû zîde meşfeteüm, ol ‘asâkir-i şeyâtînin niceleri seng-i müdâfi‘ ile tuyûr misillü beyne’s-semâil ‘arza pervâz eyledi. Ve niceleri serb-i gâziyân ile cerâd gibi hâk-i zemîne tahiyyât eylediler, ve ‘asâkir-i zaferu‘l-mücâhidînin Allâhû yansuruhüm âteş-i sinân tâbdârları hırmen-i hayât a‘dây-ı bed-girdârı bâde vermiştir, ve kâşe-i küffâr-ı füccâr taht-ı pâ olub dükle yek dirhem bey‘ olunmuştur. Elhamdü lillâhi ve‘l-minne ve kethüdây-ı mükerrem Sâlih Beğ ve mîr-i mükerrem Tatra Beği ve mükerrem halîfe-i garb ve ‘asâkir zafer-i nusret-i küffâr melâ‘înin üzerine ‘ankây-ı kâf gibi bâl açub cevelân idüp küffâr-ı hâksârı perîşân ve nâlân idüp ol bed-girdâr-ı la‘înlerin keşti-i vücûdları bahr-i mihnete ğark olub hasret-i fenâ oldular, ve nice hıznîr-i mel‘ânet hârın kilâblarını ecsâm-ı murdârlarından kat‘u cüdâ eylediler, ve rodaları remîl ile behrem-i şûd oldular. Ve bî-hâb-ı mecrûh küffâr kendülerin metris-i menhûsü penahlarına ilkâ eylediler, ve nice küffâr-ı melâ‘în mevzı-ı mu‘ârekde mukarrabü‘l-vech kalub harekete liyâkatları olmayub tu‘me-i şimşir-i gâziyân oldular. Elhamdü lillâhi Te‘âlâ destgîr ve mu‘înlerimiz olub bâkî küffâr münhezim ve hüsrân kalub dîde-i küffâra envâ-ı ‘âlâmetler zâhir olub hayât-ı fânîlerinden nâ-ümid oldular ve beynlerinde olan nâle ve figân beynessemâi

‘arza sed çekmiştir. Allâhü sübhânehû ve Te‘âlâ kendü kudret ve ‘inâyetiyle ol eyyâm-ı hengâm-ı mu‘ârekede cânib-i şafaktan hava **24**/müteğayyir olub nisf-ı kubbe-i sipihre gelince bir zulümât-ı esved ve zerîk u hamrâ ve gûnâ-gûn semâda kudretullâhi ğamâmlar ve ra‘d-ı şedîd ve berk ve sâikalar küffâr-ı şeyâtînler üzerine nâzil olub küffâr-ı la‘înler kendilerine kudretullâh nâzil heybet-i semâyı gördüklerinde şiddet-i süyûfdan bâkî mütefekkiyelerin zulümât-ı ğamâm-ı heybet-i sipihreden perişân eyleyüb ve kılıçlar bir taraftan küffâr-ı hâksârı silsile-i belâya giriftâr eyledi, ve zenbûr-i sebâset üzerlerine nâzil olub göz açtırmadı. Nasrun minallâhi ve fethun karîb. Ol küffâr-ı la‘înlerin şiddet-i tekebbürlükleri tâ zebâna şimşîr ile teskîn olub ve ecsâm-ı murdarları şâne-veş hurde olub ser-nügûn olmuşlardır. Elhamdü lillâhi'l-vehhâb sükkân-ı heftu's-semâi ve kürre-i zemîn üzere ihzâr olan melâikeler seyranların idüp fî sebîlillâh bu gazây-ı ekbere tahsîn ve ta‘accub idüb ‘azîm-i ferhunde-kâl olmuşlardır, hamden ve kesîran ol küffâr-ı hâksârların cerân-ı la‘îni ‘asâkîr-i murdârlarının bend-i giriftâr silsile-i tîğ olub perişân ve nâlân görub endîşe-i fikirde mütehayyir kalub ‘akl-ı fâsidesi buna erdi ki bîze sunulan dârûy-ı ecel def‘îne Bukrât-ı zamân ve calinus-ı devrân olsa bu hicrânın dermânında ‘âciz ve hayrân olub fikr-i ezeliyesi târumâr ola. Bizim üzerimize sâyebân olan ‘ankâ-i zulümât-ı süyûftan ne tarikle bir selâmet ve istihlâs-ı cân bulavuz, dedi. Yoksa sarsar-ı rûzigâr dıraht-ı ömrümüzü bu mekân-ı muhâlifte mecyûb-ı dendânından ihrâç olan muhâlemizi tınâz-ı harman gibi savurmak mukarrardır, dedi. Açılmaz bu didemiz nice gam efkâr-ile, düşmüşüz bir hâristâna ağlayam beğ zâr-ile, dedi. Havf-i şedîd ile cesed-i murdârların ‘aşere-i firâvân ahz idüp ‘akl-ı menhûsanın perişân eyledi, ol küffâr-ı şeyâtînin **25**/‘asâkîr-i nekbetleri böyle havf-i hareketîn ve perişân hâlin, murdarlarına nazar idüp levh-i pişânîlerinde kitâbet olan mevtlerin ba‘dühüm ‘âlâ ba‘d âşikâre gördüklerinde ve kendilerinin pençe-i sabbâ ve tîğ-i İslâmın minkârına şikâr oldukların fehm ü idrâk eylediklerinde cümle tavâif-i küffâr feryâd u figân idüp cevâb eylediler ki bizi bu sevf-i sebâset-i ecele dâhil eylediniz, biz bu metâ-‘ı ‘ömr-i fânimizi bu sevf-i süyûfda rahîs-i bahâ ile itmeyüz ve bizi bu girdâb-ı musîbet-i süyûfa nice giriftâr eylediniz ise bu varta-i cezâdan bir tarikle ‘ömr-i fânimiz bâd-i hevâ olmazdan mukaddem istihlâs-ı cânımıza bir tedbîr idüp bu bahr-i tûfân-ı süyûftan bir kenâr-ı selâmete irevüz biz canımızdan nâ-bedîd olduk. Maksûd-ı rücû‘umuza vâsıl olmayub bu mevzı-‘ı muhâtarada cümlemiz helâk olmak mukarrardır deyub tekrâr feryâd u ğaryü eylediler. Ve dediler ki bu mevzu‘da bu şiddet-i musîbet tîğ-i cezâ ile harman-ı ‘ömür tınaz misillü savrulub hayât-ı bâkîmizden dîde-i cihân eser görmeğe, ve eğer bizi bu varta-i belâyı teşmîrden halâs eylemezseniz destimizden âlât-ı harblerimizi remy idüp esîrlîği kabûl idüb tahlîs-i cân idevüz deyub kelâmın kat‘ eylediler. Ol küffâr-ı melâ‘în-i cenval-i ‘asâkîr cîfelerinden böyle kelâmı gûş idüp ‘akl-ı murdârın tâlân idüp rûy-i nekbetîn hâk-i mezellet sürüb hûnâbe-i hasreti fevvâre-î dîdesinden revân itdi, ve sarsar-ı hayret ve harmân-ı hirmen sabîr dâiresin savurub bâd-ı hirân içinde kaldı. Dedi ki sihâbî.

Bu ğamâm-ı ğumûm ve tûfân-ı zulumât-ı hümûmda kaldık. Ol sâika-i tîğ-i şiddet tâ başımız üzere yanıldı şimden gerû ne lâzımdır görelim deyub kaldı. Elhamdü lillâhi'l-ğaniyyi'l-hamîd ol hallâk-ı cihân ve rezzâk-ı âlem-i Hak Celle ve 'alâ şânihi 26/ve 'amme nevâlihî velâ ilâhe ğayruhû ümmet-i Muhammed'e kerem ü du'âda bulundular. Rahmet idüp nusretler ihsân eyledi böyle bir mağrûr ve mütekebbir düşman-ı dîn-i Muhammed olan müşrikîn hazelehümillâhü kavî düşmanı habîb-i ekrem sallallâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellemîn âb-ı rüyî hürmetine müşriklerin başına dünyâyı tenk idüp cem'iyet ve tedbîrlerin perişân ve talân idüp a'dây-ı dîn olan Cezâyir'in taht-ı şiddet-i süyûfta hazelân ve helâket idüp makhûr ve münhezîm idüp ta'âm-ı ka'r-ı deryâ eyledi, ve Muhammed'e 'inâyet-i kesîr idüp kudret ve 'azâmetiyle envâ'î yüz aklıkları verip derûn-ı cihân-ı nümâda ve kubbe-i hazrâda bu gazây-ı ekberîn hasenât ve derece-i sevâb-ı 'aliyyesini ve şühedâ ve ve'l-mücâhidîn kullarına 'atâ eylediği rahmetini ve firdevs-i a'lâda verilen ni'met-i firâvânların ehl-i heftis-semâya münteşîr eyledi. Ve mü'min-i sâdık vahdehû lâ şerîke leh olub fi sebîlillâhi Te'âlâ canıyla başlarını fedâ eyleyen 'ibâdına derece-i âlîlerin cümleye ızhâr eyledi, kürr-e zemînde memleket-i İslâmiyeye münteşîr idüp sem'-i ğuşen iden mü'minîn ve'l-mü'minât ve 'ulemâ ve sulehâ cümlelerin hayır duâlarına sebep kıldı. Elhamdü lillâhi Rabbil-âlemîn ve tershâne-i 'âmira kethüdâsı mükerrrem ve sıfât-ı behrâm Seyyid Hasan, Allah zîde şecâ'atahû fi sebîlillâhi Te'âlâ gayret-i dîn-i Muhammed-i İslâmı bende-meyân idüp çâr-ğuşet humbara ve semâniye fırkata ile kendüsi dahî donanmış filikaya girüb cümlelerin pişterine düşüb küffâr-ı hâksârın kühî bülend sefâyînle beğ tahtına dâhil olub belây-ı âsumânı humbaralarında endahte idüp ve karadan tophânelerden remy olunân müdâfâ'alar ve tophânelerin mukâbilinde olan ğuh-ı bülend-i sefâyînlerine remy olan küre-i müdâfi' ol sefâyînlerin vergilerin ve sertâbların ve armasın tuyûr-ı ebâbil gibi beyne's-semâi'l-'arza tayarân eyledi. Sefâyîn-i 27/ma'rûkaların yemîn ve yesârî kuş kafesi misli olub derûnlarında mürd olan kefer-e-i habîslerin hesâbı hadden bîrûndur ol sefâyînler ol hâle müncer oldular ki demdân-ı minşârdan ihrâc olan muhâbele dönmüştür ve tersâne kethüdâsı tûle 'ömrehû ve zîdellâhü şânühû ol hadden küffâr-ı hâksâre humbara-i belây-ı semânîler endahte eylemişlerdir ki şihâb-ı semâ gibi küffâr-ı melâ'înin üzerine nâzil olub ve nice küffârların 'ömrü defterin tayy eyleyüb cân kilâblarını lezâba irsâl eylemiştir. Elhamdü lillâhi 'alâ dîni'l-İslâm ve 'alâ tevfiği'l-îmân ol kimesne kendi kuvvetine i'timâd idüb bî-pâk ola, lâ-cerem bu makûle kimesne nefsinin mehâlike ilkâ etmiş olur. Ol küffâr-ı hâksârın 'asâkir-i la'îni berren ve bahren taşta tutulmuş kalb-i meklûbe dönüb harman-ı 'ömürleri müslihây-ı şimşîr ile rikkat olmuştur, ol melâ'în-i hazelehümillâhü südde-i a'dâ heybet-i düşman ve serkeşân düşmanların necâğı re'si olan lîman burçlarına aynı 'ibret ile nazar eyleyüb gördükde heft-i ser-su'bân-ı ter gibi çeker ve üzerinde olan 'asâkir-i İslâmı gördükde küffâr-ı bî-dînin tedbîr ve fikr-i cem'iyeti külliyyet ile perişân ve talân olub her bir ceyi öyle heybet ile gördü ki dehanların if'ây-ı ter gibi feth eylemişlerdir. Ol küffâr-ı hâksâr-ı şeyâtîn bu keyfiyet-i hâl ile burçları teferruc

eyledikde kalb-i murdârlarına havf ve cemre-i cahîm nâzil olub vilâyete mukarrab olmakla cesâret ve mecâli olmadı. Endiše-i zindân-ı ‘ukûbette şîkeste-i hâl-i zârdır kaldı. Allâhü zîde havfehüm ve meşakkatahüm, âmîn. Ol küffâr-ı hâksârın heybet-i İslâmdan tâkatı tân olub tarîk-i bahâne fi’l-cümle mecâli kalmayûb dedi ki biz bu bend-i belâda yâbeste kalırsak hâlimiz nice olsa gerektir, deyub âh u zâr eyledi, çün küffâr-ı hâksâr **28**/bu uslûb üzere beş buçuk sa’at cenge tevakkuf olub ba’dehû tevakkufa mecâli kat’ olub ‘asâkir-i menhûselerinden irtikâb-ı esîrlîği sem-‘î gûş eyledikde bahr-i ğussâya daldı ve ğavvâs-ı ‘aklını ‘ummân-ı fikre saldı. Ve külbe-i hüzün içinde kaldı. Elhamdü lillâhi ve’l-minne, fursat-ı intikâm, düşman-ı dîn terk olunmayıp hil’at-i helâki düşmanın kaddine göre giderdiler ‘alâ külli vecchin hîle-i bed-kâr-ı a’dâdan gaflet olunmadı. Bu misillü gazâyı kîri çeşm-i felek görmemiştir, belî sâbıkda çok oldu nice halâlûş-ı ğazâ, biziz ol mûr-i za’îf ol siyah kıldır a’dâ, el-hamdü lillâhi hamden kesîrâ, bu Cezâyir kullarına vâcib oldu her du’â, serlerin Allah için kıldılar cümle fedâ, sükkân-ı heftîs-semâi dürdi zeminde vuhûş-u buhûş tuyûr-u tayrâna teferrûc eyleyub nusret ü ‘inâyet ğird-kâra hamd ü senâ ve şükr-i bî-şümâr etmişlerdir, pâdişâhım himmetinle söylenur her şânımız, bî-dîn-i düşmana yoktur hiç bizim imânımız, bi-hamdillâh ‘atâ kıldı nusreti perverdigâr, tîğ-i şiddetle bozuldu dîn-i dûşman-ı hâksâr, himmet-i şehinşâh ile ve ‘avn-i hüdâ ile kahr-ı felek, küffâr-ı la’în-i şeyâtînin rik’a-i vücûd-ı murdârlarına bilâ-tahmîn gars idüp ve âb-ı şimşîr ile iskâ idüp helâk eyledi, ve şikâfil-arzda bahçe kenarlarında yebğâhüm keyfe mevâtî’-kelb ve nehr-i bilâ-feyz ve temevvûc idüp vücûd-ı murdârların gark idüp ka’rında kaldılar, Allâhü Sübhânehû ve Te’âlânın lütf u ‘inâyetiyle ve hürmet-i habîbi ‘ale’l-Mustafa sallallâhü Te’âlâ ‘aleyhi ve sellem nusreti erzân kılub ihsân eyledi. Ol küffâr-ı hâksâr-ı ‘asâkir menhûsaları berk-i süyûf ile mânend-i melâh-ı hıref olub lâşe-i murdârları leb-i deryâda fevkar-reml ser-nigûn olub cerdire döndüler, Hak Sübhânehu ve Te’âlâ İslâmı ‘azîm ferhunde-kâl eyledi. ‘Asâkîri’l-mücâhidîn en-nusretü zâde’llâhü **29**/hayrahüm. Küffâr-ı hâksâr-ı’l-müşrikîn le‘anehümüllâhü kelle-i kilâblarını bölüklerinden resk idüp ğâzîlerin destanlarında ikişer üçer dâru’l-‘izzette getirub kerem-i mîs-i mîrâna nâil oldular, ve kimîn-i kethüdây-ı mükerrerrem zâdallâhü ‘ömrâhû hazretlerine ve kimîn-i ağây-ı mükerrerrem tûle ‘ömrâhû hazretlerine getirub otağlarının önlerine küffârın kelle-i kilâblarını burçlar gibi binâ eylediler, sa’âdetlü kethüdây-ı mükerrerrem ve ağây-ı mükerrerrem kelle getiren ğâzîyâna kemâl-i ‘izzet ve ‘azîm hürmetler idüp bahşîşler ‘atâ olunub mesrûr-ı handân oldular. Ve kimîn-i mekremetlü tersâne kethüdâsına götürub bahşîşler ‘atâ idüp ferâh eylemiştir, ve hazreti Mehmed Paşa edâmellâhü ‘ömrâhû ve devletehû ilâ yevmi’l-kıyâm kelle getiren ğâzîlere kesîr ‘izzet ve rif’at ile bahşîşler ‘atâ ve ihsân firâvân eylemiştir. Bu kelle bahşîşlerinden sâir ‘asâkir zaferi’l-mücâhidîne ‘alâ seviyyen kemâl-i sürûr ile bahşîşler ve ikrâmlar olunmuştur. Elhamdü lillâh ve sadaka-i şehinşâhi halledallâhü hilâfetehû ilâ yevmi’d-dîn. Cümle ‘asâkir-i nusret-şî’âra yedişer akçe terakkiler ‘atâ ve ihsân olunmuştur, ve celb-i haberden

mümkün olanı derî' etmediler, ve cümle ahâli vilâyet ve memleket-i mü'minîn ve'l-mü'minât ve's-şebbâh ve's-sıbyân ve'l-'acâyiz cümle mesrûr ve şâdân u handân olub lâ-yu'âd küsfendân-ı kurbân olub sad-hezâr şükür ile ümmet-i Muhammed 'id-i ekber eylediler. Elhamdü lillâhi'l-meliki'l-ğaniy ve hazreti Mehmed Paşa ve dâmelâhü 'ömrahü ve devletehü bu kesir hayır ile sa'y-i belîği rûz-ı rûşen gibi 'âleme ızhâr olmuştur. Ol küffâr-ı bedbaht şûm-ı cezâl-ı mel'ûn hazelehümüllâhü 'asâkîr kilâbların metris-i menhûselerine tedbir idüp pûşide eyledi. 'Asâkîr-i İslâmın meydân-ı mu'âreke eyledikleri merd-i şîrâneliklerini ve şecâ'at-i behrâm hareketlerin gördükde kendü 'asâkîr-i murdârlarının hâlini tefekkür idüp hemen öyle fehm eyledi ki **30**/dehân-ı rûbâhdan tahlîs-i cân eylemiş mâkiyân misilli târumâr olduğunu gördükte engüşt-i küffâr-ı dendân arasında kalûb fikr ü tedbîrin telef idüp kendi kendiye tefekkür eyledi ki bizim bu hâlimiz gâyet 'aks-i hâldir, ve bizler bend-i belâda yâbeste kaldık ve dedi ki eğer bu şeb-i belâda bu leb-i deryâda kalmak muktezây-ı 'akla muhâliftir, ve mevzı-ı mühlîkedir ve eğer hîle-i nefis göstermezsek şîşe-i nâmus kadîm-i zemîn-i mezellete uravuz. Ve tâife-i Hıristiyâni Cezâyir'in pençe-i minkârından bir dürlü tarikle istihlâs-ı cân-ı necâta imkân yoktur. Ve cümle bahr-i deme gark olub helâk olmamız mukarrardır, dedi. Hemen ol küffâr hazelehümüllâhü fikr idüp dedi ki her kârın timârını muktezây-ı makâma göre itmâma yetiştirmekür, dedi. Donanmay-ı mağrûkalarını üzerine hâkim olan cenerale der-'akab kağıd tahrîr idüp keyfiyet-i hâli ve kendilerinin giriftâr-ı teşyîl-i şîmşîr olub ankây-ı kâf-ı Cezâyir'in pençe-i minkârına şîkâr olub istihlâs-ı cân olmalarından nâ-ümid olduklarını i'lâm eyledi. Ve encâm-ı keyfiyetleri yine müncer olsa gerektir, beyân eyledi. Ve dedi ki ne bana tekellüm-i kudret müyesserdir ve ne sana ismâ'a takat mutasavverdir dedi. Ol la'înin kânûn-ı derûnunda nâr-ı süyûf şiddet bulub dedi ki; eğer bu gece bu muhâlife leb-i deryâda sabah idersek keştî-i hayâtımız tûfân-ı bahrden gark olmak mukarrardır. Zîrâ seylâb-ı tûğ-i ğadâb ile harâb olduk, ve çerâğ-ı 'ömürümüzü bâd-i helâkle söndürdük. Bir endîşe edelim ki onun sebebiyle hicrânımıza bir merhem erişe dedi. Zîrâ cümlemizin pâyi şebîke-i sayyâd-ı şîmşîre dâhil olduk dedi. Ol küffâr-ı la'în bedkâr tama-ı hâmiyle ve cihet-i tâmmiyle sayd-ı Cezâyir için kemer-i kasd-ı meyânına kuşanmış iken ol Hazreti Hüda celle celâlühü ol küffâr-ı hâksârı tekebbürlüğüne göre hâk-i zemîne yeksân eyledi. Elhamdü lillâhil-ğaniyyil-a'lâ, **31**/ol küffâr-ı la'înlerin devha-i ömürleri reh-i kazâ ile biçilmiştir. Ol mağrûk donanmay-ı menhûslarının cenerali bu keyfiyet-i hâli sem-ı gûş eyledikde cân-ı murdârı başına sıçrayıp 'akl-i şeytâniyesi zâyî' olub hemen der-'akab sefâyinlerine haber irsâl idüp cümlenin müstedilleri cem' olub hâzır ve müheyâyâ eylediler, delîl-i zullâma muntazır oldular. Ol kâfir-i la'în dedi ki şöyle bil ki cereyân-ı fermân-ı kazâda dânyâ-ı kâmil-i nâdân-ı câhil ile yeksândır emr-i kazâyı kuvvet-i bâzürde eylemek muhaldir, ezelde her ne yazdı dest-i takdir, olunmaz bir nokta tağyîr olacak nesne olur dâd u bîdâd, gerek gönlünü ğamkîn tut gerek şâd, derilse bir araya cümle 'âlem, içinden idemez bir harfini kem, ve lâkin kelâm-ı tekebbür ile tevakkuf idüp huzûr-ı kralda Cezâyir benim mukâbilimde kutûr-ı sabahdır,

deyub lâf u güzâf idenin hâli budur, tekebbürlük helâk-ı fikirdir dedi, eczây-ı endişe ve merhem-i fikir bu cerâhata aslâ fâide vermez hemen bâkî tâife-i Hıristiyânî tâife-i İslâmın pençe-i şîr-i minkârından istihlâs eylemektir deyub cümle sandallarına ‘âkil adamlar koyub tavsiye eyledi ki hemen ‘asâkir-i Hıristiyanları bir selâmet ile tahlîs ideler bâkî mihmandan tama’ olunmaya dedi. Ol küffâr-ı bed-kâr ve bedbaht yerde olan ceneral ‘asker kaputanların ve okçuların bir yere encümen idüp tenbih ve tavsiye eyledi ki bu şeb-i zullâm-i halde metrislerinizde tevakkuf pâ-olub zâbitâneleriniz destinizde ve destiniz âteş-i zinde olub sakınub âteş-i şedîdi terk eylemesiz. Şâyet ki İslâm ‘askerî fırsat bulub gâfilen hücum idüp metris-penâhlarımız lâne-i mûr gibi heder idüp cümlemizi perişân eylemek mukarrardır, dedi, ve leb-i deryâdan ka’r-ı deryâya ilkâ ideler, deyub bu tavsiyet ile cümle **32/**‘asâkir-i meş’umları metris menhûselerinde tevakkuf eylediler. Garb-ı şeb libâs-ı ‘Abbâsî giyub perde-i zullâmı tâk-ı sipîhr minâkâm önüne çekti. Ol küffâr-ı bed-kârın zamîri buna verdiği fırsat ganîmettir, neye tevakkuf etmeli, dâmen-i fırsatı küşâd-ı dest eylemek külli hamâkattır, zîra bu mahal-i mevzu’ te’hir eylemek hedm ü helâke muntazır olmaktır. Zirâ bir cümle ile nicemizi pâ-yı mürdâne filde helâk olmuş mûr gibi helâk eylediler, ve eğer bir hamle dahî iderlerdi, cümle tâife-i mesîhânı pâymâl idüb âğuşte-i hûn u hâk olmak mukarrar idi. Nice Hıristiyânlar pâ-yı eşterde helâk oldular. Ve eğer bu muhâlif mevzû’da kalıp sabah olursa yine bizler dahî cemel ile hâk-i zemîne ser-nigûn ve dem-i la’limizi eşrib etmeleri meçhûl değildir, dedi. Ve zûm-i fâsidelerine münâsib dediler ki, İslâmiyyûn tâife-i mesîhânın ve hıristiyânların hûn-ı la’llerini kendilerine istihlâl görmüşlerdir, ammâ bizim şer-’i mürûvvetimizde haramdır bizde haram olanı onlar mubah ve helâl bilmişlerdir. Pes bî-tevakkuf bu menzîl-i muhâtaradan bir sa’at mukaddem raht itmek gerektir. Ve eğer bu mevzû’ meks olunursa tekrâr tûğ-i musîbete mübtelâ olmaktan gayri tarîk yoktur, ve bu mahalde ikâmet-i kesîr hilâfet-i muktezây-ı re’yi sâhiptir dedi, tâ ‘asâkirimizi bu menzîl-i muhâtara-i muhâliften bir tarîk-i hîle ile ref’ idüp fetânetleri olmadan dehân-ı sübândan tahlîs-i cân idevûz, dedi. Bir kimse ki ‘arza-i hâristâna uğraya ana kazâdan emân müyesser olmaya, dediler. Ol küffâr-ı bed-kârın hâli diğer günü yine müncer olduğun ve dâire-i meşakkatte zikr-i hâl olub girdâb-ı feza’ a giriftâr ve re’y ve tedbirleri külli perişân olub bahr-i medîdede gark olduğun taraf-ı İslâmın kemâl-i fetâneti olmadı. Anın için ki bir düşman-ı hiyânet bir küşûr-ı gayra pâ sürse bu mezkûr mühimmât ve âlât ile **33/**aslâ bir ‘akıl ve fikir mutasavver eylemez ki ol ‘adüvviy-i ekber dîni Muhammed nısf-ı harâb-ı memleketin ve donanma-yı mağrûkaları külli sefineleri kûh-i bülend-i peyker-i ejder korsan dâiresinde olan müzeyyen ki sedd-i iskender gibi ve nice top ve humbaralar cümle İslâm üzerine sü’bân misillü dehânın küşâd eylemişken mühendis-nümâ olsa küffâr-ı hâksârın rücû-’ı red idüp firâr-ı bahr-i endişesinde mutasavver eylemez ‘asâkir-i İslâm dahî ol melâ’înin bu merteye kendüye dünya zîk olduğundan fetânetleri olmayub mîr-i mükerrem Sâlih Beğ ve mîr-i mükerrem Tatra beği ve mükerrem

halife-i garb ve sancak ağaları cümle sa'âdetli mekremetlü kethüdây-ı mükerrerem ve mürüvvetlü ağây-ı mükerrerem huzûrlarına cem' olub âdâb-ı devlet ve sa'âdeti yerine getirüb şehinşâh-ı 'âlem-penâh hazretlerine du'â-i kesîr idüb ba'dehû Hazret-i Mehmed Paşa ve dâme 'ömr ü devletehû du'âlar olunub kelâm u nutuk eylediler ki bu küffâr-ı la'înin bir çâre ile pâ-yı menhûseleri firâr-ı cadde istikâmetine irmek ve bir hîle ile dîde-i ümidleri çehre-i murâdî görünmek muhaldîr dediler. İnşâallâhü Te'âlâ ve nusret-i kibriyâ hâzelleylü küffâr-ı la'înin cânib-i sâlisîn şattul bahirden ahz idüp merbût ve müstahkem idüp tevekkeltü 'alellâh vakt-i subh u sâdikda 'asânullâhü'l-hayr cümle 'asâkir zafer-i nusret ile ma'an 'arab ve 'aryân ve kabâil bir hamle-i 'azîm ve bir halâlûş-ı kebir dahî idevüz ve hüve 'alâ külli şey'in kadîr bi-'avnillâhi Te'âlâ 'azze ve celle metrîs ve 'âşiyân-ı penahların 'alâ himmeti evliyâi ve's-sâlihîn ve himmet-i halife-i zıllullâhi halledallâhü hilâfetehû ilâ yevmi'l-kıyâmı ve'l-cevâb du'ây-ı hayırları berekâtıyla dıraht-ı vücûd-ı murdârların minşâr-ı süyûfla cümle ağsânların kat' idüp harfünâr idüp pâ-yı rehne bihûş idüb kemend-i şimşîr ile cerri ka'r-ı deryây-ı 'azâb olmaları innallâhe 'alâ külli şey'in kadîr 'âlem-i şehâdetten 'âlem-i gayba **34**/mertebe-i 'âlî ile gitmemize Allâhü yessir lenâ deyüb Fâtiha eylediler bu tedbîri cümle zâbitân ve ağây-ı serdengeçtiler ve ağây-ı ve'l-kılıçlar ve 'asâkir-i nusret savâb-ı 'azîm görüb cümlenin ittifâkıyla ol ma'den-i fikir ve sandûka-i 'akıl ve sâhib'r-re'y ve't-tedbîr Hazreti Mehmed Paşa devâmullâhü saltanâtehû ve nusretehû 'lâm olunub ol evliyâ makâmı ve'l-kutubu'l-medâr bu ittifâkı ma'kul görüb dest-i küşâda dergâh-ı 'izzet olub taleb-i nusret-i İslâm oldular. 'Asâkiri zaferu'l-mücâhidîn öyle 'ahd ü misâk eylediler ki sînelerimiz fî sebîlillâhi Te'âlâ sad-pâre olunca düşman-ı dinden hazelehümullâhu red çevirmek muhaldîr. İnşâallâhü 'ale's-sabâhi'l-hayr mevzu-ı mu'rikeyi şa'sa-i tûğ ile zulümât-ı pâ-yı küffârdan bir nûr u ziyâ idevüz ve kaftân-ı hayâtların endâze-i şimşîr ile keyl idevüz ki seb-î semâvâtta seyrânımız eyleyub onlar dahî bizimle tevhid idüp ümmet-i Muhammed'in nusretine du'â ideler dediler gelelim ki ol küffâr-ı la'în ve tâife-i şeyâtûn hazelehümullâhü ol şeb-i zullâmda metrîs-i menhûsalarından top ve zâbitâna ve sâir fennûn-nâr 'akla gelmez hadden bi-kıyâsın ateşler gösterdi. Bu cümle-i İslâmî'l-mücâhidîn havfîyle cân-ı murdârları ra'saya düşüp varak-ı hazân gibi leb-i deryâda tevakkuf-pâ oldular, ve dâniş-i şerârları itfâ olmadı. Havf-ı hücum-ı İslâmdan envâ-ı fişenkler endâhte iderdi. Cür'a-i dest-i sitemkâr-ı felekden nûş iden dâimâ oldu, mest bu dünya bir yerdir ki nice şîr-i murdârları kemend-i mihnet-i gaflete ser-nîgûn itmişdir. Zirâ bu cerâhat mühim gaflet ile mülâyemet bulmaz deyub sefâyîn-i mağrûkelerinden ve firkatlarından öyle âteş-i nemrûdu saçtığına âsumân anlamıştır. 'Âlem-i fenâ zulmetü'l-leyl ve sadây-ı müdâfî' ve sefâyîn-i humbara belây-ı âsumânîler endâhte iderdi, ol küffâr-ı tâife-i şeyâtûnin la'netullâhi 'alel-müşrikîn 'asâkir-i menhûsalarının sakf-ı dimâğında lezzet-i süyûfdan eser olmakla **35**/dâniş-i metrislerin kat' eylemeyub havflerinden mecalleri kalmayub tahlis-i cânları için beynlerinde 'azîm zâhir olub sadâları 'ubûka serçekti. Bizim cümlemiz kânûn-ı süyûfta pürân olduk, meâbına deyû âh u figân eylediler. Ol 'asâkir-i küffâr

silahların remy zemîn idüp taraf-ı İslâma teveccüh eylediler ve ceneral ve okçuyalları ‘asâkir-i murdârlarından bu kelâm-ı sem-‘î gûş idûb bu hareket muhâlifî fehm eyledikde ‘aklı başından gidub deryâda olan fırkatalara işâret olunub ateşleriniz kat’ olunmaya. Ve lâkin iktizâ-yı ‘âlem-i zullâmü’l-leyl olmakla ve birde bu ki fırkataların ve sefâyinlerin şiddet-i nârı sebebiyle ‘asâkir-i küffâr-ı cesâret idüp ve selâmet bulmadılar, ve tahlîs-i cân idemediler ve birde budur ki Hazret-i Mehmed Paşa nasarahullâhü ilâ yevmi’l-inkirâzı’z-zamân emr-i celîlî’ş-şânları sâdir oldu ki zinhâr hengâm-ı pür-hâşda firûzende esîr olunmaya, hemen ‘âlâ kaderi’t-tâka ve ‘avnüllâhi Te‘âlâ kelle-i kilâbların getürmek meydân-ı kârzâr-ı gâhda küffâr-ı la‘în gördüler ki gâzîlerin destine giriftâr olan hayât-ı fânîlerinden ve selâmet-i istihlâs-ı cân oldukları ecilden selâmetliklerin tasdîk edemediler. Zikr-i ‘asâkir-i küffâr taraf-ı İslâmiyeye gelüb canların tahlîs ideceklerin fehm ü tasdîk ideler idi. Cânîb-i küffârda bir şahıs kalmayub taraf-ı İslâma gelirdi. Hayrihî ve şerrihî minallâhi Te‘âlâ ve eğer küffâr-ı hâksâr mü’minlerin keyfiyet-i hallerin fehm idelerdi. Kendülerine ‘azîm-i selâmet olurdu ve lâkin fehmleri değildir ki kalb-i mü’mininin âteş-i hışımları âb ile itfâ olur ve sahife-i nâsiyesinde, li-harîsi mahrûm-ı mefhûm-ı beyandır mekri ol hınzîr-ı la‘în tekebbürlük ile dâru’l-cihâd Resûlullâh sallallâhü Te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem ol küffâr tahrîs olub kasd-ı ahz-ı beled eylemesi kendülerinin dem-i murdârları imiş baht-ı **36**/menhûs sibahları re’yi murdârlarına muvâfık gelmedi. Hak sübhânehü ve Te‘âlâ kemâl-i kudretiyle küffâr-ı la‘îni makhûr ve münhezim ve zelîl eyledi. Elhamdü lillâhi’l-meliki’l-mennân, el-hâsîlu’l-kelem vakt-i subh-ı sâdikda cümle ‘asâkir-i bed-kârların ol küffâr-ı la‘în sandallarına dâhil idüp donanma-yı mağrûkalarına irsâl eyledi, ve nice küffâr-ı kelâm tahrîs tahlîs-i cân olub havf-ı İslâmla ta‘accülen kethüdâların sandallarına ve filikalarına ilkâ edemeyub ka‘r-ı deryâya gark oldular, ve teşebbüslerinde câmelerin ğarr idüp ve destlerindeki zâbitânelerin ve meyânlarında olan ispatalarını nahyi ve remy eylediler. Hemen istihlâs-ı cân deyüb dîde-i murdârları külli eşyâdan ba‘id oldu. Ve küffâr-ı hâksârın ‘aynı menhûslarına candan gayri bir eşyâ zâhir oldu. Bu kadar eşyâ ve mühimmât ki yukarıda zikr olundu. Cümle sitem idüp tahlîs eylediler hamsete ‘aşer müdâfî ve isneyni humbara ve âlât-ı metrîs ve çarh-ı felek ve tüfenk böyle âlâtü’l-harb becâyidi ‘akıl tasavvur eylemez. Âlâtü’l-harb sellim eylemiştir, mevzu-‘ı mu‘rike bir misl-i bed-sitân olmuştur, ol küffâr-ı hâksârın arasına eylediği metrîs-i menhûseleri sedd-i iskenderden nişân virmiştir. Ol metrîsin taşrayı çit ve dâhilî dahî çiti ikisinin beyni kebîr torbalar mu‘ammer bir-remil arasına itmişler hemen bir kal‘a misâli derûn-i metrîste yetmiş zokâk isteyebilmişlerdir. Yetmiş iki hendek ve her hendekte üçer yüz ellişer kâfir dest-i humbara kândan ve topçuyândan ve sâir âlât-ı harb huddamından mühendis-i nârdan gayri ve çarh-ı felek ‘akla mukarrab değildir. Ol küffâr-ı la‘în hazeerahümullâhü bu mezkûrların cümle fedâ ve sellim idûb istihlâs-ı cân itmişler. Allahü zîde cezâühüm, âmîn. Vaktâ ki kelâmımız orada karâr eylediği cümle zâbitân ve ‘asâkiri’l-mücâhidîn subh u sâdika muntazırlar idi. Çün gurâb-ı



siyâh cenâh-ı zulmetin ‘âlem-nümâdan ref’ itmeğe bed’ **37**/eyledikte gencûr-ı kudret-i miftâh-ı müsbitle kıfl-ı hazâne-i âfâkı feth eyledi, ve dest-i dirahşân-ı âfitâb-ı mahzen-i felekten nukûd-ı encûmi zîr-i dâmen şua’a saçtı. Çün ‘asâkir-i zafer ve zâbitân ve ağalar ref ‘ü ser idûb leb-i deryâya nazar eylediler. Maksûd ve ma’hûddan eser görmeyub dediler ki ey dirîğa, ol küffâr-ı hâksârın cân tuyûr-ı habisleri minkâr-ı şikârımız iken bâl-i pervâz eyledi, ve ebdân nehirlerinden âb-ı nûş idüp atşânımız teskîn olub kalbimiz bârid oldu, ve dediler ki dirîğ-i bu sûr-i ma’nâyâ aldandık, ve hayf bu hevây-ı hayâl ile sayd-ı helâlimiz elden çıkardık dediler. Kimin ‘akl-ı kâmil ve temyizi şâmil ola, pây-e-i sâfilde kalmaz, derece-i ‘ulyâyâ vâsıl olur, ve kimin ‘aklı za’îf ve re’yi nahîf ola mertebe-i şerîfden menzil-i tedennî ve tedennî kılur dediler ol küffâr-ı hâksâr-ı keştî-i vücûdları bahri-ı şimşir-i zehre müstağrak iken müsâdif hâliyle tahlîs-i cân eylediler, ammâ şol kimse ki câm-ı gayret-i İslâmı nûş idüp kendü varlığın ferâmuş eyleye, iksir-i ekber ve kibrit-i ahmardan sad mertebe evlâdır ve şişe-i fırsatı seng-i gaflet ile şikest eyledik dediler, ki her emîrde kâtib-i kudretten dîvân-hâne-i ezelde ceffel-kalem vâki’ olmuş ola lâ-büddür ki ‘arsa-i ‘ademden muttasıfa vücûda gele, lâ-cerem andan ihtirâz ne fâide verir, çün fezâ levhine çekildi kalem, bize yazdı nice mîr-i ‘alemgâh, olur ki havâdis-i takdîr, ser ü azâd iken urur zincir, bizim dahî bu gîce pâyimize kudret ile gaflet zincîrîn urdular, ‘asâkir-i zafer-i nusret gâyet ile şeyhûne ikdâm eylediler. Ve lâkin takdir-i Hüdâ ve kalem-i kudret-i ezeliye levh-i pişânelerine helâkların tahrîr itmemiştir, ne kadar cehd eylesek bir murâda, olmaz mukarrarden ziyâde, nûş iden şerbet-i tûgi belâsın virân olur. **38**/Söylenür tâ haşra dek dillerde destân olur. Ol küffâr-ı hâksârın cem’iyeti sâika-i şimşir ile hûn olundu, rub-ı meskûrda dillerde destân oldu. Tâife-i efrenc bu bâbda nice kitaplar icâd idüb sâdır olan halâlûş meddahları dillerinde cemi’ tâifeler sem-î gûş eylediler, ol küffâr-ı melâ’înin böyle böyle hîle-i sâkıt ile pençe-i minkâr-ı ‘ankâmızdan ihrâç olub karâr-ı firâra tebdîl eyledi böyle istihlâs-ı cân ideceğın aslâ fikr ü endişemize mukarrab olmadı, ‘asâkir-i İslâm ‘arab ve ‘aryân metrîs-i menhûselerine dâhil olub gördüler ki cümle âlât-ı harblerin ve topların ve tüfenklerin ve câmelerin selm idüp hemen yek canların istihlâs eylemişler ‘arab ve ‘aryân ve kabâil eşyâların ganîmet idüp yağma ve gâret eylediler. Ve sandûk ile ‘asâkir-i murdârlarının müciblerin dahî selm eylemişlerdir. Ümmet-i Muhammed ‘azîm ü şâd u handân olmuşlardır. Elhamdü lillâhi hamden kesîr. Ve ol küffâr-ı hâksâr tahlîs-i cân idüp sefinelerine vâsıl olduklarında sefâyinlerde olan küffâr-ı şeyâtînler taşradan bozguna gelen küffârlara selm idüp mügâyir kelâmlar söylediler, dediler ki; müslümanlar sizi kemend-i süyûfla harkûş gibi sayd eylediler ve şîr gibi hûn-i la’linizi nûş eylediler, ve huruşti peştinize rekb idüp kellelerinizi kat’ eylediler. Ve taşradan gelenler dediler ki, bizim keyfiyet-i hâlimiz ol sayyâda döndü ki kâd u vahşi sevdâsına dâm-ı dûzâhlar pîrâste idüb cevânîb-i erba’aya hatve-endâz ider iken bir pelenge mülâkî olub pence-i dâm işkencesine giriftâr olub girdâb-ı belây-ı yelkende cây-ı selâmet tahlîs bulmayûb helâk oldu. Amma bizler pençe-i şîrden istihlâs-ı cân eyledik. Ve eğer siz bizim gördüğümüzü göreydiniz boynunuza

kemend-i şimşîr dâhil olaydı ol vakit fehm eyler idiniz bizler ne siyâset-i **39**/izbâr-ı süyûftan tahlîs-i cân eyledik, ve bizim başımıza nâzil olan sâika-i şimşîr-i bend-i feyza sizlere müyesser olaydı kuds-i halil olsa ol mevzı'nın tavâfına pâ-sürmezsiniz ve 'ankây-ı siyâset üzerimize bâl âçub sâyebân oldu. Üzerimize nâzil olan seng-i belâya tahammül itmez idiniz, dediler, ve hâr-ı süyûf, şeb-i siyah gibi etrâfımızı havl idüb dâire-i musîbette berîha gibi feryâd u nâlemiz 'ayyûka erişti. Dediler ve tâife-i kabâil küffâr-ı hâksârın kelle-i kilâblarını süngü uçlarına reşik idüb Allâhü Te'âlânın 'avn ü 'inâyetiyle kûh-ı sahrâlarda küffâr-ı mâl-i 'aynın rûy-i nuhûset-murdârların görmeyen mü'minîn ve'l-mü'minâtı te ferruc idüp Allâhü Te'âlâ hazretlerinin ümmet-i Muhammed'e itâ eylediği nusret ve lütf u 'inâyet ve ihsânet ve ni'met-i firâvânına hamd ü şükürler idüp re'slerin 'uryân idüp secde-i şükrander eylediler. Elhamdü lillâhi 'alâ dîni'l-islâm ve 'alâ tevfiği'l-îmânı deyüb ferahlar hâsıl eylediler. Ve yine Resûlullah Sallallâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellem ve makâm-ı evliyâ ve's-sâlihîn dâru'l-cihâd Cezâyir'e devâm-ı devlete bed fa'alle kast idenleri Hak Sübhânehü ve Te'âlâ bunlardan beter idüp makhûr ve münhezim eyleye ve cem'inlerin tâlân eyleye âmîn, deyüb teveccüh-i dergâh-ı 'izzet olub hamd ü senâlar eylediler. Allâhü tekabbeldü'âhüm âmîn. Dâima sayyâdi's-süyûf ve cellâd u felek düşman-ı dîni kahr eyleye, hürmet-i ism-i kakhâr dediler ve giryâbların pençe-i şimşîrden halâs eylemeye, âmîn. Hak Sübhânehü bu gazâyı ve bu halâlûş-ı ekberi şehinşâh-ı 'âlem-penâh halledallâhü hilâfetehü ilâ inkirâzi'z-zamân ve ilâ yevmi'l-kiyâm hazretlerinin devlet ve saltanat-ı eyyâm-ı sa'âdetlerinde himmet-i 'âlifleriyle kabûl eyleye, âmîn. Ol küffâr-ı la'înin 'asâkir-i şeyâtinleri bu halâlûş-ı mu'âreke de tîğ-i hâffi ile ve serb-i zâbitâne-i gâziyân ile **40**/dört bin kâfir şimşîr-güzâr olub cân-ı habisleri fi'n-nâri oldular ve yirmi sekiz okçubâl mürd olmuştur. Yüz doksan bir okçubâl zahmedâr olub nısf-ı cân ile sefâyin-i mağrûkalarına ref' eylediler, ve zahmedâr 'asâkir-i birler becâb-ı evvel dâme siyâset ve serb-i zâbitân gâziyân ile helâk olub ecsâm-ı murdârları ta'âm-ı mûs u mâr-ı tuyûr-ı vuhûş ve gurâb ve şuâl ve rubâh oldular. Elhamdü lillâhi ve'l-minne, ve sedd-i İskender gibi olan metrîsin şebânların süht eyleyüb hâkesterîn bâd-ı nümâyâ virüb lücce-i 'ummâna verdiler. Elhamdü lillâhi Te'âlâ eyyâm-ı devlet-i şehinşâhîde böyle yüz aklıkları olmuştur. Himmet-i zıllullâhi halîfetü'l-'arz hazretlerinin du'aları berekâtiyle böyle tekebbür ve mağrûr küffâr-ı hâksârı yeksân u zelîl ve bed-nân eyledi. Hak sübhânehü 'azze ve celle ol hınzıra envâ-ı meşakkat 'atâ eyledi. 'Arza-i Cezâyir'in sevâhil-i bahrînde semen-i nüfûstan içeru eyyâm-ı nâbistanda harr-i âfitâb ve havây-i sakîl ile küffâr-ı hâksâre muhâl-i kudretiyle dâne-i 'ömürleri iltâhûn-ı felek seng şiddetinde olub helâk oldular, ve niceleri dahî meydân-ı mu'âreke de tîğ-i İslâm'dan huşîş-i rikkat ve orduları meğâlık olup helâk olmuşlardır. Ve eğer ol küffâr-ı hâksârı zinde-esîr eylemek emr-i sa'âdet ve müserrah olaydı becâb-ı esîr olurdu. Bu nusret kudret-i ilâhiyeye sad-hezâr hamdü senâ ve şükür olsun, ki ol gâlib tekebbür düşmanı kemâl-i kudretiyle şikest idüp târ u tâlân idüp makhûr ve münhezim eyledi, ve ümmet-i

Muhammed'i şarken ve garben cihan nümâda ferhunde-kâl eyledi Elhamdü lillâhil-meliki'l-ğaniyi bekâ 'âlem-i fânide sad-hezâr sâl-i 'ömr-i vefâ eylese. Allâhü Te'âlânın 'ibâd-ı müslimîne 'atâ eylediği nîmet ve nusret ve lütfun zerresinin hamd ü şükrün itmeğe kudret ve liyâkat olmaya öyle bir **41**/sıfât-ı iblîs-i mel'ûnu pençe-i minkâr-ı Cezâyir'e giriftâr idüp taht-ı şimşîrînde zebûn eyleyûb yedi kral içinde zelil ve rüsvây eyledi. Elhamdü lillâhi 'alâ nî'metihî, bu feth-i fütuhâtta, şühedâdan ve gâzîlerin eylediği gazâlarının hasenâtından Hak sübhânehû ve 'amme nevâlehû velâ ilâhe gayrahû cümlemizi ve cümle sâmi'ûnları hissedâr eyleye, âmîn, ve meydân-ı mu'ârekede nevverallâhü merkadehûm ve tenfe'ahû beynenâ yevmîl-ferâğ yüz yirmi kimse câm-ı şehâdetini nûş eyleyub dest-i hürînden hidâiye-i na'ime nâil olub derece-i firdevs-i a'lâya erdiler. Allâhümme yessîr lenâ hâzed-dereceti âmîn, ve iki yüz seksen mecârih olmuşlardır, ol küffâr-ı la'în dediler ki meyânımızda bir vahşet-i gayyârın ve bir hasret-i cüybârın kopardık ki hezâr-kurunda bu gamın def'i müyesser olmasa gerektir. Bizler bilâd-i İspanya'ya vusûlümüzde ba'zı evlâdın suâl eyler ve ba'zı 'iyâlîn suâl eyler ba'zı karındaşın suâl eyler bir 'azîm ğaryû ve girye ve fiğân olsa gerektir. Bu yüz karalıkları ile kral bizim devha-i 'ömrümüzü mihnet-ârâ-i cefâ ile kesse gerektir. Ol küffâr-ı melâ'în varta-i siyâset-i süyûftan istihlâs olduktan sonra selâset-i eyyâm donanmây-ı mağrûkaların lengerlerin kal' ve ref' idüp bâd-bânların küşâd idüp şâhin minkârından halâs olmuş bozgun külüng alayı gibi her biri bir cânibe finnâr sefer oldular. Bu gazây-ı ekberin beyânında ve kemâl-i takrîrine kudret-zebân 'âcizdir, ve hayrândır. Min evvel ilâ âhir keyfîyetini 'akl u fikr ile cem' idüp takrîrine mümkün yoktur. İllâ hakîr muğrigiz-zünûb muhtâc-ı Fâtîha şemsi 'ayn-ı gaflet ile nazar eylediğimiz ve efrenc vilâyetlerinden gelen kağıdların sem-î gûş idüp mefhûm-ı kelâmları fehm olunub bâ'dehû bu fütuhât-ı celîleyi takrîhe kudret olunmuştur. Cüyûş-ı dîn-i mübîne bâ'is gayret-i gazâ ve mûcib-i sebep-i du'ây-ı hayr-i müslimîn ola. **42**/Şevketlü, kudretlü, mehâbetlü sultânul-İslâm halîfetullâhi 'ale'l-kıyâm. Muhriz-i mâliki'd-dünya mazhar-ı kelimetullâhi'l-'ulyâ hâfız-ı sünûru'l-müslimîn zâbiti umûru'l-meliki ve'd-dîn. Mâliki serîri'l-hilâfeti fi'l-âfâkı, el-'âlemü bi'l-istihkâkı'l-fâyizu envâr-ı merhamet ilâ tabakâti'l-mihveri el-lâyicü âsâr-ı mekremet 'alâ safahâti'd-dühûr sultânul-hâfızîn halledallâhü hilâfetehû ilâ yevmi'l-kıyâm ve'l-mîzân hazretlerinin sem-î gûşları olub dûri-i 'ızâmlarının ve 'ulemâ ve sulehâlarının sem-î gûşları olub düstûr-ı mükerrerrem ve nizâm-ı 'ibâdullâh-ı memleket vâlî-i Cezâyir Gâzi Mehmed Paşa kulların du'ây-ı hayr-ı şehînşâhîlerinden ferâmûş buyurmayub hüsn-i nazar-ı gâyet firâvânların deriğ buyurmamalarına sebep târîh-i tahrîrine cesâret olunmuştur. Bu nâme-i ferhunde ağâz u huçeste encâm-ı şemsi Mustafa Hocadır ki cümleden da'avât-ı hayriyye temennî ve niyâz ider tekabbellâhü Te'âlâ. temme't-tahrîr. 273

**KAYNAKÇA**

- İhsanoğlu, Ekmeleddin -Ramazan Şeşen. *Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi*, c. I-II, Editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, IRCICA, İstanbul, 2004.
- Yazıcı, Nurcan. “Osmanlı Devleti’nde Tersane-i Amire Mimarlığı ve Mimarları” Editör: Özlem Kumrular, *Türkler ve Deniz*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.
- İlter, Aziz Semih. *Şimâli Afrikada Türkler*, c. I-II, Vakıf Yay., İstanbul, 1937.
- Erdoğan, Mehmet Akif. “XVIII. Yüzyıl Sonlarında Cezâyir’de Türk-İspanyol İlişkileri Bakımından Önemli Bir Türkçe El Yazması: Tarih Al-Mübarek veya Tibr Al-Masbûk Fi Beyânı Cihâd-ı Gâziyân-ı Cezâyir ve Al-Mülûk”, 38. *ICANAS* (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi), Ankara, 2007.
- Maksudoğlu, Mehmet. “Dayı”, *DİA*, c. IX, İstanbul 1994, ss. 59-60.
- Carım, Fuad. *Cezâyir’de Türkler*, Sanat Basımevi, İstanbul, 1962.



## el-AHFES'İN ME'ÂNİ'L-KUR'ÂN'INDAKİ İSTİŞHÂD METODU

Ayhan KAYA\*

### ÖZET

Makalede el-Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı ve Me'âni'l-Kur'ân'ındaki istişhâd metodu ele alınmıştır. Makale bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Me'âni'l-Kur'ân kavramı, ikinci bölümde el-Ahfeş'in hayatı ve Me'âni'l-Kur'ân'ı, üçüncü bölümde ise el-Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ını telif ederken kullandığı istişhâd metodu örneklerle incelenmiştir.

Gerek Arap dili açısından gerekse tefsîr ilmi açısından son derece önemli bir yere sahip olan el-Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı ve Me'âni'l-Kur'ân'ında kullandığı istişhâd metodu hakkında önemli bilgiler tespit edilmiştir. Hicri ikinci asırdan itibaren kaleme alınmaya başlanan Me'âni'l-Kur'ân tarzındaki eserlerin ilk örneklerinden olması hasebiyle bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara ışık tutacak bilgilere ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Me'âni'l-Kur'ân, el-Ahfeş, İstişhâd, Metod

### AL-AHFASH'S ISTISHHAD METHOD IN HIS *MEANI'L-QURAN*

### ABSTRACT

In this article we have examined al-Ahfish's *Meani'l-Quran* and the istishhad method in it. This article consists of an introduction and three chapters. We examined by examples in the first chapter information about *Meani'l-Quran*; in the second chapter information about the life of al-Ahfish and his *Meani'l-Quran*; in the third chapter the *istishhad* method that al-Ahfish used when he interpreted his *Meani'l-Quran*.

Consequently, we have figured out some important determinations on al-Ahfish's *Meani'l-Quran* that has a prominent place either in terms of Arabic language or *tafsir* and *istishhad* method. Because it is the first examples of *Meani'l-Quran* genre in the second century hijri, we have reached some important information that would shed light the researchers on this field.

**Keywords:** *Meani'l-Quran*, al-Ahfish, Istishhad Method

### I. GİRİŞ

Arap dili grameri alanında yazılan ilk eserlerden günümüze ulaşan en eski ve kapsamlı eser şüphesiz Sîbeveyh (ö. 194/ 809)'in *el-Kitâb*'idir.<sup>1</sup> Arap dili açısından son derece önemli olan bu eseri Sîbeveyh'ten okuyan tek kişi el-

\* Din Kültürü Öğretmeni

1 Yılmaz, Hacı; *Alî b. Mes'ûd b. Mahmud el-Ferğânî'nin el-Mustevfâ fî'n-Nabv Adlı Eserinde Konuları İşleme Yöntemi, Koyduğu Kurallar ve Ele Aldığı Bazı Nabv Konuları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, GÜEBE, Ankara 2008, s. 2.

Ahfeştir.<sup>2</sup> Bu eserin sadece onun kanalıyla nakledilmesi<sup>3</sup> ve bu eseri başkalarına okutarak günümüze kadar gelmesini sağlayan kişinin de yine el-Ahfeş olması onun Arap dilindeki yerini ve önemini daha da artırmıştır.

el-Ahfeş'in nahiv ve sarf alanındaki görüşlerini öğrenebileceğimiz ve günümüze kadar ulaşan tek eser, onun *Me'âni'l-Kur'ân*'ıdır. Bu eser h. ikinci asırdan itibaren yazılan ilk dilbilimsel tefsîr örneklerindedir. Zira bu asırdaki tefsîrler, Kur'ân'ın dil özelliklerini ve gramer yapısını ele alan tefsîr/lugavî tefsîr şeklinde ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

İşte bizim bu çalışmamızdaki amacımız, el-Ahfeş'in meşhur *Me'âni'l-Kur'ân*'ını yazma sebebini, onun bu eseri kaleme alırken yararlandığı kaynakları ve kullandığı yöntemi incelemektir. Özellikle eserindeki istişhâd metodlarını kısaca örneklerle izah etmektir. Çünkü, bu eser, hem dilbilimsel tefsîrler arasında Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*'ından sonra kaleme alınan ikinci eser olması hem de el-Ahfeş'in nahiv ve sarf alanındaki görüşlerini öğrenebileceğimiz tek kaynak olması açısından önem arz etmektedir. el-Ahfeş'in bu eseri farklı zamanlarda üç kişi tarafından tahkik edilmiştir.<sup>5</sup>

## II. ME'ÂNİ'L-KUR'ÂN KAVRAMI

Me'âni'l-Kur'ân, muzâf ve muzâfun ileyhten oluşan bir izafet terkididir. İzâfet terkihi olarak gelen bu yapıda muzâfun ileyh olan Kur'ân kelimesinin anlamı açık olduğundan biz muzâf olan me'âni (معاني) kelimesi üzerinde durarak

- 2 el-Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mucâşîi, (ö. 215/830); *Kitâbu'l-Arûz*, (Thk.: Ahmed Muhammed Abduddayim Abdullah), Mektebetu'z-Zehra, Kahire 1989, Mukaddime, s. 41.
- 3 el-Kıftî, Cemâluddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf (ö. 624/1227); *İnbâbu'r-Ruwât alâ Enbâhi'n-Nubât*, I. baskı., (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, Muessesetu'l-Kutubu's-Sekâfiyye, Beyrut 1986, II, 39.
- 4 Bu metod üzere yazılan tefsîrlerin en meşhurlarını şöyle sıralayabiliriz. Ebû'l-Hasan el-Kisâî'nin (ö. 189/805) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Zekeriyya el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbnu'l-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nahhâs'ın (ö. 338/949) *İ'rabu'l-Kur'ân*'ı
- 5 İlk olarak Dr. Fâiz Fâris tarafından tahkik edilerek iki defa yayımlanmıştır. Bunlardan birincisi 1979 yılında Kuveyt'te, diğeri ise 1981 yılında iki cilt olarak yapılmıştır. İkinci olarak da Dr. Abdülemîr Muhammd Emin Verd tarafından tahkik edilerek 1985 yılında Âlemü'l-Kütüb tarafından Beyrut'ta yayımlanmıştır. Son olarak da Dr. Hüdâ Mahmud Kârâa tarafından tahkik edilerek 1990 yılında Mektebetu'l-Hâncî tarafından Kahire de iki cilt olarak yayımlanmıştır. Bkz., el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Hudâ Mahmûd Karâa), I. baskı., Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire, 1990, mukaddime, s. 36; el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Arûz*, Mukaddime, s. 58; Dirîn, Muhammed b.Ammar b.Mes'ûd; *Eseru'l-Ahfeş fi'l-kuşfiyyun ve Teessuruhu Bibim*, I.baskı., Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad 2008, s. 22.



beraber en meşhur lakabı<sup>15</sup> el-Ahfeş el-Evsat'tır.<sup>16</sup> el-Ahfeş lakabı<sup>17</sup> ile bilinen en meşhur üç kişiden birisidir.

el-Ahfeş'in ilk hocası Halil b. Ahmed el-Ferâhidi'dir (ö. 170/786). Çünkü ilk olarak onunla tanışmış<sup>18</sup> ve ona talebe olmuştur.<sup>19</sup> Daha sonra kendisinden yaşça küçük olmasına rağmen meşhur Basralı âlim Sîbeveyh'ten ders okumuştur. Basra'nın meşhur âlimleri arasında önemli bir mevkiye yükselmiştir.<sup>20</sup>

Basra ve Kûfe'den birçok kişi ona talebe olma imkânı bulmuştur.<sup>21</sup> Basralılardan el-Cermî (ö. 225/840) ve el-Mâzinî (ö. 249/863) ile Kûfelilerden el-Kisâî (ö. 189/805) bunların en meşhurlarındandır.<sup>22</sup>

1985, s. 107; el-Hamevî Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût (ö. 626/1229); *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rîfeti'l-Edîb*, (Mu'cemu'l-Üdebâ), I. baskı., (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1993, III, 1374; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 36; ez-Ziriklî, Hayruddîn; *el-A'lam Kâmusu Terâcime li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müştârikin*, (I-VIII), XV. baskı., Dâru'l-İlmi'l-Malâyin, Beyrut 2002, III, 101; es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek (ö.764/1380); *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, I. baskı., (Tahk.: Ahmedü'l-Arnâvud-T.Mustafa) Daru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, XV, 161.

14 ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s.72.

15 Kaynaklarda herhangi bir sıfat ya da künye olmaksızın el-Ahfeş ismi zikredildiğinde bu kişinin el-Ahfeş el-Evsat olduğu kabul edilir. el-Ahfeş lakabıyla anılan diğer âlimler kastedildiğinde ise ayrıca kayıt düşülür. Bkz., es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505); *el-Müştâfir fî Ulûmi'l-Luga ve Ennâibâ*, Thk.: (Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim ve diğerleri), (I-II), III. baskı., Mektebetu Dârü't-Turâs, Kahire, Trs, II, 456; el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Hüda Mahmûd Karâa), Mukaddime, s. 6; *Kitâbu'l-Arûz*, Mukaddime, s.21.

16 ez-Ziriklî, *el-A'lam*, III, 102; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, XV, 161; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 36; Dayf, Şevkî; *el-Medârisü'n-Nabviyye*, VII. baskı, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs, s. 94.

17 Müellifimiz ilk zamanlarda el-Ahfeş el-Eşgar/es-Sağır adıyla bilinmekteydi.<sup>17</sup> el-Ahfeş el-Kebir diye, Ebû'l-Hattâb Abdulhamîd b. Abdu'l-Mecîd (ö. 177/793) anılıyordu. Sonradan yine el-Ahfeş lakabıyla anılan Ebû'l-Hasen Ali b. Süleyman (ö. 316/928) ortaya çıkmasıyla el-Ahfeş el-Evsat diye anılmaya başladı. Bkz., ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nabviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, s.72; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 36; Dirîn, *Eseru'l-Ahfeş fî'l-Kufîyyîn ve Teessuruhu Bihim*, s.18.

18 ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s. 73. el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 36.

19 ez-Zehebî, *Sijeru A'lâmi'n-Nübelâ*, C.X, s. 206; el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Mukaddime, s. 6; el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Arûz*, Mukaddime, s. 37.

20 es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh (ö. 368/979); *Abbâru'n-Nabviyyîne'l-Basriyyîn*, I. baskı, (Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955, s. 39; el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Mukaddime, s. 7.

21 Dirîn, *Eseru'l-Ahfeş fî'l-Kufîyyîn ve Teessuruhu Bihim*, s. 20.

22 es-Sîrâfî, *Abbâru'n-nabviyyîne'l-Basriyyîn*, s. 39-40; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s. 73, 87; İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, II, 58; İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elİbbâ fî*



Müelliften günümüze üç eser ulaşmıştır. Bunlar arasında en önemlisi *Me'âni'l-Kur'an*'dır. Diğer ikisi ise *Kitâbu'l-Kavâfi* ve *Kitâbu'l-Arûz*'dur.<sup>23</sup> Bunlara ilaveten günümüze gelememiş önemli eserlerinden bazıları ise<sup>24</sup> *Kitâbu'l-Mesâili'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Mesâili'l-Sağîr*, *Kitâbu'l-Evsat fi'n-Nabv*, *Kitâbu'l-Esvât*, *Kitâbu'l-İstikâk*, *Kitâbu Sifâti'l-Ğanemi ve Elvânihâ ve İlâcihâ ve Esnânihâ*, *Kitâbu'l-Erbeati*, *Lâmâtii'l-Kur'an*, *Kitâbu Meâni'ş-Şi'r*, *Kitâbu'l-Mulûk*, *Kitâbu Vakfı-Temâm*, *Kitâbu'l-Mekâyisi fi'n-Nabv*,<sup>25</sup> *Garîbu'l-Kur'an*<sup>26</sup> ve *Garîbu'l-Hadîs*'dir.<sup>27</sup>

## 2- el-Ahfeş'in Arap Dilindeki Yeri

el-hfeş, devrin önemli âlimlerinden aldığı eğitim neticesinde kendisi de dönemin önemli şahsiyetleri arasına yükselmiştir. Sîbeveyh'in vefatıyla Basra medresesinin imamı olmuştur.

el-Ahfeş, Sîbeveyh'e muhalefet de etmiştir. Kûfeliler, ondan etkilenerek kendi görüşlerini oluşturmuşlardır.<sup>28</sup> Hocası Halil'den etkilenerek arûz ve kavâfi ilmine de önem vermiştir.<sup>29</sup> Sonra hocasının arûz bahirlerine "*habeb/mütedarik*" bahrini ilave yaparak<sup>30</sup> el-Halil tarafından onbeş olarak tespit edilen Arap şiirindeki vezin sayısını onaltıya çıkarmıştır.<sup>31</sup>

el-Ahfeş, İslam âlimlerinin güvenini kazanmıştır. Buna delil olarak el-Kisâi'nin (189/804), el-Ahfeş'ten gizlice Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ını okumasını,<sup>32</sup>

---

*Tabakâti'l-Üdebâ*, s.108; el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ ma'rifeti'l-Edîb*, III, 1374-1375; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruwât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 37, 40; ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 207; Dayf, *el-Medârisü'n-Nabviyye*, s. 94.

23 İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, II, 58; el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-edîb*, III, 1376; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruwât alâ Enbâbi'n-Nubât*, II, 42; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 591.

24 Bkz., İbnü'n-Nedîm, *el-Fibrîst*, II, 58.

25 Ayrıca bu eserlerin zikredildiği diğer kaynaklar için bkz., el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ ma'rifeti'l-Edîb*, III, 1376; el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruwât alâ enbâbi'n-nubât*, II, 42; es-Suyûtî, *el-Müçbir fi Ulûmi'l-Luga ve Emvâihâ*, I, 351; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, I, 591.

26 Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh (ö. 1067/1656); *Kesfu'z-Zumûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, (Ter: Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007, III, 965; et-Tayyâr, s. 305-306.

27 el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruwât alâ enbâbi'n-Nubât*, III, 14.

28 Dayf, *el-Medârisü'n-Nabviyye*, s. 94-95.

29 el-Ahfeş, *Kitâbu'l-kavâfi*, Mukaddime, s. 6.

30 ez-Zehebi, *el-A'lam*, III, 102, İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö.681/1282); *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrût, Trs. II, 381. el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Mukaddime, s. 6; Dayf, *el-Medârisü'n-Nabviyye*, s. 94.

31 ez-Ziriklî, *el-A'lam*, III, 102; el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfi*, Mukaddime, s. 6-7.

32 ez-Zübeydî, *Tabakâti'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s. 73; el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, III, 1375.

ayrıca el-Kisâî'nin ondan *Me'âni'l-Kur'ân* ile alakalı eser telif etmesini istemesini, sonrasında da onun eserini örnek alarak kendi *Me'âni'l-Kur'ân'ım* kaleme almasını ve el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) da bu iki eseri örnek alarak kendi *Me'ân*'sini yazmasını gösterebiliriz.<sup>33</sup> Yine el-Ahfeş'in ifadesiyle, Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ına bir şey ekleyeceği zaman kendisine sormasını ve el-Ahfeş'i kendisinden daha bilgili görmesini de el-Ahfeş'e duyulan güvenin diğer bir göstergesi olarak sayabiliriz.<sup>34</sup>

### 3- el-Ahfeş'in Me'âni'l-Kur'ân'ı

el-Ahfeş, bu eserini kaleme alırken, klâsik rivâyet ve dirâyet tefsîrlerinde olduğu gibi bütün âyetleri ele alarak tek tek incelememiştir. Âyetlerin sebep-i nuzûlü hakkında bilgi vermemiş, rivâyetleri sıralamamıştır. İsrâiliyyâtla ilgili haberlere değinmemiştir. Âyetleri ihtiyaca binaen izah etmiştir. Garip lafızları açıklamış, âyetleri sarf ve nahiv yönünden değerlendirmiştir. Ancak i'rab hakkında geniş açıklamalara girmemiştir. Gerekli gördüğü yerlerde kırâat farklılıklarına işaret etmiştir.

el-Ahfeş, sûreleri mushaf sırasına göre ele alarak Fâtiha ile başlamış ve nâs ile bitirmiştir. Müellif, Bakara sûresinin 28.âyetine kadar i'rabı ve kırâat farklılıklarını söyleyerek sûrenin tefsîrini yapmıştır. Sûrenin devamını ise nahivle ilgili başlıklar altında sonuna kadar tefsîr etmiştir. Bu başlıklar şunlardır:

- 1- <sup>35</sup> هَذَا بَابٌ مِنَ الْمَجَازِ
- 2- <sup>36</sup> هَذَا بَابُ الْإِشْتِنَاءِ
- 3- <sup>37</sup> هَذَا بَابُ الدُّعَاءِ
- 4- <sup>38</sup> هَذَا بَابُ الْقَاءِ
- 5- <sup>39</sup> بَابُ الْإِضَافَةِ
- 6- <sup>40</sup> بَابُ الْمَجَازَةِ

33 el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, III, 1375; el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nubât*, II, 37.

34 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889); *el-Meârif*, IV.Baskı, (Thk., Servet Ukkâse), Dâru'l-Meârif, Kahire, Trs, s. 546; el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, III, 1374-1375; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, II, 381.

35 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 61.

36 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 64.

37 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 65.

38 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 65.

39 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 76.

- 7- <sup>41</sup> بَابُ تَفْسِيرِ أَنَا وَ أَنْتَ وَ هُوَ
- 8- <sup>42</sup> بَابُ الْوَاوِ
- 9- <sup>43</sup> بَابُ اسْمِ الْفَاعِلِ
- 10- <sup>44</sup> بَابُ إِضَافَةِ الزَّمَانِ إِلَى الْفِعْلِ
- 11- <sup>45</sup> بَابُ مِنَ التَّأْنِيثِ وَ التَّنْكِيرِ
- 12- <sup>46</sup> بَابُ أَهْلِ وَ آلٍ
- 13- <sup>47</sup> بَابُ الْفِعْلِ
- 14- <sup>48</sup> بَابُ زِيَادَةِ مِنْ
- 15- <sup>49</sup> بَابُ مِنْ تَفْسِيرِ الْهَمْزِ
- 16- <sup>50</sup> بَابُ إِنَّ وَ أَنَّ
- 17- <sup>51</sup> بَابُ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ
- 18- <sup>52</sup> بَابُ الْجَمْعِ
- 19- <sup>53</sup> بَابُ اللَّامِ

Nahiv ilmine büyük önem veren el-Ahfeş'in Bakara sûresini tefsîr ederken kullandığı bu başlıklar adeta bir nahiv kitabı izlenimi vermiştir.<sup>54</sup> Bu metodu Bakara sûresinin 79. âyetine kadar kullanmıştır. Bu âyetten sonra Nâs

---

40 el-Ahfeş, a.g.e, I, 81.

41 el-Ahfeş, a.g.e, I, 83.

42 el-Ahfeş, a.g.e, I, 87.

43 el-Ahfeş, a.g.e, I, 89.

44 el-Ahfeş, a.g.e, I, 92.

45 el-Ahfeş, a.g.e, I, 94.

46 el-Ahfeş, a.g.e, I, 98.

47 el-Ahfeş, a.g.e, I, 101.

48 el-Ahfeş, a.g.e, I, 105.

49 el-Ahfeş, a.g.e, I, 106.

50 el-Ahfeş, a.g.e, I, 116.

51 el-Ahfeş, a.g.e, I, 122.

52 el-Ahfeş, a.g.e, I, 124.

53 el-Ahfeş, a.g.e, I, 126.

54 Bulut, Ali; *Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garibü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, İrâbu'l-Kur'ân) ve Bu Alanda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)*" O.M.Ü.İ.F.D, sayı12 ve 13, yıl- 2001, s. 399; Bkz., el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, a.g.e, I, 19-207.

sûresine kadar herhangi bir başlık kullanmaksızın âyetlerden gerekli gördüklerini tefsîr etmiştir.

el-Ahfeş, sarf ilmini ilgilendiren meselelere de değinmiştir. Bazı fiillerin binalarını açıklamış ve çekimlerini yapmıştır. Yine bazı fiillerin vezinlerine işaret ederek taşıdıkları anlamlara işaret etmiştir.<sup>55</sup> Bazı illetli fiillerden de bahsetmiştir.<sup>56</sup> el-Ahfeş, isimlerin vezinlerini açıklamıştır.<sup>57</sup> Yine bazı kelimelerin müfredini, bazılarının da cem'ilerini söylemiştir.<sup>58</sup> Ayrıca kırâat ilmiyle alakalı hemzeyi vasıl,<sup>59</sup> hemzeyi kat'ı,<sup>60</sup> işmâm,<sup>61</sup> revm,<sup>62</sup> izhâr,<sup>63</sup> ihfâ,<sup>64</sup> idgâm,<sup>65</sup> imâle<sup>66</sup> gibi birçok deyimi de izah etmiştir.

#### IV. EL-AHFEŞ'İN ME'ÂNİ'L-KUR'ÂNDAKİ İSTİŞHÂD METODU

##### A. Âyetlerle İstîşhâdı

el-Ahfeş, en fazla Kur'ân'ın Kur'ânla tefsîri metodundan yararlanmıştır. Me'âni'l-Kur'ân'ını incelediğimizde istîşhâd metodunu en fazla âyetlerden şâhid getirerek kullandığını görmekteyiz. Ele aldığı âyetleri sarf, nahiv ve ma'na gibi yönlerden incelerken görüşlerini desteklemek üzere öncelikle diğer âyetlere müracaat etmiştir.<sup>67</sup> Örneğin ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ “Rabbim! Bana katından hayırlı bir nesil ver.” [Âl-i İmrân 3: 38] âyetindeki مِنْ harfi cerrinin sonundaki nûnun مِنْ edatının sonundaki nûn gibi sakin olduğu görüşünü savunur. Bu edatların, üzerlerine hareke gelen isimler gibi olmadığı için izafet durumunda da cezimli olarak sakin okuduklarını söyler. Bu görüşünü desteklemek için şu iki âyette izafet konumunda geçen مِنْ edatlarını şâhid gösterir: إِذَا لَأَتَيْنَاهُمُ مِنْ لَدُنَّا وَ أَجْرًا عَظِيمًا “O takdirde onlara katımızdan büyük bir mükâfat verirdik.” [Nisâ 4: 67],

55 el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Faiz Faris), C. I, mukaddime, s. 106-107.

56 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 199, 206-207, 279,

57 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 146

58 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 13-14, 206, 296, II, 486, 542

59 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 3-8, 12, 19, 31, 69, 113, 114,

60 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 4-8, 12, 19, 31, 113, 234.

61 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 44, 50, 160, 274, II, 416.

62 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 44.

63 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 274, II, 558.

64 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 160, 339, II, 558.

65 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 28, 55, 112, 164, 339, 350, II, 558.

66 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 40, 41, 42, 146, 228.

67 el-Ahfeş'in hangi âyetleri hangi konularda, kaç defa delil getirdiğiyle alakalı tablo için bkz., el-Ahfeş, *a.g.e*, II, 702-717.

وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (Resûlüm!) Şüphesiz ki bu Kur'ân, hikmet sahibi ve her şeyi bilen Allah tarafından sana verilmektedir" [Neml 27: 6].<sup>68</sup>

el-Ahfeş, "Gözleri bor ve bakir olarak, yaygın çekirgeler gibi kabirlerinden çıkarlar." [Kamer 54: 7] âyetinin başında gelen خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَانَهُمْ جُرَادٌ مُنْتَشِرُونَ kelimesinin kendisinden sonra gelen خُشَعًا cümlesinin hali olduğu için mansub olduğunu görüşünü benimser. Yani hal olan kelimenin kendisinden sonra gelen cümlenin hali olarak başta gelebileceğini ifade eder. Bu kelimenin durumuyla alakalı farklı görüşleri de zikrettikten sonra kendi görüşünü desteklemek için, خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ "Gözleri bor ve bakir olarak" [Kalem 68: 43] âyetini delil getirir.<sup>69</sup> Yani bu âyette de خَاشِعَةً kelimesinin de yukarıdaki âyetteki gibi hal olarak cümlenin başında kullanıldığını söyler.

وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْأَجْرَةِ مِنْ خَلَقٍ [Bakara 2: 102] âyetindeki لَمَنِ lafzındaki lâmin, bilgi ifade eden fiillerden sonra gelen ibtidâ lâmi olduğunu savunur. Bundan sonra gelen kısmın ise muptedâ olduğunu bildirir. Bu görüşüne delil olarak لَمَنِ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمَلْنَ جَهَنَّمَ [A'raf 7: 18] âyetiyle كَيْسُفٌ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ آيِنَا مِنَّا [Yusuf 12: 8] âyetini şâhid olarak getirir.<sup>70</sup>

## B. Kırâatlerle İstişâh

Müellifin âyetleri tefsîr ederken en çok kullandığı şâhidlerin bir diğeri ise kırâatlerdir.<sup>71</sup> Müellif bazen ihtilafları çözmeye bazen sarf ve nahiv konularını izah ederken bazen doğru manayı verebilmek için kırâatlerden istifade etmiştir.<sup>72</sup> Müellif, kırâatlerle ilgili herhangi bir ayrıma gitmeksizin kendi görüşünü desteklemek için bir çok kırâatten şâhid getirmiştir.<sup>73</sup> Daha çok İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652), Mücâhid'in (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve A'meş'in (ö. 148/765) kırâatlerinden yararlanmışır.<sup>74</sup>

el-Ahfeş kırâatın kime ait olduğunu genellikle belirtmeksizin قَالَ بَعْضُهُمْ ya da قَرَأَ بَعْضُهُمْ gibi değişik ifadeler kullanır. Bazen de kırâatın kime ait olduğunu bildirir. Örneğin أَلَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ صُدُورَهُمْ (Dikkat edin! Görmüyor musunuz, onlar düşmanlıklarını gizlemek için) göğüslerini çeviriyorlar/büküyorlar." [Hûd 11: 5] âyetinde

68 el-Ahfeş, a.g.e, I, 216.

69 el-Ahfeş, a.g.e, II, 528.

70 el-Ahfeş, a.g.e, I, 148. Ayrıca el-Ahfeş'in şâhid olarak kullandığı diğer âyetlerle ilgili tablo için bkz. el-Ahfeş, Me'âni'l-Kur'ân, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), II, 702-716.

71 Kullandığı kırâat farklılıklarıyla alakalı tablo için bkz. el-Ahfeş, a.g.e, II, 717-750.

72 el-Ahfeş, a.g.e, (Thk.: Faiz Fariş), mukaddime, s. 72,75,76,77.

73 el-Ahfeş, a.g.e, (Thk.: Faiz Fariş), mukaddime, s. 72.

74 el-Ahfeş, a.g.e, (Thk.: Faiz Fariş), mukaddime, s. 78-81.

geçen تَفْعُوعِلْ kelimesini tefsir ederken A'meş'in kırâatine gore تَفْعُوعِلْ vezninde تَعَجُّوْجِلْ kelimesi gibi صُدُوْرُهُمْ تَفْعُوعِلْ şeklinde okunduğunu delil getirir.<sup>75</sup>

Yine وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ [Bakara 2: 240] âyetini tefsir ederken İbn Mes'ûd'un kırâatini رَعَمُوْا أَتَّهَّا فِي حَرْفِ ابْنِ مَسْعُودٍ: كُتِبَ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِكُمْ ifadesiyle zikreder. Yine aynı âyetin tefsirinde isim vermeden قَالُ بَعْضُهُمْ: وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ şeklinde kırâatın kime ait olduğunu belirtmeksizin istişhâdda bulunur.<sup>76</sup>

el-Ahfeş, وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيٍّ “*siç de beni kurtaramazsınız*” [İbrâhîm 14: 22] âyetindeki مُصْرِحِيٍّ kelimesini A'meş'in مُصْرِحِيٍّ şeklinde kesralı okuduğuyla alakalı bir bilginin kendisine ulaştığını bildirir. Ancak, A'meş'in مُصْرِحِيٍّ şeklinde okuyuşunun hatalı olduğunu; kendisinin ne Araplardan ne de nahiv ehlerinden böyle bir şey duyduğunu söyler. Sonrasında da âyette cem-i müzekkeri sâlim olan مُصْرِحِيٍّ kelimesinin izâfet yâsına (mütekellim yâsına)<sup>77</sup> muzâf olduğundan nûn düşmüştür der. Sakin olan cem-i yâsı ile mütekellim yâsının da bir araya gelmesinden dolayı cem-i yâsının harekesinin aynen sakin kaldığını ve mütekellim yâsının ise meftuh olarak مُصْرِحِيٍّ şeklinde okunduğunu zikreder.<sup>78</sup>

### C. Lehçelerle İstişhâd

Müellifin âyetleri izah ederken kullandığı bir diğer istişhâd ise lehçe farklılıklarıdır. el-Ahfeş, on Arap lehçesini isim vererek şâhid olarak kullanmıştır. Bu lehçeler, Ezd eş-Şerât, Esed, Bekr b. Vâil, Temîm, Hicâz, Benî el-Hâris b. Ka'b, Benî el-Anber, Benî Kuşeyr, Kays ve Yemen'dir. el-Verd, el-Ahfeş'in 50 yerde lehçe ismi verirken 150 yerde lehçe ismi vermediğini tespit ettiğini bildirir.<sup>79</sup>

Örneğin el-Ahfeş فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ “*Onda Rabbinizden bir sekine (sükûnet, gönül rahatlığı) vardır.*” [Bakara 2: 248] âyetindeki سَكِينَةٌ kelimesinin vakar (sekine/sakinlik) anlamına geldiğini bildirir. Demirin (bıçak) ise السَّكِينُ kelimesiyle yani حَاكِيفِİN şeddeli okunmasıyla ifade edildiğini zikreder. Ancak bazılarının السَّكِينُ kelimesini السَّكِينَةُ şeklinde hem şeddeli hem müennes olarak

75 el-Ahfeş, a.g.e, I, 380.

76 el-Ahfeş, a.g.e, I, 192-193. Ayrıca bkz. Kırâat farklılıklarının istişhâdıyla ilgili tablo el-Ahfeş, a.g.e, II, 717-749.

77 Müellif, “نِيَاءُ الْمُتَكَلِّمِ” mütekellim yâsı tabiri yerine, “نِيَاءُ الْإِضَافَةِ” izâfet yâsı tabirini kullanmaktadır.

78 el-Ahfeş, a.g.e, II, 407.

79 el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd), mukaddime, s. 27-31. (Beyrut 2003).

okuduklarını söyler.<sup>80</sup> Ancak bu şekilde müennes olarak okuduğunun bilinmediğini ifade eder. Benû Kuşeyr'in ise سَخِينُ السَّكِينُ kelimesi yerine سَخِينُ kelimesini kullandıklarını nakleder. Sonunda da سَخِينُ kelimesinin kendi okuduğu şekliyle doğru olduğunu göstermek için bu kelimenin geçtiği Yusuf sûresindeki şu âyeti delil getirir. وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا. “Ve her birine bir bıçak verdi.” [Yusuf 12: 31]<sup>81</sup>

Yine مَثَلًا مَثَلًا أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا “Mubakkak ki Allah (bir sıvrisineği, hatta daha üstününü) misal getirmekten çekinmez” [Bakara 2: 26] âyetinde geçen يَسْتَحْيِي kelimesini Hicazlıların, sonunda iki yâ harfi gelecek şekilde okuduklarını; Temimlilerin ise يَسْتَحْيِي şeklinde sonunda bir yâ harfi getirerek okuduklarını bildirir. Bu bilgilerden sonra da Hicazlıların okuyuşlarının doğru olduğunu söyler ve bunu farklı kelimelerden örnekler vererek açıklamaya çalışır.<sup>82</sup>

Keza el-Ahfeş, الطَّرِيقُ kelimesini tefsir ederken de Hicazlıların الصَّرَاطُ kelimesini de müennes okuduklarını zikreder. Temimlilerin, bunların hepsini müzekker; Esedlilerin ise الهُدَى lafzını müennes kabul ettiklerini nakleder.<sup>83</sup>

#### D. Şiirle İstişhâd

el-Ahfeş'in, yaygın olarak kullandığı en önemli istişhâdından birisi de şüphesiz şiidir. Fâiz Fâris, el-Ahfeş'in 317 beyti şâhid olarak getirdiğini, bunlardan 40 tanesinin recez vezninde ve bunların birçoğunun da büyük şöhrete kavuşarak nahiv ve luğat kitaplarında kullanıldığını ifade eder. Ayrıca Fâris, el-Ahfeş'in bu beyitlerden 31 tanesi dışındakilerin şâirlerini belirtmediğini, kendisinin nahiv kitaplarını ve şiir divanlarını tarayarak 167 beytin daha kim tarafından kaleme alındığını tespit ettiğini, 28 beytin şairlerinin ise ihtilafli bulunduğunu bildirir. Yine el-Ahfeş'in, cahiliyye dönemi, İslâmî dönem ve Emevî dönemine ait şiirleri tercih ettiğini bu şiirlerin şâirlerinin de, Hicâz, Necd bedevileri ile Arap yarımadasının doğusunda ve kuzeyinde bulunan şâirler olduğunu nakleder.<sup>84</sup>

Örneğin, إِيمًا حَرَمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ “O sizlere ancak meyte (ölü) olanları haram kıldı” [Bakara 2: 173] âyetini tefsir ederken الْمَيْتَةُ kelimesinin الْمَيْتَةُ kelimesinin şeddesiz hali olduğunu, aynı şekilde مَيْتًا [Furkan 25: 49] âyetindeki مَيْتًا kelimesiyle de

80 el-Ahfeş burada hangi lehçenin okuduğuyla alakalı isim vermeksizin sadece okunuş şeklini bildirmiştir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi müellif bazen lehçelerin ismini verir bazen de hangi lehçeye ait olduğunu zikretmeksizin sadece okunuş şeklini söyler.

81 el-Ahfeş, a.g.e, I, 194-195.

82 el-Ahfeş, a.g.e, I, 58-59.

83 el-Ahfeş, a.g.e, I, 18.

84 el-Ahfeş, a.g.e, (Thk.: Faiz Fâris), mukaddime, s. 87-88.

مَيِّتًا lafzının kastedildiğini söyler. Aynı şekilde الياء harfinin de şeddesiz okunduğunu ve لَيِّنٌ وَ لَيِّنٌ kelimelerinin وَ لَيِّنٌ وَ لَيِّنٌ şeklinde şeddesiz okunduğunu ifade eder. “Meyyit” kelimesinin şeddeli ve şeddesiz okunuşuna dair delil olarak şu beyti getirir:

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاخَ يَمَيَّتِ      إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ

“Meyyit, ölüp de rahata eren insan değildir. Asıl meyyit, insanlar arasında ölü olan (insanlara faydası olmayan)dır.”<sup>85</sup>

Şeddeli ve şeddesiz olarak مَيِّتٌ وَ مَيِّتٌ kelimelerinin tek bir anlam ifade ettiğini ancak المَيِّتَةُ kelimesini “ölüm” anlamına geldiğini zikreder.<sup>86</sup>

Şiirleri şerh ederken de kendine özgü bir metod kullanır.<sup>87</sup> Şiirlerin garip kelimelerini her beytin altına yazarak şerh eder. Ebû'l-Abbas es-Sa'leb (ö. 291/903) onun, şiirde her beytin altına garip olan kelimeleri yazdırarak şerh eden ilk kişi olduğunu bildirir.<sup>88</sup> el-Ahfeş'in *Me'âni'l-Kur'ân*'ında bu metodu uyguladığını görmekteyiz.

Örneğin, وَالسُّحُومُ مُسَخَّرَاتٌ [Nahl 16: 12] âyetinin tefsîrini yaparken,

تَسْمَعُ فِي أَجْوَاهِهِمْ صَرَءَ      وَفِي الْيَدَيْنِ جُسَاءً وَبَدَا

“Kadınların kalplerinde sevgi (olduğunu) hissedersin. (Fakat) ellerinde (çalışmaktan dolayı) sertlik vardır.”<sup>89</sup>

beytini delil olarak kullanmıştır. Beytin altına da وَتَرَى فِي الْيَدَيْنِ عَلًى : وَتَرَى فِي الْيَدَيْنِ عَلًى : السَّعَةُ فَهَذَا عَلًى : وَتَرَى فِي الْيَدَيْنِ عَلًى : وَتَرَى فِي الْيَدَيْنِ عَلًى : السَّعَةُ ifadeleriyle "الجسأآت" ve "البدآد" garip kelimelerinin

85 İbn 'Atiyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Ğâlib (ö. 542/1148), *el-Muharraru'l-Veçîh fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, I. Baskı, (Thk: 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1422, I, 339; er-Razî, Fahreddin (ö. 606/1210), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1420, XXX, 541; el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin M. b. Yakub (ö. 817/1415); *Basâiru Zevî't-Temyiz fî Latâifî Kitâbi'l-'Azîz*, (Thk: Muhammed Ali en-Neccâr), Meclisu'l-E'lâ li'ş-Şnûni'l-İslâmiyye, Kâhire, 1412, II, 512; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. 'Abdullâh (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, I. Baskı, Dâru İbni Kesîr, Dimeşk, 1414, IV, 391.

86 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 166. Ayrıca şiir beyitlerinin istişhâdıyla ilgili tablo için bkz., el-Ahfeş, *a.g.e*, II, 751-760. Bir şiir vezni olan recez ile ilgili istişhâdıyla ilgili tablo için bkz., el-Ahfeş, *a.g.e*, II, 761-763.

87 el-Ahfeş, *Kitâbu'l-Kavâfi*, s. 8.

88 ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, s.74; el-Kıftî, *İnbâbu'r-Ruwât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, II, 39; Dayf, *el-Medârisü'n-Nabviyye*, s.94.

89 İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddin 'Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597/1200), *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, I. Baskı, (Thk: 'Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1422, II, 55.



anlamını açıklamıştır.<sup>90</sup> Yine فَطَلَّتْ أَعْنَافُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ [Şuarâ 26: 4] âyetini tefsir ederken de Ferezdak'a ait olan,

إِذَا التُّنْبُضَاتُ السُّودُ طَوَّفْنَ بِالضُّحَى رَقَدْنَ عَلَيْهِنَّ الْحِجْلُ الْمَسْجَفُ

“(Siyah kuşlar hakkında) Siyah kuşlar kuşluk vaktinde gezerler. Yatarlar (gece) dişiler gibi. (Yani, erkek-dişi bütün kuşlar nöbetleşe yumurta üzerinde beklerler).”

beytini delil olarak kullanmış ve الْقَصِيرُ : التُّنْبُضُ şeklinde mısrada geçen garip kelimeyi tefsir etmiştir.<sup>91</sup> Keza هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ [Şuarâ 26: 72] âyetini açıklarken Züheyr'e ait olan

الْقَائِدُ الْحَيْلُ مَنْكُوبًا دَوَابِرُهَا فَذُ أَحْكَمَتْ حَكَمَاتِ الْقَدِّ وَالْأَبْقَا

“Atın süvarisi efendinin köleye tam hâkim olması gibi ata hakim.”<sup>92</sup>

beytini şahid olarak getirmiş ve فَحَدَّقَ يُرِيدُ : أَحْكَمَتْ حَكَمَاتِ الْأَبْقَى şeklinde, beytin garip kelimelerini izah etmiştir.<sup>93</sup>

### E. Arap Kelamıyla İstişhâdı

el-Ahfeş tefsirinde Arap kelamına da önem vermiştir. Özellikle Araplardan bizzat kendi duyduklarına büyük önem vermiş ve bunlarla kıyasta bulunmuştur.<sup>94</sup> Genellikle Arap kelimelerinden delil getireceği zaman, “bazı Araplar şöyle dedi”<sup>95</sup>, “Araplardan şöyle diyenler”<sup>96</sup>, “Araplar şöyle diyor”<sup>97</sup>, “Araplardan bazıları şöyle dediler”<sup>98</sup> gibi ifadelerle şahid getirmiştir.

Örneğin müellif لَعَلَّ maddesinin anlamında kullanıldığıyla alakalı aşağıdaki âyeti tefsir ederken Arap kelimelerinden istişhâda bulunmuştur. وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهُمَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ “onların, o (mucize) geldiği zaman da inanmayacaklarını anlamıyor

90 el-Ahfeş, a.g.e, II, 415.

91 el-Ahfeş, a.g.e, II, 460-461.

92 Ferezdak, Ebû Firas Hemmam b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (114/732), Şerhu Dîvânî'l-Ferezî, I. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Mektebetu'l-Medreseti, Beyrût, 1983, II, 114; et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân, I. Baskı, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Muessetü'r-Risâle, Yrs, 1420/2000, XIX, 332; Şarafuddîn, Ca'fer, el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye, I. Baskı, (Thk: 'Abdulaziz b. Osmân), Dâru't-Takrîbi beyne'l-Mezhebi'l-İslâmiyye, Beyrût, 1420, VI, 156.

93 el-Ahfeş, a.g.e, II, 462.

94 el-Ahfeş, a.g.e, (Thk.: Faiz Faris), mukaddime, s. 93.

95 el-Ahfeş, a.g.e, I, 46.

96 el-Ahfeş, a.g.e, I, 344.

97 el-Ahfeş, a.g.e, I, 299.

98 Müellifin tefsirinde hangi yerlerde hangi ifadelerle Arap kelimelerini kullandığıyla ilgili tablo için bkz., el-Ahfeş, a.g.e, II, 790-802.

*musunu*” [En’âm 6: 109] burada *إنَّهَا* lafzının<sup>99</sup> *إنَّهَا* şeklinde okuyanlar olduğunu ve kendisinin de bu şekilde okuduğunu<sup>100</sup> söyledikten sonra *لَعَلَّهَا* lafzının *لَعَلَّهَا* anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü desteklemek için de şu Arap kelamını delil getirmiştir: “اذهب إلى السوق أنك تشتري لي شيئاً” “çarşıya git belki bana bir şey alırsın” ve bu sözdeki *لَعَلَّكَ* lafzının âyette olduğu gibi *لَعَلَّكَ* anlamında olduğunu zikretmiştir.<sup>101</sup>

Yine *لَعَلَّهَا* *لَعَلَّهَا* “belki (ögüt) dinler” [Tâhâ 20: 44] âyetini tefsir ederken bu âyetteki *لَعَلَّهَا* lafzını, Arap kelamından şu sözlerle delillendirerek açıklamıştır. والمعنى والمغنى “adamın arkadaşına dediği şu söz gibi: “yemek yememiz için ya da yemeğimiz yiyene kadar bırak” anlamındadır. *وَتَقُولُ لِلرَّجُلِ : اعمل عملك لعلك تأخذ أجره أئى : لتأخذه* “işini yap ki ücretini alsın yani ücretini almak için işini yap” anlamındadır.<sup>102</sup>

#### F. Hadis ve Mesellerle İstişâd

el-Ahfeş, eserini tefsir ederken hadis ve mesellerden neredeyse hiç istişâdda bulunmamıştır. Me’âni’l-Kur’ân’ın tahkik edenlerden Hüdâ Mahmûd Karâa sadece iki hadis ve iki de mevzu hadis lafzı tespit ettiğini bildirmektedir.<sup>103</sup> Ancak, el-Ahfeş’in bu hadis lafızlarını kullandığı yerleri incelediğimizde dikkat çeken durum ise el-Ahfeş’in bu lafızların hadis olduğunu ifade etmemesi ve duruma göre bazen hadis lafzının tamamını bazen de sadece ilgili yeri şâhid olarak göstermesidir.<sup>104</sup> Örneğin, Nâs sûresinin akabinde duâ başlığı altında subhaneke duasında geçen *جَدُّكَ* *وَتَعَالَى اسْمُكَ* cümlesini alarak tefsir etmiştir. Bu cümleyi hem Cin sûresinde geçen *جَدُّ رَبِّنَا* *وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا* “*Mubakkak kei Rabbimiz’in şâmi çok yücedir.*” [Cin 72: 3] âyetiyle hem de *الجدُّ منك الجدُّ* hadisiyle açıklamıştır. Âyette ve hadiste geçen *جدُّ* kelimesinin ise büyüklük, ululuk anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>105</sup>

99 el-Ahfeş, mushafta *إنَّهَا* şeklinde geçen bu kelimeyi *Me’âni’l-Kur’ân*’ında *إنَّهَا* olarak almıştır.

100 Mushafta da *إنَّهَا* şeklinde okunmaktadır. Bkz., En’âm 6: 109.

101 el-Ahfeş, *a.g.e*, I, 309-310.

102 el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), II, 445. Ayrıca, Arap kelamının istişâdıyla ilgili tblo için bkz., el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), II, 790-802.

103 el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), mukaddime, s. 36. Ayrıca bu hadis lafızlarının kullanıldığı yer ve hadis lafızları için bkz., el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), II, 750.

104 Hadis lafızlarının şâhid olarak kullanıldığı yerler için bkz., el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), I, 357, II, 449, 592.

105 el-Ahfeş, *Me’âni’l-Kur’ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), I, 592.

el-Ahfeş, mesellerle ise sadece üç yerde istişhâdda bulunmuştur.<sup>106</sup> Örneğin, فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا، “ondan bir yeşillik çıkardık” [En'âm 6: 99] âyetindeki خَضِرًا kelimesinin anlamının الاخْضَرَ “yeşil” anlamında kabul etmiş ve Arapların sözünde olduğu gibi diyerek أَرْنِيهَا مَرَّةً، أَرَكَهَا مَطَرَةً “Kaplama bana göster ki sana yağmuru göstereyim”<sup>107</sup> şeklinde geçen bu meseli örnek vermiştir.<sup>108</sup>

## SONUÇ

Makale seviyesinde bir çalışma çerçevesinde incelemeye çalıştığımız el-Ahfeş'in gerek Arap dili açısından gerekse tefsîr ilmi açısından son derece önemli bir yere sahip olan Me'âni'l-Kur'ân'ında baş vurduğu istişhâd metodu hakkında şu tespitlere ulaştığımızı söyleyebiliriz.

Hicri ikinci asırdan itibaren Me'âni'l-Kur'ân tarzında yazılan bütün eserlerde olduğu gibi müellifin bu eserinde de istişhâdda bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin, eseri incelediğimizde özellikle Bakara sûresini tefsîr ederken ortaya koyduğu başlıklar adeta bir nahiv kitabı izlenimi vermektedir. Ancak müellif eserinde sadece nahiv konularıyla ilgilenmemiş aynı zamanda sarf konularına da girmiştir. Belağat konularına ise neredeyse hiç değinmemiştir.

Bildiğimiz klasik tefsîr metodlarından da farklı bir yol izlemiştir. Bütün âyetleri tek tek ele alarak işlememiştir. Âyetlerin sebep-i nuzulleri hakkında bilgi vermemiştir. Rivâyet tefsîrlerinde olduğu gibi ilgili âyetle ilgili bütün haberleri sıralayarak sonrasında kendi tercihini yapmamıştır. Âyetleri yorumlarken kendi görüşlerini desteklemek için diğer âyetleri şâhid getirmiştir. Kıraat farklılıklarından yararlanmış ve Arap kelimelerine de çok önem vermiştir. Lehçe farklılıklarından delil getirmiş ve şüirlerden istişhâdda bulunmuştur. Hadis ve mesellerden ise neredeyse hiç yararlanmamıştır.

Bu çalışmanın dilbilimsel tefsîrlerin ilk örnekleri olan Me'âni'l-Kur'ân tarzında özellikle h. İkinci asırdan itibaren kaleme alınan eserler üzerinde çalışma yapacak araştırmacılara bir nebze olsun faydalı olacağı ümidi içerisindeyiz.

106 el-Ahfeş, Me'âni'l-Kur'ân, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), mukaddime, s. 36. Ayrıca bu meseller için bkz., el-Ahfeş, Me'âni'l-Kur'ân, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), II, 764.

107 el-Askerî, Ebû Hilâl, Cemberetü'l-Emsâl, (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Abdulmecid Kadamaş), I. Baskı, 1964, I, 54.

108 el-Ahfeş, Me'âni'l-Kur'ân, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), I, 308.

**KAYNAKÇA**

- El-Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî, (ö. 215/830); *Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Faiz Faris), II. baskı, Dârü'l-Beşîr., Kuveyt, 1981.
- Me'âni'l-Kur'ân*, (I-II), (Thk.: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd), I. Baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Abdülemir Muhammed Emin el-Verd), I. baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 2003.
- Me'âni'l-Kur'ân*, (Thk.: Hüdâ Mahmûd Karâa), I. baskı., Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1990.
- Kitâbu'l-Kavâfî*, (Thk.: İzzet Hasan), Matbaatü Vizêratü'Sekâfe, Dimeşk, 1970.
- Kitâbu'l-Arûz*, (Thk.: Ahmed Muhammed Abduddayim Abdullah), Mektebetü'z-Zehra, Kahire, 1989.
- Ahmed, Münir Cum'a; *Me'âni'l-Kur'ân fi't-Türâsi'l-Arabî*, (I-II), I. Baskı, Kahire, 1429/2008.
- el-Askerî, Ebû Hilâl; *Cemberetü'l-Emsâl*, (Thk.; Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Abdulmecid Kadamaş), I. Baskı, 1964.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî (ö. 1094/1683); *el-Külliyât*, II. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1419/1998.
- Bulut, Ali; *Kur'ân Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı(Garîbü'l-Kur'ân, Me'âni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Alanda Eser Veren Müellifler (Hicrî İlk Üç Asır)*" O.M.Ü.İ.F.D, sayı12 ve 13, yıl- 2001.
- Dayf, Şevkî; *el-Medârisü'n-Nabviyye*, VII. baskı, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.
- Dirîn, Dr. Muhammed b.Ammar b.Mes'ûd; *Eserü'l-Ahfeş fi'l-Kaşfiyyun ve Teessuruhu Bibim*, I.baskı., Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, Riyad, 2008,
- İbnü'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ (ö. 577/1181); *Nüzhetü'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Üdebâ*, III.baskı, (Thk.: İbrâhîm es-Sâmirâî), Ürdün, 1985.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822); *Me'âni'l-Kur'ân*, III.baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

- Ferezdak, Ebû Firas Hemmam b. Gâlib b. Sa'saa et-Temîmî (114/732); *Şerhu Dîvânî'l-Ferezdak*, I. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Mektebetü'l-Medraseti, Beyrût, 1983.
- Ferrid, Fethi Abdülkadir; *Lemhâtu Belagîyye fî Meâni'l-Kur'an li'l-Ahfeş* el-Evsat, I. baskı, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1983.
- el- Fîrûzâbâdî, Mecduddin M. b. Yakub (ö. 817/1415); *Basâiru Zevi't-Temyiz fî Latâifî Kitâbi'l-'Azz*, (Thk: Muhammed Ali en-Neccâr), Meclisü'l-E'lâ li'ş-Şunûni'l-İslâmiyye, Kâhire, 1412.
- el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbuddîn Yâkût (ö. 626/1229); *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb (Mu'cemu'l-Üdebâ)*, I. baskı., (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö.681/1282); *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Thk.: İhsân Abbâs), Dâru
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, (Ter: Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.
- el-Kisâî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah (ö. 189/804); *Me'âni'l-Kur'an*, (Nşr.:İsâ Şehhâteİsâ), DâruKubâ, Kâhire, 1998.
- el-Kıftî, Cemâluddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf (ö. 624/1227); *İnbâbu'r-Ravât alâ Enbâbi'n-Nuhât*, I. baskı., (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1986.
- İbn Atiyye, el-Endülüsi, Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Gâlib (ö. 542/1148); *el-Muharraru'l-Veçz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azz*, I. Baskı, (Thk: 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrût, 1422.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö. 597/1200); *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, I. Baskı, (Thk: 'Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1422.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889); *el-Meârif*, IV.Baskı, (Thk., Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kahire, Trs..
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İshâk (ö. 380/990); *el-Fihrist*, (Thk.: Rıza-Teceddüd), Trs, Yrs.
- er-Râzî, Fahreddin (ö. 606/1210); *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût, 1420.

- er-Rufeyde, İbrâhîm Abdullâh; *en-Nabv ve Kutubu't-Tefsîr*, III. Baskı, Bingâzî/Libya, 1990.
- es-Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek;(ö.764/1380), *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, I. Baskı, (Tahk ve Gözetim.: Ahmedü'l-Arnâvud-T.Mustafa) Daru Ahyâu't-Turâsu'l-Arabî, Beyrut, 2000.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (ö. 180/796); *el-Kitâb*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1375.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullâh (ö. 368/979); *Abbâru'n-Nabviyyîne'l-Basriyyîn*, I. baskı, (Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505); *el-Müçbir fî Ulûmi'l-Luga ve Emvâihâ*, Thk.: (Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim ve diğerleri), (I-II), III. Baskı, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, Trs.  
*Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Thk.: Ebû'l-Fadl İbrâhîm), II. baskı, Dâru'l-Fikr, 1979.
- Şarafuddîn, Ca'fer; *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye*, I. Baskı, (Thk: 'Abdulazîz b. Osmân), Dâru't-Takrîbi beyne'l-Mezhebi'l-İslâmiyye, Beyrût, 1420.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. 'Abdullâh (ö. 1250/1834); *Fethu'l-Kadîr*, I. Baskı, Dâru İbni Kesîr, Dîmeşk, 1414.
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922); *Câmiu'l-Beyan 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî)1. Baskı, Dâru Hicr, Kahire, 1422/2001.  
*Câmi' u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I. Baskı, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), Muessetü'r-Risâle, Yrs, 1420/2000.
- et-Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır; *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd, 2000.
- Ebu't-Tayyib el-Lûgavî, Abdü'l-Vâhid b. Ali el-Halebî (ö. 351/962); *Merâtibü'n-Nabviyyîn*, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm) Dâru'l-Fikr'l-Arabiyye, Yrs, Trs.
- Verd, Abdülemir Muhammed Emin; *Menbecü'l-Ahfeş el-Evsat fî'd-Dirâseti'n-Nabviyye*, I. baskı., Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut; Mektebetü Dâru't-Terbiye, Bağdat, 1975.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn Ebû'l-Feyz Seyyid Muhammed Murtazâ (ö. 1205/1790); *Tâci'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, et-Turâsu'l-Arabî, Yrs.Trs.

- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk (ö. 337/949); *Mecâlisü'l-Ulemâ*, III.baskı, (Thk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1999.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö.748/1374); *Sijeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (I-XXIV) Müessesetü'r-Risale, Beyrut, Yrs., Trs.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1143); *Esâsu'l-Belâğâ*, I.baskı., (Thk., Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût. 1998.
- ez-Zirikli, Hayruddîn; *el-A'lam Kâmusu Terâcime li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, (I-VIII), XV. baskı., Dâru'l-İlmi'l-Malâyîn, Beyrut, 2002.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 379/989); *Tabakâtü'n-Nabviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, II. baskı, (Thk.: Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.
- Yılmaz, Hacı; *Alî b. Mes'ûd b. Mahmud el-Ferğânî'nin el-Müstevfâ fi'n-Nabv Adh Eserinde Konuları İşleme Yöntemi, Koyduğu Kurallar ve Ele Aldığı Bazı Nabv Konuları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, GÜEBE, Ankara, 2008.







## İSHAK HOCASI AHMED GÜZELHİSÂRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE EDEBİ KİŞİLİĞİ\*

Nesrin SOFUOĞLU\*\*

### ÖZET

İshak Hocası Ahmed Güzelhisârî, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yy.ın başlarında yaşamış âlim ve hattat olarak meşhur bir kişidir. İshak Hocası özellikle hüsn-i hat sanatı ile astronomi, belâgât, kelâm gibi ilimlerde meşhur bir şahsiyettir. Ona asıl şöhretini kazandıran eseri ise, Zemahşeri'nin eserinden tercüme ettiği “*Aksa'l-İreb Fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb*” isimli Arapça-Türkçe lügattir. Bütün bunların yanında aynı zamanda edebî yönü de bulunan İshak Hocası'nın bu kabiliyetine Türk-İslam edebiyatı kaynaklarında neredeyse hiç değinilmemiştir. Bu sebeple bu makalede İshak Hocası gibi çok yönlü ve başarılı bir şahsiyetin şairliğinin de ilim âlemine tanıtılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle tarihi ve edebî kaynaklardan hareketle İshak Hocası'nın hayatı ele alınacaktır. Daha sonra İshak Hocası'nın özellikle *Vahdet-nâme-i Âlem-engîz* mesnevisinden hareketle edebî şahsiyeti hakkında bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İshak Hocası Ahmed, Türk-İslam Edebiyatı, Vahdet-nâme

### ISHAK HOCASI AHMED GUZELHISARI AND HIS LIFE, WORKS AND LITERARY PERSONALITY

### ABSTRACT

Ishak Hocası Ahmed is a well-known scholar and calligrapher. He lived in the second half of 17th and early 18th century. He is a famous figure especially in the art of calligraphy, astronomy, eloquence (al-balagat) and Islamic theology. He earned his reputation from his Arabic-Turkish dictionary titled “*Aqsa al-irab fi-tarjamati muqaddamati al-adab*” which is a translation of al-Zamakhshari's work. Besides all, in Turkish-Islamic Literature there is almost nothing about Ishak Hocası's literary personalities. For this reason in this study we want to introduce to academia his poetic personality, his multidisciplinary thought and successful side of him. In this respect we will firstly examine Ishak Hocası Ahmed's life by using main historical and literary sources. After that we will give information about his literary personality particularly regarding his mathnawi *Wahdat-amab Alam-engîz*.

**Keywords:** Ishak Hocası Ahmed, Turkish-Islamic Literature, *Wahdat-namah*

\* Bu çalışma, “Nesrin SOFUOĞLU, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-engîz İncele-Metin*, (Danışman: Prof. Dr. İlhan Genç), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012)” adlı çalışmadan istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

## GİRİŞ

İshak Hocası Ahmed Güzelhisârî, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yy.ın başlarında yaşamış âlim, şair ve hattat olarak meşhur bir kişidir. Ölüm tarihi kaynaklarda 1120/1708 olarak kaydedilen İshak Hocası'nın doğum tarihi belirtilmemiştir. Kendi eserlerinden hareketle İshak Hocası'nın yaklaşık doğum tarihi tarafımızdan tespit edilmiştir. Yeri geldiğinde konuyla ilgili ayrıntılı bilgi verilecektir.

İshak Hocası, astronomi, tıp, kimya, biyoloji, matematik, geometri gibi fen bilimleri; edebiyat, belâğât, tarih, coğrafya gibi sosyal bilimler ile siyer, tefsir, hadis, kelâm ve İslâm tarihi gibi dînî ilimlerde söz sahibi bir şahsiyettir. Tezkirelerin pek çoğu ondan “âlim, fâzıl, sâlib ve devrinin yegânesi” şeklinde söz ederken, daha ziyadeengin bilgi birikiminden ve sayıları yaklaşık yirmiyi bulan te'lif, tercüme, hâşiye, şerh ve ta'lîkât türündeki eserlerinden övgüyle bahsetmektedir. Onun bazı eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>1</sup> İshak Hocası'na asıl şöhretini kazandıran eseri, Zemahşeri'nin eserinden tercüme ettiği *Aksa'l-İreb* isimli Arapça-Türkçe lügattir. *Şemâil*, *Sandûkatü'l-mârif* ve astronomi alanındaki eserleri kendi alanlarında oldukça değerlidir. Manzumeleri de bulunan İshak Hocası'nın bu alandaki en önemli eseri “*Vahdet-nâme-i Âlem-engîz*” isimli mesnevîsidir.

## DOĞUMU

İshak Hocası Ahmed Efendi'den tezkire, tuhfe ve biyografi türündeki bazı eserler<sup>2</sup> ile ansiklopedilerde<sup>3</sup>, edebiyat<sup>4</sup>, hat sanatı<sup>5</sup>, kelâm<sup>6</sup>, astronomi<sup>7</sup>,

1 Bkz. Mustafa Ergün, “Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları”, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, İnternet Erişimi: <http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm>, tarih: 22.09.2013.

2 Es'ad, *Bahçe-i Safâ-Endûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Bölümü nr. 185, vr. 17a; Mehmed Tefvik, *Mecmû'atü't-Terâcim*, İSAM Kütüphanesi M00108 nolu mikrofilm, vr. 70a-70b; Aynı mlf., *Kâfile-i Şu'arâ*, İstanbul 1290, s. 51; Hâfız Refî, *Vahdet-nâme-Ahmed Efendi el-Meşhûr bi-İshak Hâceti*, İstanbul 1302, ss. 2-8; Bursalı Mehmed Tahir bin Rifat, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyib, Ulemâ, Şuarâ, Müverribin ve Etibbânunterâcim-i Ahvâlî*, 1324 İzmir, ss. 39-41; Aynı mlf., *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyib, Ulemâ, Şuarâ, Müverribin ve Etibbânunterâcim-i Ahvâlî*, Haz. M. Akif Erdoğan, İzmir 1994, ss. 20-22; Aynı mlf., *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000, I, 232-233; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefât-ı Dânişverân -Târih-i Bursa-*, Bursa 1302, ss. 411-417; Aynı mlf., *Nühbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr*, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Ankara 1999, ss. 5-8; Müstakim-zâde Süleymân Sa'deddin Efendi, *Tuhfetü'l-Hattâtîn*, İstanbul 1928, ss. 95-96; Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyleri -Vekayîü'l-Fudalâ-II-III-*, Haz. Abdükadir Özcan, İstanbul 1989, ss. 301-302; Mehmed Sirâceddin, *Mecmu'a-i Şu'arâ ve Tezkiye-i Üdebâ*, Haz. Mehmed Arslan, Sivas 1994, ss. 92-96; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, Haz. Nuri Akbayar, İstanbul 1996, I, 179; Kadir Atlansoy, *Bursa Şairleri-Bursa Vefyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri-*, Bursa 1998, ss. 187-192; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâil-Divân Şairlerinin Muhtasar Biyografileri-*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara 2001, I, 20-21; Mustafa Safâî Efendi, *Tezkiye-i Safâî (Nubbetü'l-Âsâr min*

tasavvuf<sup>8</sup> gibi çeşitli ilimlere ait çalışmalarda ve İshak Hocası hakkında yapılmış bir incelemede<sup>9</sup> bahsedilmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, pek çok kaynaktaki İshak Hocası hakkında bilgi bulunmasına rağmen bu malumat genellikle birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Kaynakların kendisinden “*âlim, fâzıl, mecîd, sâlib ve zamânenin yegânesi*”<sup>10</sup>, *her fende mâbir*,<sup>11</sup> *zât-ı ma'ârif-simâp*”<sup>12</sup> bir şahsiyet diye söz ettiği İshak Hocası'nın asıl adı, “*Şemse'd-dîn Ahmed*” dir. Mehmet Nâil Tuman'ın bildirdiğine göre, Germiyanlı Hayreddin Efendi'nin oğludur.<sup>13</sup> Nitekim Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunan İshak Hocası'na ait *Vahdet-nâme* nüshasında müellifin tam künyesi “*Ahmed bin Hayreddin el-Güzelhisârî eş-şehîr bi-Hâce-i İshak*” şeklinde zikrolunmaktadır.<sup>14</sup> Hıdiv Kütüphanesi'nde bulunan yine İshak Hocası'na ait iki *Vahdet-nâme* nüshasında da müellif “*Ahmed Efendi el-Menteşî*” olarak anılmıştır.<sup>15</sup> Bu durum o dönemlerde Menteşe yöresine yakınlığı nedeniyle Güzelhisar şehrinin daha güneyde olan mahallerinin bu şekilde anılıyor olmasından kaynaklanabilir. Onun Menteşe Mahalli'nden olduğunu

---

*Fevâ'idü'l-Eş'âr*) *İnceleme-Metin-İndeks*, Haz. Pervin Çapan, Ankara 2005, ss. 78-80; Sâlim Efendi, *Tezkiretü'l-Şu'arâ*, Haz. Adnan İnce, Ankara 2005, ss. 198-202.

- 3 Sadeddin Nüzhet Ergun, “Ahmed (İshak Hocası)”, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, I, 294-295; M. Ekrem Üzümeri ve diğerleri, “İshak Hocası Ahmed”, *Türkiye Ansiklopedisi*, Ankara 1956, III, 186; M. Nihal Atsız, “İshak Hocası veya Ahmed Rızâ”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1972, XX, 232; Reşat Öngören, “İshak Hocası”, *TDVİA*, İstanbul 2000, XXII, 533-534.
- 4 Kemal Özkaynak, *Aydın Şairleri ve Müellifleri*, Aydın 1944, ss. 85-86; Haluk İpekten ve diğerleri, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, ss. 16-17.
- 5 Müstakim-zâde Süleymân, *a.g.e.*, ss. 95-96; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, İstanbul 1999, ss. 133-135; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 1999, s. 115; Şevket Rado, *Türk Hattatları-XV. Yüzyıldan günümüze kadar gelmiş ünlü hattatların hayatları ve yazılarından örnekler-*, İstanbul t.y., ss. 119, 131.
- 6 Ömer Aydın, *Türk Kelam Bilginleri*, İstanbul 2004, ss. 122-123.
- 7 Ekmeleddin İhsanoğlu ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, I, 372-376.
- 8 Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, İstanbul 2003, ss. 126, 143, 464, 602, 621.
- 9 Ali Cânîp Yöntem, “İshak Hocası Ahmed Efendi”, *Hayat Mecmuası*, 8 Mart 1928, nr. 67, ss. 283-284; Ahmed Sevgi ve diğerleri, “İshak Hocası Ahmed Efendi”, *Ali Cânîp Yöntem'in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, İstanbul 1996, ss. 138-143.
- 10 Mehmed Tevfik, *Mecmû'atü't-Terâcim*, vr. 70a; Aynı mlf., *Kâfile-i Şu'arâ*, s. 51; Hâfız Refî, *a.g.e.*, s. 4.
- 11 Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.*, I, 179.
- 12 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 232.
- 13 Mehmet Nâil Tuman, *a.g.e.*, I, 20.
- 14 Bu nüsha için bkz. Hey'et, *Fibrisü'l-mabtûâtü'l-Türkiyyeti'l-Osmâniyyeti*, el-Hey'etü'l-Mısıriyye-ü'l-âmmeti li'-kitâb, Kâhire 1992, IV, 256-257, nr. 5065.
- 15 Ali Hilmi Dağstânî, *Fibrisü'l-kütübü'l-Türkiyye el-mercûde bi'l-Kütübâneti'l-Hidviyye*, Matbaa-i Osmaniye, Kahire 1888, s. 238, 239.

söyleyen başka kaynaklar da mevcuttur.<sup>16</sup> Ancak çoğunluk, İshak Hocası Ahmed'in eski adı Güzelhisar olan Aydın'ın Sobuca<sup>17</sup> köyünde “*Foğdı ol mibr-i Münîr gözleri aydın feleğin*”<sup>18</sup> mısraı fehvasınca dünyaya geldiğini bildirmektedir.<sup>19</sup>

Nihal Atsız, asıl adının “*Ahmed Rızâî*” olduğunu söylüyorsa da kaynaklarda onun Rızâî nisbesine rastlanamamıştır. Atsız'ın, Ahmed Efendi'nin Menemenli olduğu yönünde verdiği malumat da gerçeği yansıtmamaktadır.<sup>20</sup>

Kaynaklarda doğum yılı bildirilmemiş olan İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'nin sonuç bölümündeki bir beytinden, bu eseri yazdığı sırada elli yaşında olduğu anlaşılmaktadır:

Ayağum aldı elli yâş benüm  
Lerze-nâk oldı dest u pâ vü tenüm (2502)<sup>21</sup>

Nuruosmâniye Kütüphanesi numara 2649'da bulunan *Vahdet-nâme* nüshasının sonundaki kayda göre; İshak Hocası bu eseri, Hüdâvendigâr Medresesi'nde müderris iken tamamlamıştır.<sup>22</sup> Tezkirelerin verdiği bilgiye göre; İshak Hocası, 1100/1689<sup>23</sup> Cemâziye'l-evvel'inde Bursa Hüdâvendigâr Medresesi'nde göreve başlamıştır. 1103 yılı Rebî'u'l-evvel ayında Mûsile-i Sahn müderrisliğine yükseltilen İshak Hocası, 1107 yılı Şevval'inde Sahn müderrisliği ile görevlendirilmiştir. İstinsah yılı bilinen sahh kayıtlı nüshalar arasında en erkeni 1102/1691 tarihlidir.<sup>24</sup> Demek ki İshak Hocası eseri 1100/1689-1102/1691 tarihleri arasında yazmıştır. *Vahdet-nâme* 1100-1102 yıllarında İshak

16 Mehmed Tevfik, *a.g.e.*, s. 51; Safâî, *a.g.e.*, s. 78; Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Kadir Atlansoy, *a.g.e.*, s. 188.

17 Sobuca nâhiyesi için bkz. Ahmet Rifat, *Lijât-ı Tarihîye ve Coğrafîye*, Ankara 2004, III, 187. Günümüzde Aydın ilinin Koçarlı ilçesine bağlı bulunan köy, ilçeye 3 km mesafededir.

18 Hâfız Refî, *a.g.e.*, s. 2; İsmail Belîğ, *Târib-i Bursa*, s. 411; Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198.

19 Hâfız Refî, *a.g.e.*, s. 2; Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu'mâniye ve Zeylleri*, ss. 301-302; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 92; Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.*, I, 179.

20 Nihal Atsız, *a.g.m.*, XX, 232.

21 Bu makalede beyit ve şiir sonlarında parantez içerisinde yer alan numaralar, (Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.) adlı çalışmamızda bulunan Vahdet-nâme-i Âlem-engîz mesnevîsi'nin edisyon kritik ve transkripsiyonlu metninin beyit numaralarıdır.

22 İshak Hocası Ahmed, *Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2649/I, vr. 89b; Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012, s. 353.

23 Bu tarihler Şeyhî Mehmed Efendi tarafından 1101/1690 olarak yazılmıştır. Şeyhî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, s. 301.

24 İshak Hocası Ahmed, *Vahdet-nâme-i Âlem-engîz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 3536/1.

Hocası ellili yaşlarda iken tamamlanmış olduğuna göre; İshak Hocası'nın takriben 1050/1640-1052/1642 yılları arasında doğduğunu tahmin etmekteyiz. Kesin bir bilgiye ulaşıncaya kadar bu tarih İshak Hocası'nın doğum yılı olarak kabul edilecektir.

### YETİŞMESİ

İshak Hocası'nın ilk hocası, ulemeden olan babası Hayreddin Efendi olup “*Mukaddemât-ı ulûm-i mütedâvile-i edebîyye*”yi<sup>25</sup> oğluna bizzat tedris etmiştir.<sup>26</sup> İshak Hocası daha sonra, ilme olan merakından dolayı Diyarbakır ve İran civarlarına ilim tahsili için gitmiştir.<sup>27</sup> Şirvan'da Ni'metullah-zâde'nin eğitim halkasına dâhil olmuştur.<sup>28</sup> Mehmed Sirâceddin'in ifadesiyle, ilm-i hikmette Fârâbî; ilm-i hey'et'te de İbn Sînâ gibi şöhrete kavuşmuştur.<sup>29</sup> Acem diyarlarında eğitimini tamamlayan İshak Hocası, Der-Saadet'e dönmüş ve burada büyük itibar görmüştür.<sup>30</sup> İran taraflarında fazla kalması sebebiyle kendisine uzun zaman “*Acem Ahmed Efendi*” denilmiştir.<sup>31</sup> Ancak zamanla İshak Efendi adında, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa ve mahdumu Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın tezkireciliğini yapan<sup>32</sup> bir devlet büyüğünün hayli dikkatini çekmiş, bu zat tarafından özel hoca olarak tutulmuş ve bundan sonra “*İshak Hocası*” diye anılmaya başlamıştır.<sup>33</sup> İshak Efendi (ö.1097/1685)<sup>34</sup> bazı siyasi entrikalar sonucu öldürüldükten sonra sarayda hâmisini kaybeden İshak Hocası Ahmed Efendi Bursa'ya yerleşmiştir.<sup>35</sup> İshak Hocası, Bursa'da Halvetiyye tarikatının önemli şeyhlerinden Niyâzî-i Mısırî'nin<sup>36</sup> dergâhına devam ederek ona

25 Alet ilimleri de denilen “Sarf”, “Nahiy”, “Hesap”, “Münâzara”, “Mantık”... gibi ilimlerdir. Bkz. Mustafa Şanal, “Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme Ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, *Erişkes Üniv. SBE Dergisi*, S. 14 Yıl: 2003/1, Kayseri 2003, s. 152.

26 İsmail Belig, *a.g.e.*, s. 411.

27 Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 92.

28 İsmail Belig, *a.g.e.*, s. 411; Bursalı Mehmed Tahir, *a.g.e.*, I, 232.

29 Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

30 Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

31 Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

32 Mehmed Süreyyâ, *a.g.e.*, III, 804; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

33 Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

34 Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

35 M. Ekrem Üzümeri ve diğerleri, *a.g.m.*, III, 186.

36 Niyâzî-i Mısırî için bkz. Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, Ankara 1994; Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divanı*, Ankara 2008; Mehmet Ulucan, “Niyâzî-i Mısırî'nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniv. SBE Dergisi*, S. 1, Cilt: 19, ss. 31-41, Elazığ 2009; Limnili Şeyh Abdi-i Siyâhî, *Limni'de Sürgün Bir Velî-Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, İstanbul 2010; Şeyh Mehmed Şemseddin Mısırî, *Dildâr-ı Şemsî (Niyâzî-i Mısırî İzinde Bir Ömür Seyahat)*, Haz. Mustafa Kara - Yusuf Kabakçı, İstanbul 2010; Mustafa Tatçı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, İstanbul 2011.

intisap etmiş, hatta Mısır'ın halifelğine aday olmuştur.<sup>37</sup> Nefeszâde İsmail Efendi'den hat meşk ederek ta'lik, tevki' ve siyâkat başta olmak üzere sülüs ve nesihle meşhur isimler arasında yer almıştır.<sup>38</sup> Sülüs ve nesihle, Hâfız Osman'ın da hocası olan Suyolcuzâde Mustafa b. Ömer'den icazet almıştır.<sup>39</sup> Her Ramazan'da nesih hattıyla bir Mushaf yazıp Bursa'da selâtin camilerine vakfettiği kaydedilmektedir.<sup>40</sup>

Astronomi alanında da önemli bir âlim olan İshak Hocasının bu alanda yazılmış önemli eserleri bulunmaktadır. Onun kendisini yetiştirdiği bir diğer alan ise dilliligidir. Zira o, Zemahşeri'nin lügatini Türkçeye çevirecek kadar Arapça ve Türkçeye hâkim bir şahsiyettir. Fars diline hâkimiyeti ve şüirinde bütün bu dilleri bir arada kullanabilme kabiliyeti takdire şayandır.

### GÖREVLERİ

İshak Hocası İran dönüşünde bir müddet Köprülü Fazıl Ahmed Paşanın tezkirecisi İshak Efendi'ye intisap ettikten sonra 1093 /1682 senesi Recep ayında İnegöl kasabasındaki İshak Paşa Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır. 1099/1688 yılı Rabîu'l-âhir'inde ise, aynı yerde "Hâriç Ellili"<sup>41</sup> itibar olunmuştur.

37 Rivâyete göre Şeyh Niyâzi-i Mısri halifelik konusunda müritlerinden iki Ahmed arasında mütereddittir. Bu nedenle "Ya Rabb rahmetinden biri ile bu tarikat-ı aliyeyi te'yid eyle zümre-i münker yine mukabil olur, ilim ve amel ve şeriat ve tarikat ve hakikat bir kavi zâtı bana ihsan eyle" diye niyaz etmektedir. Ahmedlerden biri İshak Hocası demekle meşhur Ahmed'tir. Diğer ise; Gazzî Ahmed Efendi'dir. Daha sonra Mısri halifelik için Ahmed Gazzî'yi tayin etmiştir. Bunun üzerine, "Elhamdülillah Gazzî Ahmed Efendi'yi bize ihsan eyledi. Kemâlatı ilmîye de ben den âlimdir, kendi zatında olan sır-ı tarikat ve hakikat dahi bunlara ihsan eyledi, bütün varımı Ahmed'e verdim. Bundan böyle bizi isteyen Ahmed'i bulsun. Bursa'da Ahmed Gazzî'den başka halifem yoktur. Varis-i kâmil ve ekmâli Ahmed'dir" deyip tac ve hırkayı ona teslim etmiştir. Mısri'nin halifesi olan Râkım Efendi'nin rivayetine göre, Gazzî'nin hilâfet meclisinin kurulduğunu İshak Hocası Ahmed Efendi duyduğunda o gün akşamlı yatsı arasında Mısri dergâhına varıp: "Aman efendim, bu Ahmed senin aşkını kabul eylemez. Ben de sana aşığım ama bu ana kadar izhâr edemedim. İhsan eyle verâset-i kâmileyi bu kuluna ver" diye ağlayarak ayaklarına kapanıp yalvarınca Mısri şöyle cevap vermiştir: "Ahmed Efendi, olan oldu ve verâset verildi, değişiklik mümkün değildir, nasib Ahmed Gazzî Efendinin imiş. Bizim elimizde bir şey yoktur. Bizde olan emanet-i kübrâyı sahibi Gazzî'ye ihsân eyledi. Ama sen de me'yus olma, daima manevî velâyete seni de irşad edelim" deyip İshak Hocası Ahmed Efendi'ye dahi telkin-i zikir buyurup zümre-i bendegân divânına kayıt eylemişlerdir. Bu rivâyet için bkz. İbrahim Râkım Efendi, *Vâkıât-ı Pir-i Rüşen-Zamîr Hazret-i Mısri*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bl. Yz. nr. 792, vr. 69a-70a.

38 Müstakim-zâde Süleymân, *a.g.e.*, ss. 95-96; Ali Alparslan, *a.g.e.*, ss. 133-135; Şevket Rado, *a.g.e.*, ss. 119, 131.

39 Muhittin Serin, *a.g.e.*, s. 115.

40 Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 94.

41 Osmanlıda medreseler "Haşiye-i Tecrid", "Miftâh", "Kırkl", "Ellili", "Hariç", "Dâhil", "Sahn-ı Semân", "Altmışlı" olarak çeşitlendirilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dâru'l-Hilâfetü'l-Âli, *İlmîye Sâhnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334, ss. 647 vd.

Bu şekilde iki yıl İshak Paşa Medresesi'nde görev yaptıktan sonra, 1101/1690 yılı “İbtidâ-i Dâhil” yani orta dereceli medrese müderrisi olarak Bursa'daki Gâzî Hudâvendigâr Medresesi'ne atanmıştır.

İshak Hocası, Sadrazam Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa Paşaların hizmetinde bulunmuş; Fâzıl Mustafa Paşa kendisini dîvan hâceliklerinden Anadolu muhasebeciliği görevine getirmiş ve beraberinde Belgrad seferine götürmüştür.<sup>42</sup> Sadrazamın 1102/1691'de şehit olması üzerine tekrar Bursa'ya dönmüş ve çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. 1103/1691 yılı Rabîu'l-evvel ayında Mûsile-i Sahn müderrisliğine yükseltilen İshak Hocası, 1107/1696 yılı Şevval'inde Sahn müderrisliği ile görevlendirilmiştir. Son olarak 1115/1703 yılı Cemâziye'l-evvel ayında Bursa'daki Murâdiye Medresesi'ne müderris tayin edilen İshak Hocası, vefatı olan 1120/1708 yılı Şaban ayının onuncu gününe kadar bu görevini sürdürmüştür.<sup>43</sup>

### TALEBELERİ

Uzun yıllar Osmanlı'nın İstanbul ve Bursa'daki yüksek eğitim kurumlarında müderrislik yapan İshak Hocası Ahmed Efendi elbette pek çok talebe yetiştirmiş olmalıdır. Ancak kaynaklarda bunlardan yalnızca bir kaç tanesinin ismine rastlayabildik.

İshak Hocası Ahmed Efendi'nin en meşhur talebesi olan ve Ahmed Efendi'ye “*İshak Hocası*” lâkabını kazandıran kişi Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın tezkirecisi İshak Efendi'dir.

Bursa Veled-i Enbiyâ Mahallesi imamı Abdülaziz Efendi'nin oğlu İshak Efendi (ö. 1737) de İshak Hocası'nın İshak isimli bir başka talebesidir.<sup>44</sup>

Bursa'da Seyyid Baba Dergâhı'nda Mısırîliği temsil eden şeyhlerden Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1710) ilmini İshak Hocası'ndan tamamlayanlar arasındadır.<sup>45</sup>

İshak Hocası'nın oğlu, Hocazâde Mahmud Efendi'nin de onun yetiştirdiği talebeler arasında olduğu söylenebilir.

### AİLESİ

Babasının Germiyan sahasından bir müderris olan Hayreddin Efendi<sup>46</sup> olduğunu bildiğimiz İshak Hocası'nın annesi ya da eşi gibi diğer aile fertleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda yalnızca bir oğlundan

42 Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93; Safâyî, *a.g.e.*, s. 78.

43 Şeyhî Mehmed Efendi, *a.g.e.*, s. 301.

44 Ramazan Muslu, *a.g.e.*, s. 464.

45 Ramazan Muslu, *a.g.e.*, s. 143.

46 Mehmet Nâil Tuman, *a.g.e.*, I, 20.

bahsedilmektedir. Bu şahıs tıpkı babası gibi âlim, şair ve hattat olarak anılan Ahmed b. Mahmud (ö. 1137)'tur. Tıpkı babası Ahmed Efendi gibi müderris olan Mahmud Efendi, Bursa'da çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. 1107 senesinde Bursa Anbar Gâzi Mederesi'ne, 1112 senesinde Küpkeleği Medresesi'ne müderris olarak görevlendirilen Mahmud Efendi; 1115'de "Hâriç" rütbesiyle Esediye Medresesi'ne görevlendirilmiştir. 1116 yılında Perî-peyker Medresesi'ne atanan Mahmud Efendi bundan sonra İvaz Paşa Medresesi'nde görev yapmış, 1119 senesinde Mûsile-i Sahn itibar olunmuş ve 1120 yılında Molla Yegân Medresesi'ne müderris olmuştur. Bunlardan başka; 1128 Hançeriye Medresesi, 1129 İznik Süleyman Paşa Medresesi, 1133 Hazreti Emîr Medresesi, 1136 Sultan Orhan Medreseleri'nde hizmette bulunmuştur.<sup>47</sup>

1137 yılı Şaban ayında vefat eden Hocazâde Mahmûd, babası İshak Hocası Ahmed gibi Suyolcu-zâde'den icâzet alan bir hattattır.<sup>48</sup> Mahmud Efendi, babası İshak Hocası'nın eserlerinin bazılarını istinsah etmiştir.<sup>49</sup>

Hocazâde olarak da meşhur olan Mahmud Efendi aynı zamanda "*Vâkıf*" mahlasıyla manzumeler kaleme almış bir şairdir.<sup>50</sup>

İshak Hocası Ahmed'in Vahdet-nâmesi'ni tab' eden Hâfız Refî'î'nin, Sahaf Süleyman Hâlis Efendi'nin Tarih-i Vefâyât; İsmâil Belîğ'in Gûldeste-i Riyâz-i İrfân ve Eşref-zâde Ziyâeddin'in Gûlzâr-ı Sülehâ gibi eserlerinden naklettiğine göre; Bursa eşrâfından Cizyedar-zâde Hüseyin Ağa oğlu Mahmud Efendi, İshak Hocası oğlu Mahmud Efendi'nin kızının oğludur.<sup>51</sup>

Hâfız Refî'î'nin ismini zikrettiği diğer kişi ise, İshak Hocası'nın torunu olduğunu öğrendiğimiz Cizyedar-zâde Hüseyin Ağa'nın oğlu Ahmed Bahâeddin (ö. 1208) Efendi'dir. Halep Mollası ve aynı zamanda âlim, fâzıl, edip, kâmil bir şahsiyet olan Ahmed Bahâeddin Efendi'nin yazdığı eserlerine "İshak Hocası Hafîdî" diye imza attığı zikredilmektedir. Hâfız Refî'î, bu durumu Bahâeddin Efendi'nin anne tarafından akrabası olan cedit İshak Hocası'yla iftihar ettiği şeklinde yorumlamakta ve İshak Hocası'nın önemini vurgulamaktadır.<sup>52</sup>

47 Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, Haz. Sadık Erdem, Ankara 1994, s. 277-278.

48 Muhittin Serin, *a.g.e.*, s. 115.

49 Mahmud Efendi'nin babasından istinsah ettiği *Vahdet-nâme* nüshaları şunlardır: İstanbul Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Eski Hazine, nr. 1659; Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, M Tasavvufî Fârîsî 26; Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Kahire/Mısır, nr. 8698/2.

50 Râmiz, *a.g.e.*, s. 277-278.

51 Hâfız Refî'î, *a.g.e.*, ss. 4-6.

52 Hâfız Refî'î, *a.g.e.*, ss. 4-6.



## VEFATI

İshak Hocası 10 Şaban 1120'de (25 Ekim 1708) vefât etmiştir. Bursa'da Sarban Şeyh Mehmed (Deveciler) Mezarlığı'nda Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin kabri yanına defnedilmiştir.<sup>53</sup>

Huldî Efendi tarafından İshak Hocası'nın vefâtına<sup>54</sup> "Eyleye medrese-i cennet-i ulyâda makam" (ایلیه مدرسه جنت علیاده مقام) şeklinde târîh düşürmüştür. Şiirde *Vâkıf* mahlasını kullanan İshak Hocası'nın şair, müderris ve hattat<sup>55</sup> olan oğlu Hocaâde Mahmud Efendi<sup>56</sup> (ö. 1137)de şöyle tarih düşürmüştür:

Ref edip iki elim fevtine târîh dedim  
Vâlidim Hâce Efendi ede adni menzîl

رفع ایدوب ایکی الم فوتنه دیدم تاریخ  
والدم خواجه افندی ایده عدنی منزل

Diğer bir tarih de şöyledir:

Harf-i cevher-dâr ile Hâtif didi târîhini  
Eyledi Ahmed Efendi ravza-i adni makam

حرف جوهرداريله هاتف دیدی تاریخی  
ایلدی احمد افندی روضه عدنی مقام

İshak Hocası için söylenmiş bir başka târîh daha vardır:

Çeşm-i devrân hazret-i Hâce efendi gitti hayf  
Görmemişdür 'ilm-i fazl ile müdekkik fâzılı

Yoğ idi bir nâ-şenîde fen ki ma'lûmı değül  
Genc idi kâlâ-yı 'ilm u dânişe gûyâ dili

Hall iderdi şübhesiz elbet benân-ı fikreti  
Her ne denlû sâ'ilün muğlak olursa müşkili

Dikkate hâcet komazdı fehme bir kerre anâr  
Zihnine mahsûs idi derk eylemek 'akl-ı külli

Cilve-gâh-ı rûh-ı pâki Cennet a'lâ olup  
Şâne olsun zülf-i hûr-ı ine yâ Rabbî

53 Bu mezarlık üzerinden karayolu geçtiği için günümüzde mevcut değildir. Hicabi Gülgen, "Kent'in Bir Sınır Alanı Olarak Bursa Mezarlıkları", *Bursa Şehri'nin Gelişmesi ve Kentsel Planlama Kültürü*, Haz. Yusuf Oğuzoğlu, İstanbul 2008, s. 69.

54 Kadir Atlansoy, *a.g.e.*, s. 189.

55 Şevket Rado, *a.g.e.*, s. 131.

56 Râmiz, *a.g.e.*, ss. 277-278; İsmail Belig, *a.g.e.*, s. 506; Mehmet Nâil Tuman, *a.g.e.*, II, 1142; Safâî, *a.g.e.*, ss. 711-712.

Rıhletini gûş iden didi mücevher târîhin  
Gülşen-i Firdevs ide Hâce İlâhî menzili<sup>57</sup>

كلشن فردوس ايده خواجه الهي منزلي

### ESERLERİ

İshak Hocası, her alanda sahip olduğu engin bilgi birikimiyle, tezkirelerde zamanının meşhur âlimleri arasında zikredilmişse de şair olarak hak ettiği şöhrete yeterince ulaşamamıştır. Belki de İshak Hocası lâkabı, daha sonraki asırlarda onun asıl değerinin ortaya çıkmasını engellemiş, İshak Efendi gibi devrin önemli bir devlet adamının hocası olması hasebiyle gölgede kalmış olması bir talihsizlik olmuş, allâme oluşunun yanında devrinin büyük şairleri arasındaki yeri de aynı sebeple göz ardı edilmiştir. Oysa kendi dönemindeki kaynaklara bakıldığında, devrin müspet ve dinî ilimlerine son derece vâkıf olması ve bu birikimini telif, şerh, tercüme türü eserleriyle yansıtması dikkate değerdir. Aşağıda eserleri anılan İshak Hocası'ndan, devrin itibarlı bir hocası olarak bahseden şu beyit onun âlim ve fâzıl olarak tanındığının delilidir:

İlmine göre anun katre değüldür deryâ  
Fazlına göre anun zerre degüldür hurşîd<sup>58</sup>

Mehmed Sirâceddin ondan daha kapsamlı bahsetmiş ve gerçekten bu velûd zatın değerini ortaya koymuştur. Ondan, “*Allâme-i müşâriün-ileyh Suyûtî-i zâmân, Câmî-i devrân ve fûnûn-ı nâdire vü nâdîdede kasibü's-sebk-i dânişverân, ser-bülend-i ulemâ-yı a'lâm bir fâzıl-ı nibrî-i cihân olup te'lîfâtü lâ-tubsâ ve âsâr-ı kalemi nâ-kâbil-i ihsâdır.*” şeklinde bahsetmektedir.<sup>59</sup> Görüldüğü gibi İshak Hocası devrinde “allâme” sayılmış, zamanın Suyûtî ve Câmî'sine benzetilerek, nadir ilimlerde eşine az rastlanan bir ilim erbabı, âlimlerin en üstünü gibi yüceltici sıfatlarla zikredilmiştir.

Astronomi, edebiyat, tefsir, hadis, kelâm, mantık gibi alanlarda telif, tercüme, haşiye ve ta'likât şeklinde manzum ve mensur birçok eseri bulunan İshak Hocası'nın başlıca eserleri şunlardır:

#### 1. **Risâle fi'l-'Amal bi'r-Rub'i'l-Mukantarât (Risâle-i İrtifâ')**:

Türkçe olan eserde astronomiyle ilgili aletlerin nasıl kullanılacağına dair bilgiler verilmiştir. İshak Efendi adına yazıldığı için *İshâkiyye* adıyla da bilinen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları vardır.<sup>60</sup> (Esad Efendi, nr. 3536/2;

57 Bu şiir, Kadir Atlansoy'un tenkitli metninden nakledilmiştir. Kadir Atlansoy, *a.g.e.*, s. 190.

58 Kadir Atlansoy, *a.g.e.*, s. 190.

59 Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 93.

60 Eserin diğer nüshaları için bkz. İhsanoğlu ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 375-376.

Fâtih, nr. 5319/7, Lâleli, nr. 2727/1). *Risâle-i Rub' Dâire* adıyla anılan eserin müellif hattı Mısır Milli Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, nr. 5'tedir.

**2. Risâle-i Ma'mûle fî Beyâni'z-Zilli ve Tahdîdi'l-Cihât ve Ta'yîn-i Semti'l-Kible:** Gölgeyle ilgili astronomi işlemlerinden, yönlerin tayininden ve dâire-i Hindiyeye yardımıyla kible yönünün tayininden bahseden Arapça risalelerdir. Kible tayiniyle ilgili olan risale sonradan eklenmiştir. (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3536/3; Fâtih, nr. 5319/8, Lâleli, nr. 2727/2).<sup>61</sup>

**3. Şerhu Dâ'ireti'l-Hindiyeye:** Osmanlı Müellifleri'nde yanlışlıkla *Dâire-i Hendesiyye Şerhi* olarak kaydedilen eser (I, 233), kible tayininde kullanılan dâire-i Hindiyeye hakkında bilgi veren Arapça iki varaklık küçük bir risaledir. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5366). Bazı nüshalarda *Risâle-i Ma'mûle fî Beyâni'z-Zilli ve Tahdîdi'l-Cihât ve Ta'yîn-i Semti'l-Kible* risâleleri birlikte kaydolduğundan *Risâle Ma'mûle fî Beyâni'z-Zilli ve Tahdîdi'l-Cihât ve Ta'yîn-i Semti'l-Kible bi'd-Dâireti'il-Hindiyeye* ismiyle tek bir eser olarak anılmaktadır. (Bosna-Hersek Gazi Hüseyin Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. R 3280/2).

**4. Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz:** Mesnevî şeklinde kaleme alınmış 2920 beyitlik bir eserdir. Astronominin yanı sıra tarih konularını, peygamber kıssalarını ve yer yer dinî-tasavvufî öğütleri ihtivâ etmektedir. Büyük bir kısmı Türkçe, pek azı Farsça olan eser, *Vahdet-nâme* adıyla basılmıştır (İstanbul 1302). Ayrıca eser üzerinde doktora çalışmamız bulunmaktadır.<sup>62</sup>

**5. Sandûkatü'l-Maârif:** Muammâ ve lûgazdan bahseden Farsça önemli bir eserdir. (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 618; Ayasofya, nr. 4813/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 3647).

**6. Manzûme-i Akâid:** "Emâlî" ve "Nûniyye" kasideleri tarzında yazılmış Türkçe bir eserdir. Basılmıştır (İstanbul 1284).

**7. Tercüme-i Mukaddimetü'l-Edeb:** Cârullâh Zemahşerî'nin lügata dair eserinin tercümesi olup *Aksa'l-İreb fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb* (İstanbul 1313) adıyla basılmıştır. Arapça'nın kavâid ve fevâidi hakkındaki bu eser, ilim meraklıları için oldukça faydalıdır. İlk babta isimler, ikinci babda fiiller, üçüncü babta isimlerin çekimleri, dördüncü babta fiillerin çekimleri anlatılmaktadır. İshak Hocası'na ilim âleminde sahip olduğu şöhreti kazandıran en önemli eseridir. Yurt içi ve yurt dışında elliye aşkın nüshası bulunmaktadır. Burada

61 Eserin diğer nüshaları için bkz. İhsanoğlu ve diğerleri, a.g.e., I, 373-374.

62 Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012. *Vahdet-nâme* üzerinde diğer bir çalışma daha vardır. Bizim tezimizden sonra başlayıp, daha önce tamamlanmıştır. Ahmet Topal, Ahmedî (İshak Hocası), *Vahdet-nâme-i Âlem-engîz (İnceleme-Metin)*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

hepsini saymak mümkün olmayacağından yalnızca bir kaçını zikretmekle iktifa edilmiştir. (Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları, E.H., nr. 1866; Hıdiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 8614; Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Râşid Efendi Böl., nr. 1033).

**8. Akvemü'l-Vesâil fi Tercemeti'ş-Şemâil:** *Tirmizî'nin Şemâ'ilü'n-Nebî'sine yazdığı tercüme ve şerhtir. Beşyüz elli varak civarında oldukça hacimli bir eserdir. Aksa'l-İreb fi Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb* 'den sonra en fazla nüshası olan eserdir. (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 272; Lâla İsmail, nr. 26; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 75; İzmir Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 1690).

**9. Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn:** Fâzıl Ahmed Paşa'nın isteği üzerine derlediği kırk hadis tercüme ve şerhidir. (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 473; Ayasofya, nr. 4813).

**10. Hâşiye-i Metn-i Tavâifu'l-Envâr fi'l-Kelâm:** Beyzâvî'nin *Tavâifu'l-Envâr fi'l-Kelâm* adlı eserinin hâşiyesidir.

**11. Hâşiye Mîr Ebü'l-Feth:** Ebu'l-Feth'in âdâb-ı münazaraya dair eserine hâşiyesidir.

**12. Ta'likât-ı Tehzîbü'l-Mantık:** Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-Mantık* adlı eserinin dibâcesinde yer alan bazı konulara ilişkin tahkik ve hulâsa beyanında yazılmış ta'likattır.

**13. Ta'likât-ı Şifâ'-ı Şerîf:** Kâdî İyâz'ın *Şifâ'-ı Şerîf* adlı eserine yazdığı ta'likattır.

**14. Ta'likât-ı Envârü't-Tenzîl:** *Tefsîr-i Kadı Beyzâvî*'nin bazı nükâtına ta'likattır. (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 39).

**15. Münşeât:** Fenn-i inşâda kalem sahibi olduğundan çeşitli vesilelerle ricâl-i kirâma yazdığı edebî mektuplarını bir araya topladığı nakledilir.<sup>63</sup>

**16. Şerh-i Lûgaz-ı Acem:** Lûgazlarla ilgili Farsça bir şerhtir. (Sül. Ktp., Giresun İl Halk Ktp., nr. 3647/2.)

**17. Şerh-i Lûgaz-ı Arabî:** Arapça lûgazlarla ilgili bir şerhtir. (Mısır Milli Ktp., Türkçe Yaz. Bl., nr. Talat 63).

İshak Hocası'nın bunların dışında, *Kavâ'id-i Fârisiyye*, *Silsile-i Fabr-i Kâinât*, *Risâle-i fî Tabkâki Ma'na'l-Hidâye*, *Şerh-i Mektûb-ı Mevlânâ Câmî*, *Telhîs-i Şerhü'l-Mu'ammayât-ı Emrî* isimli eserleri bulunmaktadır. Muslu, İshak Hocası'na ait *Risâle fî ilmi't-tılsım ve def'i tâûn* (Süleymâniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Böl. nr.

63 İsmail Beliş, *a.g.e.*, s. 411; Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 94; Sâlim Efendi, *a.g.e.*, s. 198.

618) ile *Risâle fî takrîd alâ şerh-i Muhammediye* (Sül. Ktp., Esad Efendi Böl., nr. 3785) isimli iki risaleden daha bahsetmektedir.<sup>64</sup>

Blochot, katalogunda *Vahdet-nâme*'nin yanı sıra aynı mecmua içerisinde Ahmedî'ye ait bir başka eser olan *Tuhfetü'l-Hallâtîn*<sup>65</sup> isimli hikâyeler ihtivâ eden bir eser ile Bursa Ulu Cami'yi tasvir eden<sup>66</sup> başka bir eserden daha söz etmektedir.

Türkçe şiirlerinde “*Ahmedî*”, Farsça şiirlerinde “*Hâce*” mahlasını kullanan İshak Hocası'nın mecmualarda kalmış pek çok gazel, kaside ve lûgazları da vardır.<sup>67</sup> (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 618; Esad Efendi, nr. 3785; Fâtih, nr. 4101).

### EDEBÎ KİŞİLİĞİ

İshak Hocası Ahmed Güzelhisari'nin içinde bulunduğu XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin duraklama devrine girdiği gerilemeye yüz tuttuğu bir dönemdir. Adaletsizlikler, rüşvet, adam kayırma, işi ehline vermeme, içki satışı ve kullanımı gibi sebeplerle Osmanlı mülkü sarsılmaya başlamıştır. Devlet yönetimi, ekonomi, tımar sistemi, askerî ve ilmiye teşkilatı yara almıştır. İçteki bozukluğa paralel olarak, dış ilişkilerde de bozulmalar baş göstermiştir. Siyasi ve idari aksaklıklar zamanla kültürel soğumayı beraberinde getirmiştir. Kültürel soğuma cemiyetin iç dinamizmini yitirmesi anlamına gelmektedir ki bu, iman-amel ilişkilerinin bozulmasının bir sonucudur.<sup>68</sup> Bu durum dönemin âlim, şair ve düşünürlerinin bile çözüm arayışlarına girmesine neden olmuştur.

XVII. yüzyılda sanat ve edebiyat, Osmanlı imparatorluğundaki sosyal ve siyasal gerilemeye rağmen, yükselişine devam etmiş, olgun bir seviyeye ulaşmıştır. XVII. yüzyılda, edebiyatın her alanında olduğu gibi şiir de en ileri seviyededir. Başka dönemlerde pek görülmeyecek kadar zengin kadrosuyla temsil edilen verimli bir dönem olmuştur. Şairlerin üslûbu ince, nazık ve sadedir. Yabancı kelimeler ve uzun tamlamalar çok kullanılmıştır. Sözün güzelliği kadar mânâ da önem kazanmış, söz kısa olmakla birlikte anlamda derinlik sağlanmış, geniş hayallere yer verilmiştir. Şiir ve yazılarda, deyim ve atasözlerinin fazlalığı dikkat çekmektedir. Bu yüzyılın dilinde, önceye göre bir sadeleşme görülmektedir. Nâbî'den başlayarak dilde mahallileşme akımına geçilmiş, böylece edebiyat halkın zevk ve duyusunu yansıtmıştır. Sosyal hayattaki

64 Ramazan Muslu, *a.g.e.*, s. 603, 621.

65 Şu ana kadar ulaştığımız hiçbir kaynak müellifin bu eserinden bahsetmemektedir.

66 Edgar Blochet, *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1933, II, 63, nr. 617.

67 Mehmed Sirâceddin, *a.g.e.*, s. 95.

68 Nevzat Kösoğlu, “Onyedinci Yüzyıl-Tarih-”, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klâsikleri Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, İstanbul 1987, V, 13-37.

çalkantıların edebî hayatı etkilemesi biraz zaman almış ve asrın sonuna doğru ancak kendini göstermiştir.<sup>69</sup>

Bu yüzyılın mutasavvıf şairleri arasında Hüseyin-i Lâmekanî (ö. 1625), Aziz Mahmûd-ı Hüdayî (ö. 1628), Ömer Fuâdî (ö. 1636), Abdülehad-ı Nûri (ö. 1651), Sinân-ı Ümmî (ö. 1657), Üsküdarlı Fenâyî (ö. 1665), Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1676'dan sonra), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1693), İsmâil Hakkî-i Bursevî (ö. 1725), Hasan Sezâî (ö. 1735) gibi isimler yer alır.<sup>70</sup>

Neşâtî (ö. 1674), Sabûhî Ahmed Dede (ö. 1647), Fasih Ahmed Dede (ö. 1699), Cevrî (ö. 1654), Mezâkî (ö. 1676), Vecdî (ö. 1661) gibi şairler, Mevlevilik çevresinde yetişen şairlerdendir.<sup>71</sup>

Âşık Edebiyatı Karacaoğlan (ö. 1679), Âşık Ömer (ö. 1707), Gevherî (ö. 1715 'ten sonra), Katibî, Kuloğlu, Seyyâhî, Kayıkçı Kul Mustafa gibi pek çok ozan yetişmiştir.<sup>72</sup>

Nevizâde Atayî (ö. 1635), Şeyhülislâm Yahya (ö. 1643), Fehîm-i Kadîm (ö. 1649), Şeyhülislâm Bahâyî (ö. 1653), Cevrî, Nâilî (ö. 1666), Vecdî, İsmetî (ö. 1665), Nedîm-i Kadîm (ö. 1670), Neşâtî (ö. 1674), Nefî (ö.1635) dönemin en meşhur Dîvan şairleridir. Nâbî (ö.1712) edebiyata hikmeti getiren şair olarak zirvedeki yerini almıştır.<sup>73</sup> Hint üslûbu Nâilî olmak üzere Şehrî, Neşâtî, İsmetî (ö. 1665), Fehîm-i Kadîm (ö. 1648) ve Râsîh gibi temsilciler yetiştirmiştir.<sup>74</sup> Nergisî (ö. 1635) ve Veysî (ö. 1627) sanatlı nesir üslûbunun iki büyük temsilcisidir.<sup>75</sup>

Şeyhülislâm Yahya ve Bahâyî; Sadrazam Râmî Mehmed Paşa (1699-1703)<sup>76</sup> gibi devlet adamlarından başka; III. Mehmed (1595-1603) *Adlî*, I. Ahmed (1603-1617) *Babî*, II. Osman (1618-1622) *Fârisî*<sup>77</sup>, IV. Murad (1612-1640) *Murâdî* ve IV. Mehmed (1648-1687) *Vefâî* mahlasıyla şüirler yazmış hükümdarlar göze çarpmaktadır.

69 Hüseyin Ayan ve diğerleri, "XVII. Yüzyıl Dîvân Nazım ve Nesri", *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul 1987, V, 64.

70 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1997, II, 651.

71 İlhan Genç, *Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi (Klasik Dönem)*, İzmir 2010, s. 262. Mevlânâ ve tesiri için bkz. Aynı mlf., "Mevlevî Edebiyatı Üzerine Bir Değerlendirme", *Ege Üniv. Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, C. VII, İzmir 1993.

72 Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, II, 651.

73 Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 2009, s. 195.

74 Mine Mengi, *a.g.e.*, ss. 195, 197-199; İlhan Genç, *a.g.e.*, s. 261.

75 Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, II, 680.

76 Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Ankara 1991, s. 6.

77 İlhan Genç, *a.g.e.*, ss. 244, 265-266.

Kafzâde Fâizî (ö. 1622) *Zübdetü'l-Eş'ar*, Riyâzî (ö. 1644) *Riyâzü's-Şuarâ*, Rızâ (ö. 1671) *Tezkiire-i Şuarâ*, Yümnî (ö. 1662) *Yümnî Tezkiresi*, Âsım (ö. 1675) *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr* asrın tezkireleri ve yazarlarıdır. Yüzyılın diğer tezkirecisi Güftû (ö. 1677) ise *Teşrifâtü's-Şuarâ* adlı eserini manzum olarak kaleme almıştır.

Evliyâ Çelebi (ö. 1682) ve Kâtip Çelebi (ö. 1657) sade düz yazıda eserler vermiştir. Evliyâ Çelebi on ciltlik *Seyahat-nâme* adlı eseriyle gezi türünün temsilcisi kabul edilir.

XVII. yüzyılda tarih alanında da Peçevî (ö. 1650) ve Na'ımâ (ö. 1716); ıslahat-nâme türünde *Koçi Bey Risalesi*; hikâye türünde Nev'izâde Atâî, Süheylî, Feyzullah Efendi, Hezarfen Hüseyin Efendi (ö. 1678), Veysî ve Nergisî gibi isimler dikkate değerdir.

Sözlük alanında ise ismini duyuran kişi, Zemahşerî'nin (ö. 1144) *Mukaddimetü'l-Edeb* isimli eserini *Aksa'l-İreb fî-Tercemeti Mukaddimetü'l-Edeb* adıyla Türkçeye çevirmiş olan İshak Hocası Ahmed'tir. İshak Hocası'nın bu eseri, 1895 yılında basılmıştır.

Görüldüğü üzere İshak Hocası, yaşadığı asırda âlimliği ile bir nebze de olsa ön plana çıkmış, hattatlığı ve yazdığı diğer eserleriyle de şöhret kazanmıştır. Döneminin önemli şairleri arasında zikredilmemiş olsa da, son derece güçlü bir şairliği olan İshak Hocası, bu ustalığını ilmin hemen her alanındaki engin malumatıyla birleştirmeyi başarmıştır. Sanatkârane şairliği ile âlim ve müderris kimliğini takdire şayan bir şekilde bütünleştirerek, irşat edici, öğretici ve düşündürücü bir üslup ortaya koymuştur. Âlimliği ve edipliği kadar şairliğinin de güçlü olduğunu kanıtlamıştır.

Nâbî'nin de yakın dostu olan ve göreve geldiğinde Nâbî'nin kendisi için bir kaside yazdığı<sup>78</sup> Râmî Mehmed Paşa (1119/1708)'ya İshak Hocası da 15 beyitlik Farsça bir kaside yazmıştır.<sup>79</sup> Bu, İshak Hocası'nın Nâbî ve onun yakın dostu Râmî Paşa'dan etkilendiği belki de onlarla görüştüğü anlamına gelmektedir.<sup>80</sup> Tıpkı Nâbî'de<sup>81</sup> olduğu gibi İshak Hocası'nın da kasidelerinde bir

78 Mine Mengi, *a.g.e.*, s. 6.

79 "Reisü'l-küttâb Râmî-râ Fîristâde Şüd" başlığını taşıyan 2906-2920. bu beyitler için bkz. Nesrin Sofuoğlu, *a.g.e.*, ss. 555-556.

80 İshak Hocası bu kasidesinde Râmî Paşa'dan reisü'l-küttâb diye bahsetmektedir. Kaynaklara göre Râmî Mehmed Paşa ilk olarak Sadrazam Mustafa Paşa nezaretinde iken reisü'l-küttâblık görevinde bulunmuş, 1106/1694 yılında bir süre bu görevden alınmış, ancak 1109/1697 tarihinde yeniden bu makama getirilmiş, 1114/1702'ye kadar reisü'l-küttâblık yapmıştır. (Recep Ahışah, "Râmî Mehmed Paşa", *TDVLA*, İstanbul 2007, XXXIV, 449-451.) 1190-1191 yıllarında Mustafa Paşa'nın himâyesinde bulunan İshak Hocası, Râmî Paşa ile ilk reisü'l-küttâblık yıllarında görüşmüş olmalıdır.

81 E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Ter. Ali Çavuşoğlu, III, 235.

zorlama olduğu görülmektedir. İshak Hocası'nın aşağıda zikredilen özellikleri Nâbî ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir.

İshak Hocası şiirinde anlamı ön plana çıkarsa da lirizmi de ihmal etmemiştir. Sanatı da bir tarafa bırakmamış, biçimde neredeyse klâsik divan şiirinin üstatları kadar başarı göstermiştir. Şiir ve inşa son derece önem vermiştir. Sözün önemi, anlamlı olması, belâgat, beyan, inşa gibi terimleri her fırsatta şiirinde kullanmıştır.

Övgüde ve yergide aşırıya kaçmayan İshak Hocası, Hikemî tarzın gereği olarak aynı zamanda ders vermeyi de başarmıştır. İnsanlarda gördüğü çirkinliklere değinirken bazen alaycı, bazen aşağılayıcı ve eleştirel yaklaşımla da asla saldırgan bir tavır takınmamıştır.

İshak Hocası'nın yaşadığı XVII. asırda şairlerin üslubu Sebki Hindî nedeniyle ince, nazik ve söylemce ağırlaşmıştır. Yeni imajların benimsenmesi ile bu imajları karşılayacak yabancı kelimeler ve uzun tamlamalar tercih edilmiş, atasözleri ve deyimlerin çokça kullanılması yaygınlaşmıştır. Sözün güzelliği ikinci dereceye düşerek mana daha çok önem kazanmış, söz kısa olmakla birlikte anlamda derinlik sağlanmış, geniş hayallere yer verilmiştir. Şiir ve yazılarda, deyim ve atasözlerinin fazlalığı dikkat çekmektedir. Bu yüzyılın dilinde, önceye göre bir mahallileşme görülmektedir. Bu dil özelliklerinin yanında dönemin bir karakteristiği olarak, Nâbî ve Sebki Hindî takipçilerinin dil konusundaki çelişkisi İshak Hocası'nın Mesnevi'sinde de vardır. Bir tarafta sade, akıcı ve mahallî olmaya çabalarırken diğer taraftan anlaşılması güç, zincirleme terkipler ve yoğun Farsça kelimelerle okuyucuyu zorlamaktadır. İshak Hocası, şiire ilk okuyuşta kavranamayacak kadar derin ifadeler yerleştirmeyi başarmıştır.

İran kanalıyla XVII. yüzyıl Türk edebiyatını etkisi altına alan Sebki Hindî'nin dildeki bu tesirlerinin yanı sıra içerikte de birtakım etkileri elbette olmuştur. Bu dönemde Sebki Hindî ekolünde söz konusu olan iki yönelimden ilki, Sâib Tebrizî'nin öncülüğünde gelişen “hikmet” içerikli tarz olup, söylemde günlük dile daha yakın bir üslupla oluşturulmuş yeni mazmunlar kullanılmıştır. Bu tarzın bizdeki temsilcisi Nâbî'dir. İkincisi ise; “hayal” unsurunu ön plana çıkaran, yoğun imgelerin ve kapalı ifadelerin tercih edildiği asıl Hint üslubudur ki bu tarzın bizdeki temsilcisi Nâilî'dir.<sup>82</sup> İshak Hocası Nâbî çizgisinde yazmayı tercih etmiş, içerikte “hikmet”i ön plana çıkarmıştır.

İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme'si*, Nâbî'nin eserinde de olduğu üzere muhteva bakımından zengin, bilgi ve hikmet doludur. Üslubu ise, düzgün, akıcı ve hikmet-âmîzdir. İshak Hocası *Vahdet-nâme'si*nde, alay ve mizahın zararları, dedikodu ve boş konuşmanın zararları, içkinin zararları, musikinin gereksizliği

82 İlhan Genç, *a.g.e.*, s. 260.



ve musikînasların acınacak hâli, felsefenin zararları, kalem erbabı olmanın önemi, kibir ve gururun fenalığı, kin tutulmaması gerektiği, sabrın lüzumu, kâinatın hikmetini anlamak gerektiği, ilim, hikmet ve irfanın güzelliği, cahilliğin, âsiliğin, küfrün ve şirkin fenalığı, güzel ahlâk, ölçülü olmak, tok gözlülük, kanaat, cömertlik, güler yüzlü ve alçak gönüllü olmak; gözüne, diline, eline hâkim olmak, ömrü hevâ ile geçirmemek, aklını kullanmak, insan olmanın değerini bilmek, Allah'ın emirlerine itaat, ibâdet, haramdan sakınmak gibi dini ve ahlâkî vasıfların güzelliği üzerinde durur.

K'ey reh-i Hakkda kör olan nādān  
Tîh-i 'ısyānda zār u ser-gerdān (563)

Tābuñ bunca ğaflet u idbār  
Nice bir böyle beyhüde refār (564)

Yiter olduñ yiter hevāya es̄ir  
Bād-peymālîk eyledi seni pîr (565)

İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'de üzerinde en sık durduğu konulardan biri de kadın ile erkeğin evliliği ve bu evliliğin yegâne amacının hayırlı evlat yetiştirmek olduğudur.<sup>83</sup> Sona eklenen "Kasîde-i Peççe" başlığını taşıyan 38 beyitlik Farsça bir kaside de oğluna nasihatlerde bulunmaktadır.

Sanma dünyā işi sebebsüz olur  
Terbiyetsüz veled edebsüz olur (42)

Klâsik İslâm düşüncesi çizgisinde olan İshak Hocası'nda, bir müderris olarak medrese taassubu da dikkati çekmektedir. Bu aşırda felsefeye karşı taassuba varan bir tavır söz konusu olup, dini düşünce alanındaki gelişmeler daha çok Fıkıh ve Kelâm ilimleri çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Kâinatın varlığı ve yaratılışı, Allah'ın vahdeti ve sıfatları, kâinatın işleyişi, insanın yaratılışı ve özellikleri, nübüvvet, kader, ölüm, âhiret, bilgi ve bilginin kaynağı gibi metafizik konularda geleneksel İslâm düşüncesini benimsemiş, vahye dayanmakla birlikte akla da önem veren Eflâtun ve Aristocu anlayışın takipçisi olmuştur. Bu bağlamda İshak Hocası üzerinde, din alanında aklın yanında imanın varlığını da kabul eden İbn-i Sînâ ile Farâbî etkisinden de söz etmek gerekir. Bir kalamcı olarak İshak Hocası, çağdaşı Nâbî'yi de şekillendiren tüm bu etkilerin yanında Gazâlî ve onun tasavvuf felsefesini de içine alan "hikmet" anlayışından da etkilenmiştir.<sup>84</sup> Bu nedenle, kâinata var olan her şeye ve tüm olaylara ibretle bakmayı ilke edinmiş, onların mahiyetinden ziyade arkasında gizli bulunan sebebi yani sırrını anlamaya yönelmiştir. Bu noktada İshak Hocası üzerinde Niyâzî-i Mısırî ve onun tasavvuf görüşlerinin de etkili olduğu bir gerçektir. İlme büyük önem veren fakat felsefeden haz etmeyen İshak Hocası aklı, Allah'ın

83 Bkz. Nesrin Sofuoğlu, *a.g.e.*, ss. 95-102.

84 Mine Mengi, *a.g.e.*, ss. X-XI.

vahyini anlama, emirlerini yerine getirme, kâinattaki sırları çözme ve hikmeti anlama yolunda insana özgü ve önemli bir araç olarak kabul etmektedir. İshak Hocası felsefe karşındaki tutumunu ve hikmete verdiği önemi şu beyitlerle ifade etmiştir:

Râh-ı Hağdan saşın 'udül itme  
Felsefî gitdügi yola gitme (54)

Ne bilür hikmetini her gevden  
Sözleri cümle yirden u gökden (55)

Yukarıda örnekleriyle verildiği üzere İshak Hocası da Nâbî gibi felsefenin karşısında durmakta; ancak fıkıh, kelâm gibi temel İslâmî ilimleri öğrenmenin gereğini vurgulamaktadır. İshak Hocası'nın felsefeye olan yaklaşımı Nâbî'nin felsefeye ilgili şu beyitleriyle aynı çizgidedir:

Matlabun eyle ma'ânî-i umûr  
Vâdî-i felsefeden eyle 'ubûr<sup>85</sup>

Nâbî de oğluna ilim tahsîl etmeyi öğütlemektedir:

Sa'y kıl 'ilm-i şerîfe şeb u rûz  
Kalma hayvân-sıfat ol ilm-âmûz<sup>86</sup>

Niyâzî-i Mısri'ye intisabıyla bilinen İshak Hocası, tasavvufu ve ilkelerini benimsemiş, eserinde vahdet-i vücud felsefesini de esas almıştır. Ancak tasavvufla ilgili remizlere direkt olarak yer vermemiş, konulara kelamcı bakış açısıyla yaklaşmıştır. İshak Hocası'na göre, insan akıllı ve bilgili, iman ve irfan sahibi olmalıdır.

Tâ ki meçhûli ide isti' lām  
Lezzet-i 'ilmle ola hōş-kām (624)

Ehl-i dāniş olur olan insān  
Cāhilūñ nāmına dinür hayvān (625)

Din, insan davranışlarını dolayısıyla toplumu düzenleyen ahlâkı emretmektedir. Vahiy yoluyla ahlâk kurallarını tayin eden İslâm dîni, mensuplarından bu kurallara itaati talep etmektedir. Başta da belirtildiği üzere, İshak Hocası'nın yaşadığı dönemde ciddî manada ahlâkî çöküşün gerçekleştiği ve bunun temel sebebinin iman ve ameldeki zayıflama olduğu hatırlanırsa; İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme-i Âlem-engîz* mesnevîsini yazarken, ilmiye sınıfının bir mensubu olarak üzerine düşen görevi yerine getirme, şer'-i şerîfi ve Kitab'ın kânunlarını hatırlatma, iman-amel ve ahlâk üçlüsünü pekiştirme azminde olduğu

85 Ali Fuat Bilkan, *Hayrî-nâme'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Ankara 2002, s. 56. Ayrıca bkz. Mehmet Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, Ankara 1995.

86 Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, s. 56.

söylenbilir. İshak Hocası için, Kânûn-ı İlâhî'nin ihdası, dînî terbiye, îman, ibâdet ve ahlâk en önemli unsurlardır.

Rüz-ı ferdâyı eyle endîşe  
Naḥl-ı 'ömre toḡunmadan tîşe (570)

Raḥmet-i Ḥaḡdan olmayup me' yūs  
Ol hemîşe rızāsına me'nūs (571)

Gör ki ġırbâl olur ḡarîf-i temîz  
Âsiyānuñ başı olur kârîz (756)

XVII. yüzyılda ulema, genellikle yeni fikirler yerine önceki esere şerh, hâşiye, tahşiye, ta'lik gibi açıklamalar yazma eğiliminde olduğundan olsa gerek İshak Hocası'nın da eserleri çoğunlukla bu türlerdedir. *Vahdet-nâme* mesnevî'sinin de dönemin eğilimlerinden büyük oranda etkilendiği görülmektedir. XVII. yüzyılda kıran ilmine verilen önem, zaten bir astronomi bilgini olan İshak Hocası'nın da *Vahdet-nâme*'de bu ilimden sıkça bahsetmesinin sebebinin açıklar mahiyettedir.

Belki de öğrencisi İshak Efendi'nin idamından ötürü siyasetten ve İstanbul'dan uzakta sade ve huzurlu bir hayat sürmeyi yeğleyen İshak Hocası, yine aynı sebeple olsa gerekir ki siyasi eleştiride neredeyse hiç bulunmamıştır. Eleştiride Atâî gibi sert olmamış, sosyal tenkide Nâbî kadar çok yer vermemiştir. O, bir eğitimci olarak öncelikle bireyi esas almış, İslâm dininin öngördüğü ideal insanı yetiştirmeyi bu sayede de toplumu düzeltmeyi hedeflemiştir. Sonradan eklenen şiirler arasında bulunan “Şikâyet ez-Gerdûn” başlığını taşıyan 43 beyitlik kaside, İshak Hocası'nın içinde yaşadığı toplumu eleştirisidir. İshak Hocası bu beyitlerde, hünersiz ve cahillerin dost kabul edildiğinden; arif, bilge ve hüner sahibi kimselerin düşman gibi görüldüğünden şikâyet etmektedir.

Bu asrın tarihçisi Koçi Bey'in padişahların süse, ziynete, gösterişe meylinin vezirleri de etkilemeleri, evlere, bağlara, köşklere, samurlara, kürklere sarf edilen devlet hazinesinin boş yere tüketildiği eleştirisi nazar-ı dikkate alınırsa İshak Hocası'nın ziynet, gösteriş, samur ve kürk, taç ve makam hakkındaki beyitleri neden kaleme aldığı, bu kavramlarla yaptığı benzetmeleri, bunlardan neden uzak durulmasını ve onlara önem verilmemesini telkin ettiği daha iyi kavranmaktadır.

Nâbî'ye göre de şöhret afettir ve yöneticileri para hırsı bürümüşür.<sup>87</sup> İshak Hocası'nın da bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayan bir kaç beyiti şu şekildedir:

Ḳadr-i ḡâcetden olmasun efzûn  
Yoḡsa eyler kıyāsı kibre zebûn (799)

87 Ali Fuat Bilkan, *a.g.e.*, ss. 77-81, 82-99.

Mūy-ı jülīde külle-pūş yiter  
Baş belâsı ‘imāme vü efser (800)

Saçını taca eyleme tebdîl  
Başuñı ıtaşa vurma olma zelîl (803)

Kîş u sammūr u ıkaşum u sincāb  
Kibr u ‘ucbe ‘aceb olur esbāb (806)

Bu asırda saltanat sarayında düzenlenen eğlence, düğün, cülûs törenleri, musiki toplulukları ile beraberindeki hanende ve sazanelere ilginin arttığı, bu tür eğlencelerin sarayın dışına taşarak devlet büyüklerinin saray ve köşklerinde bile düzenlenmeye başladığı bilgisi hatırlanacak olursa; İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'nin işitme bahsinde musikiyi, müzik âletlerini ve musikişinasları neden o denli eleştirdiği anlaşılabilir:

Hep hevâdur sadâ-yı mûsikâr  
Diñlemez anı merd-i dāniş-kār (645)

Güşı halk itdi cümleden aqdem  
Tā ki güş idesin ‘ulüm u hikem (676)

XVII. yüzyılda Atâî, Fâzî, Riyâzî, Şeyhülislam Bahâyî, Fehîm-i Kadîm, Azmizâde Hâletî, Tıflî, Nâzikî gibi şairler yeme içme ve eğlence meclislerini Sâkî-nâme adındaki eserlerinde kaleme almışlardır. İshak Hocası, içki satışının ve kullanımının Müslüman halk arasında da artışına binaen bu asırda diğer şairler tarafından rağbet edilen sâkî-nâme türüne küçük bir örnek de kendisi yazmak istemiş olmalı ki; *Vahdet-nâme*'nin sonuç bölümüne sâkî ve bâdeyle ilgili beyitlerin sonuna “Hitâb be-Sâkî” başlıklı 24 beyitlik kısa mesnevîyi sonradan eklemiştir.<sup>88</sup> İshak Hocası, bu beyitlerde sâkiyi insafa davet etmekte, insanları tuzağına düşürmemesi için onu ikna etmeye çalışmaktadır:

Sen de ey sâkî gel ‘inād itme  
Gör geçür meclisi sürüp gitme (2582)

Mey ile yıqma hayli rindānı  
Âteşe yaqma derd-mendānı (2596)

Neçe şügl-i kebāb u bâde-i saf  
Çek çevir kendiñi yiter insāf (2608)

İshak Hocası, paraya gereğinden fazla önem vermek, parayla mevki satın almak, rüşvet, kolay para kazanma, eğitim ve tecrübe noksanlığı gibi konularda da Nâbî gibi düşünmektedir. *Vahdet-nâme*'nin sonuna eklenen ve genellikle sâkiye hitap, zamandan şikâyet, yaşlılıktan şikâyet, kalem ve divite hitap gibi kaside ve

88 Bkz. Nesrin Sofuoğlu, *a.g.e.*, ss. 550-552, beyit nr. 2585-2608.

kısa mesnevîler, İshak Hocası tarafından sonradan Nâbî ya da dolaylı olarak Sadrâzam Râmî Paşa'nın tesiriyle yazılmış olmalıdır.<sup>89</sup>

### SONUÇ

İshak Hocası, Ahmed Aydın (Güzelhisar)'ın Sobuce köyünde doğan, Diyarbakır, Mısır, İran ve İstanbul'da bulunan ve Bursa'da uzun yıllar müderrislik yapan İshak Hocası'nın sahn müderrisliğine kadar yükseldiği, Anadolu defterdarlığı yaptığı ve Fâzıl Mustafa Paşa ile Belgrad seferine katıldığı bilinmektedir. Ölüm tarihi kaynaklarda 1120/1708 olarak zikredilmiş ancak doğum yılı bildirilmemiştir. Araştırmalarımız sırasında ulaşılan birtakım ipuçları değerlendirildiğinde İshak Hocası'nın 1050/1640-1052/1642 yılları arasında doğduğu söylenebilir.

İshak Hocası, astronomi, tıp, kimya, biyoloji, matematik, geometri gibi fen bilimleri; edebiyat, belagat, tarih, coğrafya gibi sosyal bilimler ile siyer, tefsir, hadis, kelâm ve İslâm tarihi gibi dini ilimlerde söz sahibi bir şahsiyettir. Tezkirelerin pek çoğu ondan “*âlim, fâzıl, sâlih ve devrinin yegânesi*” şeklinde söz ederken, daha ziyadeengin bilgi birikiminden ve sayıları yaklaşık yirmiyi bulan te'lif, tercüme, hâşiye, şerh ve ta'likât türündeki eserlerinden övgüyle bahsetmektedir. Yaşadığı dönemde İshak Hocası'na asıl şöhretini kazandıran eseri ise, Zemahşeri'nin eserinden tercüme ettiği *Aksa'l-İreb* isimli Arapça-Türkçe lügattir. *Şemâil*, *Sandûkatil'l-maârif* ve astronomi alanındaki eserleri de kendi alanlarında oldukça değerlidir. Manzum eserleri de bulunan İshak Hocası Türkçe şiirlerinde “*Abmedî*”, Farsça şiirlerinde “*Hâce*” mahlasını kullanmıştır.

Geleneksel İslâm düşüncesi çizgisinde olan İshak Hocası, vahye dayanmakla birlikte akla da önem veren Eflâtun ve Aristocu anlayışı benimsemiş, bu münasebetle İbn-i Sînâ ve Farâbî'den de etkilenmiştir. Bir kelâmcı olarak İshak Hocası, çağdaşı Nâbî'yi de şekillendiren Gazâlî ve onun tasavvuf felsefesini de içine alan “hikmet” anlayışının takipçisidir. Bu nedenle, kâinatta var olan her şeye ve tüm olaylara ibretle bakmayı ilke edinmiş, onların mahiyetinden ziyade arkasında gizli bulunan sebebi yani sırrı anlamaya yönelmiştir.

Hayatının büyük bölümünü, siyasi çöküntülerin, sosyal bunalımların yaşandığı, dini ve ahlâkî çözümlerin görüldüğü XVII. yy.ın ikinci yarısında geçirmiş olan İshak Hocası edebiyat alanında; Vecdî, Nâbî, Râmî Paşa gibi isimlerin çağdaşı olma şerefine nail olmuştur. Bu sırada hâlen klâsik dönemini yaşamakta olan edebiyat dünyasında “Sebk-i Hindî”, “hikemîlik” ve “mahallîleşme” gibi akımların etkisiyle dil, üslûp ve muhtevada meydana gelen değişiklikler dönemin bütün şairlerini olduğu gibi İshak Hocası'nı da etkilemiştir. Asrın edip ve şairlerinde görülen sosyal eleştiri ve mevcut durumun

89 Bkz. Nesrin Sofuoğlu, *a.g.e.*, ss.550-552, 555-572, beyit nr. 2585-2608, 2647-2920.

düzelmesi konusundaki çözüm önerileri sunma anlayışı, siyasetten ve siyasetçiden uzak durma çabasına rağmen, İshak Hocası'nda da görülmektedir. O, özellikle Nâbî'den etkilenmiş, "hikmet"e çok önem vermiştir. Dil ve üslûp bakımından da dönemin bütün etkilerini eserde izlemek mümkündür. Mahallî kelimeleri kullanma gayretine rağmen Farsça kelimelerin yoğunluğu ve uzun terkipler eserin en belirgin dil hususiyetleridir. Atasözleri, kelâm-ı kibarlar, darb-ı meseller, deyimler ile âyet ve hadisler, anlatımın en önemli unsurlarıdır. Az sözle çok şey ifade etmeyi başaran İshak Hocası'nın klâsik şirin mazmun ve motiflerini, edebî sanatları ihmal etmediği görülmektedir. Bu yönüyle İshak Hocası'nın birinci sınıf Divân şairlerini aratmayacak kabiliyette olduğu söylenebilir.

Gözlerden uzak olmayı tercih eden İshak Hocası bunu başarmıştır. Derin bilgi birikimi, hemen her alandaki te'lif ve tercüme eserleri ile çağında övgüyle bahsedilmesine, eserlerinin sayısız nüshasının bulunmasına rağmen günümüze kadar pek çok eseri üzerinde hiçbir ciddi çalışma yapılmamıştır. Bunun başlıca nedeni kendi ismiyle değil de "İshak Hocası" olarak anılmış olmasıdır. Zira bu şekilde bir isimlendirme onun yalnızca İshak Efendi'nin hocası olduğunu vurgulamakta, asıl değerini ortaya koymamaktadır. Oysa büyük bir âlim, hattat ve şair olan Ahmed Efendi'nin eserleri açılmayı bekleyen birer hazine gibidir.

### KAYNAKÇA

- Ahışhalı, Recep, “Râmi Mehmed Paşa”, *TDVİA*, Cilt: XXXIV, İstanbul 2007.
- Ahmet Rıfat, *Lügât-i Tarihîye ve Coğrafîye*, Keygar Neşr., Cilt: I-VII, Ankara 2004.
- Ali Hilmi Dağistânî, *Fibrüstü'l-kütübi't-Türkiyye el-mevcûde bi'l-Kütübânati'l-Hidiviyye*, Matbaa-i Osmaniye, Kahire 1888.
- Alparslan, Ali, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999.
- Atlansoy, Kadir, *Bursa Şâirleri-Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri-*, Asa Kitabevi, Bursa 1998.
- Atsız, M. Nihal, “İshak Hocası veyâ Ahmed Rızâî”, *Türk Ansiklopedisi*, MEB Yay., Cilt: I-XX, Ankara 1972.
- Ayan, Hüseyin ve diğerleri, “XVII. Yüzyıl Dîvân Nazım ve Nesri”, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri-Tarih-Antoloji-Ansiklopedi*, Cilt: I-XIV, İstanbul 1987.
- Cevrî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvân'ının Tenkidli Metni*, Atatürk Üniv. Bas., Erzurum 1981.
- Aydın, Ömer, *Türk Kelam Bilginleri*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yay, Cilt: I-II, İstanbul 1997.
- Bilkan, Ali Fuat, *Hayrî-nâme'ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Düşünce Hayatı*, Akçağ Yay., Ankara 2002.
- Bloch, Edgar, *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1933.
- Danışman, Zuhuri, *Koçi Bey Risâlesi*, Kült. ve Turz. Bak. Yay., Ankara 1985.
- Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye, *İlmiye Sâlnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1334.
- Erdoğan, Kenan, *Niyâzî- i Mısrî Dîvânı*, Ankara 2008
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, “Ahmed (İshak Hocası)”, *Türk Şâirleri*, Cilt: I-III, İstanbul 1936.
- Ergün, Mustafa, “Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları”, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, İnternet Erişimi: <http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm>, tarih: 22.09.2013.
- Es'ad, *Bahçe-i Safâ-Endûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü Nr. 185.

- Genç, İlhan, “Mevlevî Edebiyatı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ege Üniv. Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, Cilt: VII, İzmir 1993.
- Örneklerle Eski Türk Edebiyatı Tarihi (Klasik Dönem), Kanyılmaz Matbaası, İzmir 2010.
- Gibb, E.J.Winkinson, Osmanlı Şiir Tarihi-I-II, (Terc. Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Gülgen, Hicabi, “Kentın Bir Sınır Alanı Olarak Bursa Mezarlıkları”, *Bursa Şebri'nin Gelişmesi ve Kentsel Planlama Kültürü*, Haz. Yusuf Oğuzoğlu, Gaye Kitabevi, İstanbul 2008.
- Hâfız Refî', *Vahdet-nâme-Ahmed Efendi el-Meşbûr bi-İshak Hâcisi-*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1302.
- Heyet, *Fibrisü'l-mahtûâtı't-Türkiyyeti'l-Osmâniyyeti, el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-âmmeti li'l-kitâb*, Kâhire 1992.
- İbrahim Râkım Efendi, *Vâkıât-ı Pir-i Râşen-Zamîr Hazret-i Mısrî*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bl. Yz. nr. 792
- İhsanoğlu, Ekmeleddin ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, IRCICA, Cilt: I-II, İstanbul 1997.
- İpekten, Haluk, *Nâilî Hayatı Sanatı Eserleri*, Akçağ Yay., Ankara 2007.
- Nefî, Hayatı Sanatı Eserleri*, Akçağ Yay., Ankara 1996.
- Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kült. ve Turz. Bak. Yay., Ankara 1988.
- İshak Hocası Ahmed, *Vahdet-nâme-i Âlem-engîz*, Nuruosmâniye Kütüphanesi, Nr. 2649.
- İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefât-ı Dânişverân -Târib-i Bursa-*, Bursa 1302.
- Nühbetü'l-Âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, AKMB, Ankara 1999.
- Kaplan, Mehmet, *Hayriyye-i Nâbî*, TDK Yay., Ankara 1995.
- Kara, Mustafa, *Niyazi-i Mısrî*, Ankara 1994.
- Kortan Tamer, Tunca, *Nev'izâde Atâyî ve Hamse'si*, İzmir 1997.
- Kösoğlu, Nevzat, “Onyedinci Yüzyıl-Tarih-”, *Başlangıcından Günümüze kadar Büyük Türk Klasikleri Tarib-Antoloji-Ansiklopedi*, Ötüken-Söğüt Yay., Cilt: I-XIV, İstanbul 1987.



- Kurnaz, Cemal, TATÇI, Mustafa, *Ümmî Sinân, Hayatı ve Şiirleri*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Limnili Şeyh Abdi-i Siyâhî, *Limni'de Sürgün Bir Velî-Niyâzî-i Mısrî'nin Hatıraları*, İstanbul 2010.
- Mehmed Sirâceddin, *Mecmu'a-i Şu'arâ ve Tezkiire-i Üdebâ*, Haz. Mehmed Arslan, Sivas 1994.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, Haz. Nuri Akbayar, Cilt: I-VI, İstanbul 1996.
- Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyib, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî*, Keşişiyân Matbaası, İzmir 1324.
- Bursalı, Aydın Vilâyetine Mensûb Meşâyib, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâlî*, Haz. M. Akif Erdoğan, Akademi Kitabevi, İzmir 1994.
- Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Yay., Cilt: I-III, Ankara 2000.
- Mehmed Tefvik, *Kâfile-i Şu'arâ*, İstanbul 1290.
- Mecmû'atü't-Terâcim*, İSAM Kütüphanesi M00108 nolu mikrofilm.
- Mengi, Mine, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, AKMB, Ankara 1991.
- Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara 2009.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [18. Yüzyıl]*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Mustafa Safâyî Efendi, *Tezkiire-i Safâyî (Nubbetü'l-Âsâr min Fevâ'idü'l-Eş'âr) İnceleme-Metin-İndeks*, Haz. Pervin Çapan, AKMB, Ankara 2005.
- Müstekım-Zâde, *Süleymân Sa'deddîn Efendi, Tubfetü'l-Hattâtîn*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Öngören, Reşat, "İshak Hocası", *TDVİA*, Cilt: XXII, İstanbul 2000.
- Özkaynak, Kemal, *Aydın Şairleri ve Müellifleri*, Türk Ocakları Aydın Şubesi Yay., Aydın 1944.
- Rado, Şevket, *Türk Hattatları-XV. Yüzyıldan Günümüze Kadar Gelmiş Ünlü Hattatların Hayatları ve Yazılarından Örnekler*, Tifdruk Matbaacılık, İstanbul 1984.
- Râmiz, *Râmiz ve Âdâb-ı Zurâfâ'sı İnceleme-Tenkidli Metin-İndeks-Sözlük*, Haz. Sadık Erdem, AKMB, Ankara 1994.
- Sâlim Efendi, *Tezkiiretü's-Şu'arâ*, Haz. Adnan İnce, AKMB, Ankara 2005.
- Serin, Muhittin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, Kubbealtı Neşr., İstanbul 1999.

- Sevgi, Ahmed ve diğçerleri, “İshak Hocası Ahmed Efendi”, *Ali Cânîp Yöntem’in Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, Söçler Bas., İstanbul 1996.
- Sofuoğlu, Nesrin, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.
- Şanal, Mustafa, “Osmanlı Devleti’nde Medreselerde Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değçerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış”, *Erciyes Üniv. SBE Dergisi*, S. 14 Yıl: 2003/1, Kayseri 2003.
- Şeyh Mehmed Şemseddin Mısıri, *Dildâr-ı Şemsî (Niyâzî-i Mısıri İzinde Bir Ömür Seyahat)*, Haz. Mustafa Kara - Yusuf Kabakçı, İstanbul 2010.
- Şeyhî Mehmed Efendi, *Şakâik-ı Nu’mâniye ve Zeylleri -Vekayü’l-Fudalâ-*, Haz. Abdükadir Özcan, Cilt: I\_V, İstanbul 1989.
- Tatçı, Mustafa, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısıri*, İstanbul 2011.
- Tuman, Mehmet Nâil, *Tuhfe-i Nâilî-Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri-*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Cilt: I-II, Ankara 2001.
- Ulucan, Mehmet, “Niyâzî-i Mısıri’nin Şiirlerinde Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniv. SBE Dergisi*, S. 1, Cilt: 19, ss. 31-41, Elazığ 2009.
- Ünver, İsmail, *Neşâtî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1986.
- Üzümeri, M. Ekrem ve diğçerleri, “İshak Hocası Ahmed”, *Türkiye Ansiklopedisi*, Ankara 1956.
- Yöntem, Ali Cânîp, “İshak Hocası Ahmed Efendi”, *Hayat Mecmuası*, S. 67, Cilt: III, Ankara 1928.



## İSHAK HOCASI AHMED GÜZELHİSÂRÎ'NİN VAHDET-NÂME-İ ÂLEM-ENGİZ MESNEVÎSİ'NDE YARATILIŞ ve FELEKLER\*

Nesrin SOFUOĞLU\*\*

### ÖZET

Kozmogoni ve astronomi asırlardır edebî eserlere konu olmuştur. Özellikle tevhîdler, na'tlar gibi dîni ve tasavvufî mesnevîlerde yaratılış ve feleklerle alakalı kavramlara yer verilmiş, her müellif kendi bilgi birikimine göre bu konuları eserinde dile getirmiştir. Aynı şekilde dîvan şairleri de felekler ve yaratılışla ilgili motifleri beyitlerine dâhil etmişler, benzetme yoluyla da olsa feleklerle ilgili terimleri sıkça kullanmışlardır. Türk-İslam Edebiyatı araştırmacılarının metin tahlili çalışmalarında başvurabilecekleri astronomiye ve feleklere dair bütün terminolojiyi hâvî derli toplu bir kaynağın olmayışı dikkatimizi celbetmiştir. Bundan dolayı bu makalenin sözkonusu alanda çalışanlar için faydalı olacağını düşündük.

Çalışmamızda hem bir astronomi bilgini hem de yetenekli bir şair olan İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme* mesnevîsinde yaratılış ve felekler konusunu nasıl ele aldığı anlatılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İshak Hocası Ahmed, Ebediyat, Vahdet-nâme, Kozmogoni, Astronomi, Felekler

### THE CREATION AND ORBITS IN THE ISHAK HOCASI AHMED'S MATHNAWI WAHDAT-NAMA ALAM-ENGIZ

### ABSTRACT

Cosmogony and astronomy topics have been considered in the Turkish Islamic literary works for centuries. In particular, "creation" and "orbits / feleks" has already been mentioned in religious and mystic works such as *Tawhid* and *Na't* genres. Many authors have addressed these issues upon to their knowledge and beliefs. Even Divan Poets have included "orbits" and "creation" motifs in their poems and they have frequently used these motifs by analogy. We have realized that there is no comprehensive reference works related to cosmogony and astronomy terminologies for researchers of Turkish Islamic literature. Therefore we thought that this paper would be usefull for those who studying in this field.

In this research we will study how Ishak Hocası took the creation and orbits issues in his *Mathnawi* as not only being an astronomer but also as a talented poet.

**Keywords:** Ishak Hocası Ahmed, Literature, *Wahdat-namah*, Cosmogony, Astronomy, Orbits

\* Bu çalışma, "Nesrin SOFUOĞLU, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-engiz İncele-Metin*, (Danışman: Prof. Dr. İlhan Genç), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012)" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

## GİRİŞ

Edebî eserlerimiz incelendiğinde gerek dînî konulu tevhîd, vahdet-nâme, münâcât, na't, kısas-ı enbiyâ türü eserlerde gerekse; dîvanlarda yer alan pek çok farklı konudaki şiirlerde yaratılış ve astronomiye dair meselelere yer verildiği görülmektedir. İran edebiyatından büyük ölçüde etkilenen Türk edebiyatı, şeklin yanında konuda da bu edebiyatı örnek almıştır. İran edebiyatına ait *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* bu konuların işlendiği en temel eserdir. Bu eser coğrafya tarihi, astronomi, edebiyat, folklor, tıp, biyoloji gibi konularda bilgiler ihtivâ etmektedir. Aslı Yunan'dan gelen bu eser, Aristo'nun, Teofrast'ın ve Batlamyus'un eserlerinin özünü aksettirmektedir. İslâmî kozmogonisi, İslâm kozmografyası İslâm astronomisine dâir eski anlayışları anlatan *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*, aynı zamanda mitolojik bir eserdir. Arap, İran ve Türk edebiyatlarında bu tür kitapların çoğuna “Acâibü'l-Mahlûkât” denmiştir. *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*, İran edebiyatında Ahmed-i Tûsî, Arap edebiyatında da Kazvîni tarafından aynı adla kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Kazvîni'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'ı dört mukaddime ve iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde gök cisimleri, felekler, ay, güneş, gezegenler, dört büyük melek vb. ay üstü âleme ilişkin bilgiler yer alır. İkinci bölümde, ay altı âlemi; anâsır-ı erba'a, mevâlid-i selâse, gök kuşağı, gök gürlemesi, rüzgâr, şimşek ve iklimler anlatılmaktadır. Bunları son kısımda denizler, adalar, mâdenler, bitki ve hayvanlara ilişkin bilgiler izler. Daha sonra, insanın yaratılışı, anatomisi ve fizyolojisi, sinir sistemi yanında cinler, şeytanlar gibi doğüstü yaratıklardan da söz edilir. Hâtîmede ise, denizlerin ve karaların acâibliklerine(garipliklerine) ilişkin bilgiler yer almaktadır. Eserin Farsça'ya ve Türkçe'ye pek çok çevirisi yapılmıştır. Türk edebiyatında, Ahmed-i Bîcân'ın (ö. 1455) ekleme ve kısaltmalarla yaptığı çeviri en meşhur olanıdır. Türk edebiyatındaki çevirilerin kimisi doğrudan doğruya Kazvîni'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'ına; kimisi de İran edebiyatında yazılmış diğer *Acâibü'l-Mahlûkât*'a dayanmaktadır. Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân'ın *Dürr-i Mekenûn* adlı eseri Kazvîni'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'ından, Mevlânâ Gınâî'nin *Mir'ât-ı Kâinât* isimli eserleri de İbn-i Esîr'in *Tuhfetü'l-Acâ'ib* isimli eserinden çeviridir.<sup>2</sup> *Acâibü'l-Mahlûkât*'dan başka, daha pek çok örneği bulunmakla birlikte, Âşık Paşa'nın *Garib-nâme*'si, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Ahmed-i Gülşehrî'nin *Felek-nâme*'si, Ahmed-i Dâî'nin *Çeng-nâme*'si edebiyatımızda bu tür konuları ele alan en tanınmış eserlerdir.

1 Günay Kut, “Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât Terümelere Üzerine”, *Acâibü'l-Mahlûkât Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları II*, (Yayına Hazırlayan, Fatma Büyükkarcı Yılmaz), Simurg Yay., İstanbul 2010, ss. 1-9.

2 Acâibü'l-Mahlûkât ve nüshaları için bkz. Günay Kut, “Acâibü'l-Mahlûkât”, *TDVİA*, İstanbul 1988, I, 315-317.

Mensur eserlerimiz arasında ise; Allah ve sıfatları, yaratılış, felekler, ay altı âlemi, dört unsur, mevâlid-i selâse, insan, insanın içteki ve dıştaki duyuları gibi daha pek çok konuyu hâvî bulunan *Mârifet-nâme*'yi burada zikretmeliyiz. İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'sinin muhtevâsı ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı (1703-1780)'nin *Mârifet-nâme*<sup>3</sup> adlı eserinin büyük ölçüde örtüştüğü fark edilmiştir. Özellikle o dönemin astronomi bilgisi her iki eserde de bulunmaktadır. *Mârifet-nâme*, âdetâ İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'sinin mensur bir çevirisi gibidir. Bu durum Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın İshak Hocası'nın eserini okuyup ondan etkilendiğini ya da onunla aynı kaynaklardan beslendiğini akla getirmektedir.<sup>4</sup>

Yukarıda yalnızca birkaç örneğini zikrettiğimiz üzere edebiyatımızda astronomi ve kozmogoniden bahseden bu tür eserlerin pek çok örneği bulunmaktadır. Bilindiği üzere edebiyat araştırmacıları bir edebî eseri bilim âlemine kazandırırken metnin yanında metin tahlili çalışmalarını da birlikte sunmaktadır. Bu durum metin tahlilleri için kaynak teşkil edecek bir takım literatürün de ilim erbâbının kullanımına sunulmasını gerektirmiştir. Edebiyat lûgatları bu konuda en fazla müracaat edilen eserler olmakla birlikte bu eserlerin, kozmogoni ve astronomiyle ilgili her türlü kelimenin bilimsel detaylarını ihtivâ ettiği söylenemez. Bunun dışında araştırmacılar bazı kavramları açıklamak için mevcut metin tahlili çalışmalarına da başvurmaktadır. Bu alandaki eksikliği fark ederek birkaç divan metninden hareketle bir kaynak eser oluşturma yoluna gidenler de olmuştur.<sup>5</sup> Edebiyat araştırmacılarının özellikle metin tahlili esnasında kozmogoni ve astronomi bilimlerine dair hemen her kavramın anlamlarının, bu kavramlarla ilgili mazmun, motif, remiz ve benzetmelerin derli toplu bir halde bulunduğu bir başvuru kaynağı teşkil etmesi açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İshak Hocası, tevhîd inancı yanında yaratılışı anlatırken bir astronomi bilgini sıfatıyla ay üstü ve ay altı âlem ile bütün bir kâinâtın yapısı ve işleyişi hakkında detaylı bilgi sunmaktadır. Özellikle felekler ve yıldızlar konusundaki terminolojiyi bize derli toplu bir halde anlatmaktadır ki, bir astronomi bilgini olması yönüyle eski astronomiye dair verdiği bu bilgiler ayrı bir önem arz etmektedir.

3 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sad. Duralı Yılmaz ve Hüsnü Kılıç, İstanbul 2011.

4 İbrâhim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'sinde faydalandığı kaynaklar: “Şerif Cürcânî'nin *Tarîfâtı*, Gazzalî'nin pek çok eseri ile *İhyâ* ve *Tehâfütü'l-Felâsîfesi*, İbn-i Sînâ'nın *Şifâ'sı*, Fahreddin Râzî'nin birçok eseri, Mesûdî'nin *Mürûc-ü-Zehebî*, Nasruddin Tûsî'nin birkaç eseri, Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, Hâkim Sinâî'nin *Hadîkat-i Şerîfe'si*, Feridüddin Attar'ın birkaç eseri, İbn Arabî'nin eserleri, bunların dışında Sâdî, Hâfız, Molla Câmî, Sâib Şemsi ve Nizamî gibi âlim ve şâirlerin eserlerinden istifâde etmiştir”. Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrâhim Hakkı*, İstanbul 1997, ss. 51-52.

5 Ahmet Atillâ Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 90, Haziran 1994.

Bu çalışmada hem bir astronomi bilgini hem de yetenekli bir şair olan İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme* mesnevîsinde yaratılış ve felekler konusunu nasıl ele aldığı anlatılacaktır. Bu münasebetle İshak Hocası ve *Vahdet-nâme*'si hakkında kısaca bilgi verilecektir. Bu bağlamda İshak Hocası'nın konuyla ilgili bilgileri ihtivâ eden *Risâle-i İrtifâ*<sup>6</sup> isimli astronomiye dair eserine de başvurulacaktır.

Aydın (Güzelhisar)'ın Sobuce köyünde doğan, Diyarbakır, Mısır, İran ve İstanbul'da bulunan ve Bursa'da uzun yıllar müderrislik yapan İshak Hocası'nın Sahn müderrisliğine kadar yükseldiği, Anadolu defterdarlığı yaptığı ve Fâzıl Mustafa Paşa ile Belgrad seferine katıldığı bilinmektedir. Ölüm tarihi kaynaklarda 1120/1708 olarak zikredilmiş, ancak doğum yılı bildirilmemiştir. Araştırmalarımız sırasında ulaşılan birtakım ipuçları değerlendirildiğinde İshak Hocası'nın 1050/1640-1052/1642 yılları arasında doğduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

İshak Hocası, astronomi, tıp, kimyâ, biyoloji, matematik, geometri gibi fen bilimleri; edebiyat, belâğât, tarih, coğrafya gibi sosyal bilimler ile siyer, tefsir, hadis, kelâm ve İslâm târihi gibi dînî ilimlerde sayıları yaklaşık yirmiyi bulan; te'lif, tercüme, hâşiye, şerh ve ta'likât türündeki eserleriyle adını duyurmuş bir şahsiyettir. İshak Hocası'na asıl şöhretini kazandıran eseri, Zemahşeri'nin eserinden tercüme ettiği *Aksa'l-İreb* isimli Arapça-Türkçe lügattir. Şemâil, *Sandûkatü'l-mârif* ve manzum olarak kaleme alınmış olan *Vahdet-nâme*'si diğer meşhur eserleridir. Aynı zamanda bir astronomi âlimi olan İshak Hocası'nın<sup>8</sup>; *Risâle fi'l-'Amal bi'r-Rub'i'l-Mukantarât (Risâle-i İrtifâ)*, *Şerhu Dâ'ireti'l-Hindîyye* ile *Risâle-i Ma'mûle fî Beyâni'z-Zilli ve Tabdîdi'l-Cibât ve Ta'yîn-i Semti'l-Kable* adındaki eserleri de astronomi alanlarında oldukça değerlidir.

İshak Hocası Ahmed'in *Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz* mesnevîsi<sup>9</sup> “Âlemi Titreten Vahdet Kitabı” ya da “Âleme Ayna Tutan Vahdet Kitabı” gibi anlamlara gelen adından da anlaşıldığı üzere, Allah'ın birliği ve onun tüm âlemdeki tecellilerini konu alması yönüyle dînî konulu mesnevîlerdendir. *Vahdet-nâme*, İshak Hocası tarafından mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış 2920 beyitlik bir eserdir. Temelde Allah'ı ve onun birliğini konu edinen eser, manzum ve mensur örnekleri bulunan “Vahdet-nâme” isimli eserlerden birisidir. Dîvan

6 İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ' Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, nr. 3536/2.

7 İshak Hocası Ahmed'in doğum yılıyla ilgili detaylı bilgi için “İshak Hocası Ahmed Güzelhisârî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği” isimli bu sayıda yayınlanan diğer makalemize bakınız.

8 Ekmeleddin İhsanoğlu ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, I, 372-376.

9 Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.

şuurinde dînî konulu eserler arasında ayrı bir tür teşkil eden Vahdet-nâmeler<sup>10</sup> genellikle şâir veya ediplerinin bağlı buldukları tasavvuf anlayışının ilkeleri doğrultusunda Allah'ın birliği konusunu işlemektedir.

Geleneksel İslâm düşüncesi çizgisinde olan İshak Hocası, vahye dayanmakla birlikte akla da önem veren Eflâtun ve Aristocu anlayışı benimsemiş, bu münâsebetle İbn-i Sînâ ve Farâbî'den de etkilenmiştir. Bir kelâmcı olarak İshak Hocası, çağdaşı Nâbî'yi de şekillendiren Gazâlî ve onun tasavvuf felsefesini de içine alan “hikmet” anlayışının tâkipçisidir. Bu nedenle, kâinatta var olan her şeye ve tüm olaylara ibretle bakmayı ilke edinmiş, onların mâhiyetinden ziyâde arkasında gizli bulunan sebebi, yani sırrı anlamaya yönelmiştir.

*Vahdet-nâme*'nin asıl amacı, Vahy'in ışığında, akli araç edinerek Allah'ın birliği, isimleri ve sıfatlarını anlatmak, kâinâtı ve içindeki her şeyi belli bir silsileyle yaratmasını (seyr-i nüzûl), bu varlıkların yaratılış hikmetlerini konu edinmektir. *Vahdet-nâme*, Allah'ı ve onun tüm âlemi yaratışındaki hikmetleri anlatırken Tevhîdle başlamaktadır. İshak Hocası, kâinâta dâir ele aldığı her bir varlığı anlatmadan evvel, Allah'ın varlığından, birliğinden, kudretinden ve bu varlığı yaratmadaki hikmetinden söz etmekte; ardından söz konusu mahlûkun, Allah fermânı karşısındaki acziyetinden, itâatından ve itâat etmemesi durumunda başına nasıl felâketlerin geleceğinden bahsetmektedir. Aslında İshak Hocası, en başa Allah'ı koymakta, Nûr-ı Muhammed de dâhil diğer tüm varlıkları O'nun varlığının delili kabul etmektedir. Amacı mahlûku değil, Hâlik'ı anlatmaktır. Allah'ın varlık ve birliğini esas alan *Vahdet-nâme*'ye göre yaratılışın en başında ve en sonunda, Allah'ın “Sen olmasaydın âlemi yaratmazdım...”<sup>11</sup> dediği Hz. Muhammed vardır. Tüm yaratılış silsilesini bu yüzden baştan sona zikreden İshak Hocası'nın, bazı peygamberleri ve kıssalarını hikâyelendirmekteki maksadı aslında sözü ilk yaratılan ruh olan Nûr-ı Muhammedî'ye<sup>12</sup> getirmek istemesidir.

Tevhîd ekseninde yaratılıştan bahseden İshak Hocası; ilk olarak ulvî âlem (ay üstü âlem) olan dokuz feleğin içindeki gezegen ve yıldızlardan, yaratılışlarının ardında yatan sebeplerden, tüm bu feleklerin Allah'a nasıl itâat ettiklerinden, şâyet İlâhî fermâna râm olmazlarsa yerle bir edileceklerinden söz

10 Vahdet-nâme türü “Edebiyatımızda Vahdet-nâme türü” isimli henüz tamamlanmamış bir başka makalemizde ele alınmaktadır.

11 Albânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Silsiletü'l-ebâdisi'z-zu'ffe ve'l-mevzû'a*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1992, s. 7; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-bafâ ve muzîlü'l-ilbâs 'amme's-tebara mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351, II, 164. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, ss. 121-123.

12 Nûr-ı Muhammedî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul 2008, ss. 1-23.

etmektedir. İshak Hocası, ulvî âlem yani (ay üstü âlem)'i “baba” olarak tanımlamaktadır. Ardından aynı esaslar çerçevesinde süflî âlem (ay altı âlem)'den yani anâsır-ı erbaa (ateş-hava-su-toprak)'tan ve buradaki enteresan olaylardan söz etmektedir. *Vahdet-nâme*'de süflî âlem ise “Anne” olarak telâkki edilmiştir. Ulvî ve süflî âlemin birleşmesi yani evliliği ve çalışıp çabalaması sonucunda ise; mevâlîd-i selâse (Üç evlât) mâdenler, bitkiler ve hayvanlar vücûda gelmektedir. Kâinattaki bir diğer unsur ise, tüm bu mahlûkât yaratıldıktan sonra yaratılan Âdem ve Havvâ'nın yeryüzüne indirilişiyle serüveni başlayan “İnsan”dır. Yaratılanların en şerefli olan insanın beş dış ve beş iç duyusu; onu hayvandan ayıran akıl ve nutuk kâbiliyetleri; bu kuvvelerin her birinin amacı, işleyişi ve hikmeti üzerinde durmaktadır. İshak Hocası, işitme, görme, koklama, tat alma ve dokunma duyularıyla; hiss-i müsterek, hayal, vehim, hâfıza, müfekkire kâbiliyetlerinin yaratılış hikmetlerine uygun kullanılmaları konusunda çeşitli nasihatlerde bulunmaktadır. Bunu yaparken içinde yaşadığı toplumun ve insanların düştüğü hatalara da dikkati çekmektedir. Bütün mahlûkatın hizmetinde olduğu insan da kadın ve erkek olarak yaratılmıştır ki; dünyaya geliş amaçları “Hayr-ı Halef” olan hayırlı evlat yetiştirmektir. Bunun ise tek amacı; Allah'ı bilip, ona ve Resûlü'ne inanacak, ibâdet ve itâatte bulunacak nesillerdir. Bu münasebetle, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâil ve kıssalarından bahseden İshak Hocası, dört büyük peygamberi ve neseplerini kâinâtın yetiştirdiği en gözde “Hayr-ı halef” olan eşsiz bir inci değerindeki Hz. Muhammed'i ve onun getirdiği İslâm Dîni ile Kur'ân-ı Kerîm'i anlatmak için zikretmektedir.

Mesnevî konu yönünden ele alındığında; başlangıçtan Hz. Muhammed'in anne rahmine düştüğü zamanla ilgili beyitlere kadar olan ve tüm kâinâtı anlatan kısım “Tevhîd”; Hz. Muhammed'in nesebinin, mucizâtının, savaşlarının ve peygamberliğinin anlatıldığı kısımlar “Na't”, “Münâcât be-Kâdi'l-Kudât” başlığı ile başlayan bölüm “Münâcât” olup; “Duâ” ile sona ermektedir.

Bitiş bölümünden sonra mesnevîye; “Hitâb be-Sâkî”, “Hitâb be-Kalem”, “Kasîde”, Şikâyet ez-Gerdûn”, “Hitâb be-Devât”, Farsça “Kasîde”, Farsça “Şikâyet ez-Pîrâ”, “Hitâb be-Kâğîd”, Farsça “Kasîde-i Peççe” ve son olarak “Reisü'l-Küttâb Râmî-râ Firistâde-Şüd” gibi nasihat, hikmet ve devrinden şikâyet içeren şiirler eklenmiştir. Bu ilâveler, devrin şartlarının bir yansıması olarak, Nâbî ve ekolü “hikemiyât” etkisiyle sonradan eklenmiş olmalıdır.

Biz bu makalede *Vahdet-nâme*'nin yaratılış ile başlayan beyitlerden anâsır-ı erba'a'ya yani yeryüzüne ait olan unsurlara kadar olan bölümünü ele alacağız.

### VAHDET-NÂME'DE YARATILIŞ

Kâinat, gökyüzü, yıldızlar, gezegenler ve dünya ile ilgili pek çok fikir Eski Türk Edebiyatının da muhtevâsına girmiştir. Edebiyatımızda bu konuların ilk ve



en önemli kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olmakla birlikte, kozmografyanın ve mitolojinin de etkileri göz ardı edilmemelidir.

Kâinat ve yaratılış, ilkel insanlardan günümüze kadar insanlığın cevap aradığı en mühim konulardandır. Asırlar boyunca pek çok bilim adamı, filozof ve din bilgini bu konuyla ilgili çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu fikirlere farklı dinlerden ve inanışlardan da birtakım unsurlar eklenince, zengin bir birikim meydana gelmiştir. Yaratılış ve kâinat hakkındaki sorulara cevap arayan, bunları kendine konu edinen bilim dalı kozmogonidir.

Kur'an-ı Kerim, kozmografyanın kaynaklarından biri kabul edilmektedir. Kozmogoniye çeşitli kültürlerde değişik yaklaşımlar vardır. Bu konunun temel kavramlarından birisi, "kaos"tur. Bunun bir türü salt karanlığa gömülmüş temel sulardır. Kiminde, yaratan bu büyük suların üstündedir; Güneş'e dönüşür, iki tohumu suya atar, suların üstünde köpükler oluşur ve bunlardan Baba Gök ile Ana Yer oluşur. Bunun bir başka çeşitlemesinde temel kaos, Yaratan'ın kararıyla oluşan ışıkla son bulur.<sup>13</sup>

Bir hadise göre<sup>14</sup>: önce arş, su ve hava yaratılmıştır. Bu üçü yaratıldıktan sonra sıra yeryüzüne gelmiştir ki o, sudan yaratılmıştır. Kozmik metinlere göre de önce su yaratılmış, bu arş için temel olmuştur. Yani her şey sudan yaratılmıştır. Enbiyâ suresi 21/30. âyette de buna işaret edilmektedir. Âyetin bildirdiğine göre, yer ve gök başlangıçta bitişik iken Allah onları birbirinden ayırmış ve her şeyi sudan yaratmıştır. Bazı kaynaklara göre bulut ve hava, sudan öncedir.<sup>15</sup> Allah rüzgârı yaratmış, ona sayısız kanatlar vermiş ve suyu taşımamasını buyurmuştur. Canlıların yaratılmasına gelince; rüzgâr su üzerinde ekilidir. Bu etkiyle su dalgalarla kabarır, köpürür, üzerinde buhar oluşur; bu da göğü yaratır.

13 Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, İstanbul 1998, s. 67.

14 İmran İbnu Husayn (r.a) anlatıyor: "Mescidde, Resûlullah (sav)'ın huzuruna girmiştîm. (O sırada) Benî Temim kabilesinden bir grup insan geldi. Onlara: "Ey Benî Temim, size müjde olsun!" diyerek söze başlamıştı. Onlar hemen: "Bize müjde verdin. Öyle ise (beytül-mâlden) iki kere bağış yap!" diye talepte bulundular. Onların bu cevabı karşısında Resûlullah (sav)'ın yüzünden rengi attı. Hz. Peygamber (sav)'ın huzuruna (Hayber'in fethi sırasında) Yemen halkından bir grup (Eş'âri) girmişti. Onlara: "Ey Yemenliler! Benî Temim'in kabul etmediği müjdeyi siz bari kabul edin!" dedi. Onlar: "Kabul ettik ey Allah'ın Resûlü!" dediler ve arkadan ilâve ettiler: "Biz dinimizi öğrenmeye ve bu (yaratılış) işinin başı ne idi, onu senden sormaya geldik!" dediler. Bunun üzerine Resûlullah (sav), mahlûkatın ve Arş'ın başlangıcını anlatmaya başladı: "Bidâyette Allah vardı, O'ndan önce başka bir şey yoktu. O'nun Arş'ı suyun üzerinde bulunuyordu. Sonra gökleri ve yeri yarattı. Sonra zikr (denen kader defterinde ebede kadar cereyan edecek) her şeyi yazdı." Buhârî, Megâzi, 67, 74, Bed'u'l-Halk 1, Tevhid 22; Tirmizî, Menâkıb, 3946.

15 İbnü'l-Esîr, *İslâm Târîhi el-Kâmil fi'l-Târîh Tercümesi*, Çev. Abdullah Köşe, İstanbul 1989, I, 14-15.

Suyun üstünde, rüzgârın kanatlarında arş-ı âzâm yüzmektedir. Bazı din bilginleri ve yorumcuları çeşitli âyetlerde görülen “Tanrı gökleri ve yeryüzünü altı günde yarattı, O'nun arşı suyun üzerindeydi”, “Yedi göğün Rabbi ve büyük arşın Rabbi” (Mü'minûn 23/86) ve “Kürsî gökleri ve yeri kaplayan büyük bir cisimdir” (Bakara 2/255) sözlerinden hareketle Arş ile Kürsî'nin eş anlamlı olduğunu kabul etmişlerdir. Kimisine göre, Arş tahttır. Allah burada oturur. Kürsî de sözlük anlamıyla “ayak koyulacak kâide, ayaklıktır”. Ancak Tanrı'nın arşa oturup ayaklarını buraya koyması düşünülmemeyeceğinden Kürsî Allah'a en yakın dört meleğin bulunduğu yer kabul edilmiştir. Kâide anlamından dolayı da dört kâide ile büyük melek arasında anlam bağı kurulmuştur. Kürsî, arşa göre çöldeki bir inci gibidir.<sup>16</sup>

Kaynağını öncelikle âyet ve hadislerden alan *Vahdet-nâme*, kültür mirâsımızın hemen bütün ürünlerinde olduğu gibi kadîm dinlerin inanışlarından ve mitolojiden de etkilenmiştir. Eser, Allah'ın birliğinden, yüceliğinden ve âlemi yoktan var etmesinden söz ederek başlar. İshak Hocası ilk olarak uyumakta olan büyük bir yokluktan söz etmekte, bunun ardından İslâm inancına göre Allah'ın yalnız “ol” demesiyle bütün âlemi yarattığını anlatmaktadır. Göğün en yüksek katından başlayarak tüm varlık âlemini sıralamaktadır. Bazı kısas-ı enbiyâ türü eserlerde kâinâtın ve insanın yaratılmasının ardından genellikle Âdem'den başlayarak Hz. Peygamber'e kadar tüm peygamberlerin silsilesini anlatılırken<sup>17</sup>; İshak Hocası'nın *Vahdet-nâme*'sinde ise Peygamberimiz'in Hz. Âdem'e kadar olan nesebi zikredilerek yalnızca Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in kıssaları anlatılmaktadır.

İslâm inancında tek yaratıcı Allah'tır. O, her şeyi yoktan var etmiştir. Ondaki başka İlah yoktur. Allah'ın nitelikleri çoktur. O, dilediğini veren, dilediğini men' edendir. Hikmetle muttasıf olan ve mevcudâtın hakikatine vâkıf olandır. Yaratan ve yarattıklarına rızık veren ve her şeyi bilendir:

Mâni' u Mu' tî vü Hâkîm oldur  
Hâlik u Râzık u ' Alîm oldur (11)<sup>18</sup>

16 Metin And, *a.g.e.*, ss. 71-72.

17 Kısas-ı enbiyâlarda yaratılış için bkz. Ali Gül, *Kısasü'l-Enbiyâlarda Yaratılış*, Ankara Üniv. SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, ss. 20-112.

18 Bu makalede beyit ve şiir sonlarında parantez içerisinde yer alan numaralar, (Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.) adlı çalışmamızda bulunan Vahdet-nâme-i Âlem-engîz mesnevî'sinin edisyon kritik ve transkripsiyonlu metninin beyit numaralarıdır.

Nisâ suresi 4/126. âyete göre “Göklerde olanlar da, yerde olanlar da Allah'ındır. Allah her şeyi kuşatır.” O, yeryüzünü yaratmış ve üzerini gökyüzü ile örtmüştür.

Mümkînâta viren libâs-ı vücûd  
Eyleyen câme-i sipihri kebûd (12)

Engin bir bilgi birikimine sahip olan İshak Hocası, tüm bu inanışlara vâkıf olsa gerek ki; Allah'ın ilk olarak bulutu, daha sonra su damlasını ve tüm imkân âlemini sudan yarattığını bildirmektedir:

Ebri “kün” itdi kıatre bârânı  
Kıldı ter çünkü rûy-ı imkânı (23)

Böylece yokluk uykusunda olan tüm yaratıklar uyanmış, Allah'ın birliğini kabul ve tasdik etmişlerdir.

Hufte-gân-ı ‘adem olup bî-dâr  
Vaḥdet-i Hâḫka itdiler ikrâr (24)

Bütün bu yaratma hadisesi, Allah'ın “kün”<sup>19</sup> yani “ol” emri ile vuku bulmuştur. Bu, Allah için hiç de zor olmayan bir iştir.

Emr-i icâd emr-i vâfidür  
Kâf u nûn kâ'inâta kâfidür (25)

Yedi gök ile Arş arasında sonsuz uzamlar(mekânlar), burada da çok büyük melekler bulunur; burası “hücüb” ya da “perdelere” kesimidir. “Sidretü'l-müntehâ” ve “Cennetü'l-me'vâ” burada bulunur.<sup>20</sup>

Dolayısıyla Arş'tan sonra yeryüzüne doğru tüm katmanlar varlık âlemdir ve Allah'ın yaratmasıyla var olmuşlardır. Böylece yokluk âleminin üzerini örten perde kalkmış ve her şey vücut bulmuştur.

Perde-püşidegân-ı sahn-ı ‘adem  
Cilve-gâh-ı vücûda basdı kâdem (26)

Besmele ve Hamdele bölümlerinden sonra, Allah'ın yaratıcı olma vasfına binâen İshak Hocası, âlemin yoktan var edildiğini anlattığı beyitlerin ardından, sözlerine tüm kâinatı kuşatan felekler âlemiyle devam etmektedir. İshak Hocası'nın, bütün kâinatı, onun içinde var olan her şeyi ve onların nizamlarını anlatmadaki asıl maksadı, Allah'ın zat ve sıfatlarını yüceltmedir.

19 Bakara 2/117; Âl-i İmran 3/47, 59; En'am 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasin 36/82; Gafir 40/68.

20 Metin And, *a.g.e.*, s. 72.

### VAHDET-NÂME'DE FELEKLER

İshak Hocası felek kavramına karşılık bazen “Eflâk, Sipîhr, Âsumân, Semâ, Gerdûn, Çarh, Gök” kelimelerini kullanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'e dayanan İslâm âlimlerine göre; gökyüzü yedi kattır.<sup>21</sup> Ancak edebiyâtımıza Batlamyus felsefesinde geçen bir düşünüşe göre, dünya kâinatın merkezidir. Felekler âlemi dokuz katlıdır ve dünyayı bu dokuz felek kuşatır. Bunlar iç içe geçmiş şekilde soğan zarı gibi dünyayı çevrelemiştir.<sup>22</sup> En üstte olanı Felekül-eflâk (Dokuzuncu felek)'tir, ardından on iki burcun yer aldığı ve adını bu burçlardan alan Felekül-burûc, yani sekizinci gök katı vardır. Diğer yedi feleğe ise her birinde bir gezegen bulunduğundan “Seb'a-i seyyâre” denilmiştir. Bunlar da yukarıdan aşağıya doğru: yedincide Zühâl (Keyvân), altıncıda Müşterî (Bercîs, Jupiter), beşincide Mirrih (Merih, Mars), dördüncüde Şems (Güneş), üçüncüde Zühre (Venüs), ikincide Utarid (Merkür), birinci felekte de Kamer (Ay) yer almaktadır.<sup>23</sup> Kat kat oluşundan dolayı çoğul kabul edilmekte ve “eflâk” ve “felekler” şeklinde anılmaktadır:

Κubbe-i çarhı eyledükde binâ  
Arzı şâkûlî eyledi gūyâ (321)

İshak Hocası de felekleri dokuz katlı kabul etmiştir. Ona göre, gökyüzü dokuz katlı olup tüm varlık âleminin üzerini adeta bir abâ gibi örtmektedir:

Oldı nüh-gâne cilve-ger âbâ  
Ya'ni eflâk-ı tis'a ser-bâlâ (27)

Yukarıda, dünyanın evrenin merkezi olduğunu ve feleklerin onun çevresinde döndüğünü belirtmiştik. İshak Hocası, dokuz feleğin dünyanın etrafında dönüşünü bir sebebe bağlamakta ve yeryüzünü gelin, gökyüzünü de damat olarak tasvir etmektedir. Yani feleklerin dönüşünün sebebi aşktır.<sup>24</sup> Bu

21 İlhan Kutluer, “Felek”, *TDVİA*, İstanbul 1995, XII, 303-306.

22 Cemal Kurnaz, “Felek-Edebiyat-”, *TDVİA*, İstanbul 1995, XII, 306; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 136.

23 İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ' Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, nr. 3536/2., vr. 3a-3b; Harun Tolasa, *Abmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, ss. 424-427; Cemal Kurnaz, *a.g.m.*, XII, 306; M. Nejat Sefercioğlu, *Nev'i Divânı'nın Tablîli*, Ankara 1990, ss. 317-318; A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 131-137; Nev'i Efendi, *Netâyic el-Fünûn-İlmlerin Özü-*, Haz. Ömer Tolgay, İstanbul 1995, ss. 143-145; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tablîli*, İstanbul 1996, ss. 427-430; Metin And, *a.g.e.*, s. 73; İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hayy İbn Yekzan (Rubun Uyanış)*, Çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, İstanbul 2000, ss. 311-313; Mehmed Çavuşoğlu, *Necatî Bey Divanı'nın Tablîli*, İstanbul 2001, s. 249.

24 Mevlevîler'e göre kâinattaki her şey dönmektedir ve bu dönüşün sebebi İlahî aşktır. Semâ geleneği de bu düşünceden hareketle oluşmuştur. Musîkî nağmelerinin kaynağı ise feleklerin devrinden alınmıştır. Musîkinin 12 makamı 12 burc, 7 avazı 7 seyyâre yıldız, 24 şubesi günün

damat adaylarının keseleri altın ve gümüşle doludur. Altın ve gümüş benzetenler ise başta güneş ile ay olmak üzere feleklerde bulunan tüm gezegen ve yıldızlardır<sup>25</sup>:

Ṭālibān-ı 'arūs var ṭolu  
Kīsesi sīm u zer ile memlū (28)

Nikâh akdi sırasında damadın geline vermeyi taahhüt ettiği mihir; altın, gümüş ya da mal cinsinden değerli şeyler olmalıdır. İshak Hocası'na göre, damadın (gökyüzünün) geline (yeryüzüne) mihir vermesiyle âdet yerini bulmuştur:

Ümmühāt-ı 'anāsıra kâbīn  
Eyleyüp oldı çünki 'âdet-bīn (29)

Felek yıldızların gümüşünü ve güneşin altınını, yeryüzünün mihrî kabul etmiştir.

Nuḳre-i aḫter u zer-i mihrî  
Eyledi fi'l-meşel anuñ mehri (30)

İshak Hocası'na göre hukuka uygun bir evlilik akdinin ilk şartı mihir; mutlu bir evliliğin ilk şartı ise, karı koca arasındaki sevgidir.

İzdivācuñ beḳāsı mehr-iledür  
Nev-'arūsın vefāsı mihr-iledür (31)

İshak Hocası'na göre, damat düğün gecesi eşine vereceği mihr-i muaccel ile gelini ne kadar memnun ederse, gelin de hizmette kusur etmeyecektir.

Dest pür olsa dest-peymāndan  
Cān u baş ile raḡbet eyler zen (32)

Ona göre, erkeğin kadının gönlünü fethetmesi ve kendine bağlaması altın ve gümüşle olacaktır.

Olmasa sīm u zer eger dil-bend  
Kimseye kimse eylemez peyvend (33)

İslam'a göre evliliğin asıl sebebi neslin korunmasıdır. Yani çocuk dünyaya getirmek ve hayırlı evlât yetiştirmektir. Zaten çocuksuz evler anlamsızdır. Tıpkı meyvesiz ağaç gibidir ve onlar ancak ateş süsüdür (35).<sup>26</sup> İshak Hocası'na göre;

---

24 saati, 48 terkibi de 48 hafta olarak anlaşmıştır. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, İstanbul 1999, s. 335.

25 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 231-232.

26 Bu makalede beyit ve cümle sonlarında parantez içerisinde yer alan numaralar, (Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.) adlı çalışmamızda bulunan Vahdet-

çocuk doğuramayan kadın da yılan gibidir ve yılanın yaralamasına mâni olmak gerekir (36).

Hem veleddür her izdivāca sebeb  
Yoḥsa yoḥ yire kim çekerci ta‘ab (34)

Âlemi meydana getiren varlıklar, “ulvî” ve “sufî” olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Ulvî varlıklardan kasıt dokuz felek yani “eflâk”tır; sufî varlıklar ise “anâsır-ı erba'a” diye tâbir edilen ateş, su, hava ve topraktır.<sup>27</sup> İshak Hocası, bu düşünceden hareketle felekleri “baba”, anâsır-ı erba'ayı da “anne” olarak nitelendirmekte (2289) ve Furkan suresi 74. âyetten iktibas yaparak bu ikisinden güzel gözlü çocukların doğduğunu dile getirmektedir.

‘Ulvi vü sufliden toḡup evlād  
Ḳurretü’l-‘ayn-i māder u dāmād (38)<sup>28</sup>

İshak Hocası bir beyitte de yeryüzünü “ümmühât-ı anâsır” olarak nitelendirmektedir (29). Bu durumda yer ananın<sup>29</sup> çocukları, “mevâlid-i selâse” denilen üç unsur yani; madenler, bitkiler ve hayvanlardır.

Her biridür ḥulāsa-i a‘yān  
Ma‘den u hem nebāt u hem ḥayvān (39)

Ana ve babanın tek gayesi evladını terbiye etmek olmalıdır. İşte feleklerin gece gündüz hiç durmaksızın dönmesi bundandır.

Döndi ābā üzerlerine müdām  
Rüz u şeb terbiyetle itdi kıyām (40)

Bir babanın şânı evladının terbiyesi mesâbesindedir. Ancak yine de aklı ve fikri veren Hak'tır.

Terbiyetdür pederlerüñ şānı  
Ḥaḡ virür gerçi ‘aḡl u iz‘ānı (41)

İshak Hocası'nın tüm bunları anlatmadaki asıl maksadı feleklerin, yıldızların, gezegenlerin, ay ile güneşin, yeryüzünün ve içinde bulunan her şeyin yaratılmasının maksadını ve bunun kimin eliyle olduğunu vurgulamak istemesidir. Hiçbir şey sebepsiz değildir; tüm bu âlemlerin ve hareketlerinin bir sebebi vardır (42). Ona göre tüm bu tertip ve nizamın sahibi Âlemlerin sahibi

nâme-i Âlem-engîz mesnevîsi'nin edisyon kritik ve transkripsiyonlu metninin beyit numaralarıdır.

27 M. Nejat Sefercioğlu, *a.g.e.*, s. 317; A. Atilla Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, ss. 134-135.

28 Bkz. Furkan 25/74.

29 Kozmogonideki bir inanışa göre: Baba Gök ve Ana Yer'dir. Bkz. Metin And, *a.g.e.*, s. 67.

olan yüce Allah'tır. Yoksa felekler ya da dünya hiçbir şeye kadir değildir. Asıl olan O'dur; O'nun eşi ve ortağı yoktur (45).

Zâhiren iden anı gerdündür  
Fi'l-ḥakîka Hudâ-yı Bî-çündür (44)

Fi'line ğayri eylemez işrâk  
Neye kâdir bu günbed-i eflâk (47)

Hâkim-i Mutlak ve Ganiyyü'z-zât olan O'dur. Tüm mevcûdât O'nun fermânını tutan kölelerdir (51). O'nun hükmü her şeye geçer. Lûtfu da en aşağıdan en yukarıya kadar her şeyi kuşatıcıdır. O dilerse yeri gök; göğü de yer yapar.

Hükmi carî cemî' -i eşyâya  
Luṭfi sarî nişib u bâlâya (52)

Ger olursa irâdet-i bî-çün  
Âsumân ḥâk u ḥâk olur gerdün (178)

*Vahdet-nâme*'de felekler için, “Çember, Sâye-bân, Nüh-revâk, Nüh-kubbe, Nüh-tâk, Nüh-âbâ, Kubbe, Kubbe-i gerdân, Kubbe-i çarh, Bâm-ı Gerdün, Değirmen, Perde, Dâr, Serpûş, Taşt (Leğen), Tâs, Kâse, Hayme-nişîn, Fülk-i gerdün, Kavs, Nûn” gibi benzetmeler yapılmıştır.

*Vahdet-nâme*'de gökyüzü dokuz kat kabul edilmiş ve bu benzetmeler dünyayı çevrelemesi, onun üzerini örtmesi, iç içe geçmiş halkalar şeklinde tasavvur edilmesi sebebiyle yapılmıştır. Felekler yeryüzünün gölgeliğidir (318).

Râh-ı uşşâka olıcaḳ çâlâk  
Çenber itdi kadın toḳuz eflâk (141)

Felekler, dokuz katlı ve iç içe geçmiş çemberler şeklinde olmasının yanında dönüşleriyle de sık sık dile getirilmiştir. O, dönen bir kubbedir. *Vahdet-nâme*'de onun dönüşü yalnızca Allah'ın iradesi ile (214).

Olmayaydı irâdet-i Yezdân  
Devr ider miydi ḳubbe-i gerdân (179)

İnsan aklının alamadığı kadar büyük ve geniş olan bu “Nüh-kubbe” Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır ve Onun sanatının harmanında yalnızca küçük bir parçadır (783). Nasıl ki deryânın bardağa sığması beklenemezse, Allah'ın hikmetinin de “Nüh-tâka” sığması beklenemez.

Hikmeti sığmadı bu nüh-ṫâka  
Hiç deryâ sığar mı bardaḳa (256)

Edebiyatımızda felekler; ay, güneş ve yıldızların görünüp kaybolmaları ve dünyanın geçici ve aldatıcı olması hasebiyle hayal oyunu oynatılan bir çadıra

benzetilir.<sup>30</sup> *Vahdet-nâme*'de de çarh, “Lu'bet-bâz”, yani hayal oyunu veya kukla oynatan bir oyuncuya benzetilmektedir.

Perdedür oldı çarh-ı lu'bet-bâz  
Düşdi efvâh-ı kavme bu endâz (1353)

Yeryüzünün donatılmış bir sofraya benzetildiği bu beyitte, âsumân onun üzerini örten bir külah olarak nitelendirilmiştir.

Sofra-i hâkî eyleyüp mefrûş  
Âsumân oldı aña bir ser-püş (583)

Bunlardan başka gökyüzü, yine şekli nedeniyle tas (1927), taşt (2418) ve kâseye (713) benzetilmektedir. Bir beyitte de bu tas “micmer” yani buhurdana ve bir de sürekli gezip dolaşan bir gemiye teşbih edilmektedir.<sup>31</sup>

Tahni-i bezmine yaqub 'anber  
Tas-ı çarh oldı gūiyā micmer (2297)

Felek bazen de düşmanla tek başına savaşan yiğitlerin at koşturduğu düz bir meydan olarak tasavvur edilmiştir.

Gökyüzüyle ilgili ayrıca “Mînâ, Câm, Eblâk, Çarh-ı nîlî, Sünbül” kullanılmıştır. Gökyüzünün “şişe, mînâ ve câm” olarak tasavvuru, şeffaf rengi ve dolu olmasından dolayıdır. Ayrıca onun ışık saçma özelliği de vardır. İshak Hocası gökyüzünü mavi rengi nedeniyle “çarh-ı nîlî” ve “çarh-ı nîlî-gûn” (1101) olarak nitelendirmektedir.

Âb-ı âteş nişân-ı pür-mâye  
Çarh-ı nîliye oldı hem-sâye (1075)

Lâcivert renkli sümbüllerin açılmasıyla göklerin gül yüzlü çehresi mavi olmuştur (241). Gökyüzü rengi nedeniyle “sümbül”e benzetilmektedir.

Merkadūñ ravza-i bihişt-berīn  
Çarh u mihr anda sünbül u zerrīn (2464)

“Bezm, Bezm-gâh, Kûy, Şiše-hâne” de gökyüzüyle ilgili kavramlardır. *Vahdet-nâme*'de gökyüzü ayrıca Yüce Allah'ın arşta mekân tuttuğu düşüncesinden hareketle “kûy” olarak da ifâde bulmuştur (2466). Onun aşığı olan melekler de meclisinde saf tutmuşlardır (596).

İshak Hocası, gece gündüz Allah'ın hizmetinde olan ve hiç durmaksızın O'nu zikreden meleklerin yüce mecliste olduklarını kastederek gökyüzünü; “bezm-i felek”, “bezm-gâh-ı melek” olarak tâbir etmektedir. Gökyüzünün

30 Cemal Kurnaz, “Felek”, s. 307.

31 Gemiyle ilgili benzetmeler için bkz. Âmil Çelebioğlu, “Eski Türk Edebiyatında Gemiyle İlgili Şiirler ve Bazı Husûsiyetler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, ss. 625-654.



meleklerin zikir sesleriyle ve onların sevinmesiyle göklerin neşe ve sevinç çılgınlıklarıyla inlediğini dile getirir. Melekler bir şeye üzülüklerinde ise gökler ah ve feryat ile dolmaktadır. Onların ağlamaları ise gözyaşı olarak yeryüzüne inmektedir (2326).

Oldı hayl-i firişte-gân mesrûr  
Toldı bezm-i felek sürûr u hubûr (2206)

Nâmıdur naql-i bezm-gâh-ı melek  
Vird-i hayl-i müsebbihân-i felek (2260)

“Pîr, Köhne, Cevr, Firûz, Tâlih, Heft ser-ejder, Mâr, Eblak, Hink” benzetmeleri ve terimleri de felekler içindir. Felek kâinatın kuruluşundan beri mevcut olmasından dolayı yaşlı bir pîre benzetilmektedir (2416). Yine gökyüzünün yaşlılığına delâletle “kubbe-i köhne” benzetmesi yapılmıştır. Bu beyitte eğri yaratılışlı feleğin mîmârının yıkılmak üzere olan kubbeye bir direk dikerek onu düzelttiği ifâde edilir ki burada kastedilen, kötü tâlihin düzeltilmesidir.

Sanki mi‘ mâr-ı kec-nihâd-ı felek  
Kubbe-i köhnesine vurdı direk (1516)

Felekler dönüşleriyle yıldızları etkilemektedir. Böylece yıldızların birbirlerine ve burçlara olan uzaklıkları da sürekli değişmektedir. Yıldızların insanın tâlihi üzerinde etkisini kabul eden İshak Hocası, feleği bazen kader mânâsında da kullanmış, onu iyi (2266) ve kötü tâlih olarak nitelendirmiştir. Bazen de başına kılıç dahi vurulsa ona boyun eğmeyeceğini dile getirir (2712). İshak Hocası felekten bu kötü gidişini iyi etmesini ve onu zahmetten kurtarmasını istemektedir (2694). İshak Hocası'nın feleğe karşı tutumu bazen olumsuz olmakta fakat feleğin cevrenden şikâyet edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Olma cevri-i sipihirden gile-mend  
‘Âmdur bu belâ-yi müstenker (2709)

Ejder, yılanın büyüyünce aldığı isimdir. Gezegenlerin bulunduğu felekler iç içe geçmiş yedi dâire şeklindedir. Bu dâireler minyatürlerdeki felek çizimlerinde yer alan yılanlar şeklinde düşünüldüğünde,<sup>32</sup> gezegenler de onların başları olarak tasavvur edilmiş olmalıdır.<sup>33</sup> Felekler kötü işler yapan, alçak ve zelil kişileri tuzağına düşüren yedi başlı zâlim bir ejdere benzetilmiştir. Edebiyattaki genel kabul bu olsa da aşağıdaki beyitte, yedi başlı ejder ile kötü kimseleri tuzağına düşüren bir zâlim olarak, Kürsî'de yer alan yedi cehennem kastedilmektedir.

32 Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, s. 80.

33 A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, s. 142.

Bu ğalať baĥş-kâr-ı dirîne  
Ehl-i dil-ĥ<sup>v</sup>âre heft ser-ejder (2695)

Gökyüzünün rengârenk ışıkları içinde hilâlin görünmesini ise iyi şans olarak değerlendirmektedir (2199). İshak Hocası feleĝin, döne döne ters dönmüş bahtını iyiye çevireceğine, bu çalışıp çabalamanın boşa gitmediğine inanmaktadır.

Devr ide devr ide sipîhr-i nigûn  
Sa‘ y-ile itdi şâlî‘ in meymûn (2291)

“Çeşm, Dîde, Dil-nişîn, Gencûr” feleklerle ilgili terimlerdir. İshak Hocası Hz. Peygamber’in çölde yürürken bulut tarafından gölgelenmesine telmihte bulunduğu şu beyitte, “gözünden sakınmak” deyimiyile anlamı kuvvetlendirmektedir. Burada gözden kasıt güneştir.

Saĥınurdı gözinden anı felek  
Bendelik aña işte böyle gerek (2415)

Gökyüzüyle ilgili ayrıca “zahm-ı çeşm-i felek”, “dîde-i sipîhr” benzetmeleri yapılmıştır.

İshak Hocası felekler bahsine bu şekilde giriş yaptıktan sonra dokuzuncu kat felekten başlayarak sırayla tüm felekleri anlatmaktadır.

### FELEKLER FELEĝİ (FELEKÜ'L-EFLÂK)

Asıl konuya “Felekü'l-Eflâk” başlığı ile başlayan İshak Hocası bu dokuzuncu felek için *Vahdet-nâmê*’de “Çarh-ı atlas, Künbed-i vâlâ, Küngür-i arş, Çarh-ı ser-gerdân” terimlerini kullanmıştır. İshak Hocası *İrtifâ’ Risâlesi* isimli eserinde<sup>34</sup> bu felek için “Felekü'l-a’zam, Felekü'l-atlas ve Felekü'l-eflâk” şeklinde bahsetmektedir. Felekü'l-eflâk dokuz feleĝin en yüksekte bulunanı olduğundan ve diğer bütün felekleri kuşattığından “Felekler feleĝi” diye anılmaktadır.<sup>35</sup> Cihânın günlerini tâyin eden, sınırlandıran, zamânın vakitlerini belirleyen bu felektir. Merkezi, âlemin merkezi, kutbu âlemin kutbu olup iki paralel düzeye birlikte kuşatılmış yuvarlak bir cisim ve tıpkı atlas kumaşığı gibi nakışsız, yani yıldızlardan arınmış olması nedeniyle Atlas Feleĝi (Çarh-ı atlas) adını almıştır.<sup>36</sup> Bu felek tüm kâinatı çevrelemektedir, cisimler âlemi kendinde son bulmaktadır. Boştur ve her türlü cisimden arınmıştır.

34 İshak Hocası’nın astronomiye dâir bu eseri için bkz. İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ’ Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, nr. 3536/2.

35 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 3a.

36 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 85; Cemal Kurnaz, *a.g.m.*, s. 306. Ayrıca bkz. Nev’î Efendi, *a.g.e.*, s. 145; İskender Pala, *a.g.e.*, s. 136.

Ayrıca; “Arş-ı âlâ, Arş-ı a'zam, Arş-ı İlâhî” diye de bilinmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere arş ile kürsî birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, yaygın olan görüş, dokuzuncu feleğin en üst seviyesinde arşın, daha sonra da “kürsî”nin olduğu, “levh”, “cennet” ve “cehennem”in burada yer aldığı şeklindedir.<sup>37</sup> Arapça'da sayıların sonu “bin”dir. Tafsil bakımından her âlem bin sayılmıştır. Bu şekilde “Akl-ı küll, nefs-i küll, dokuz gök, dört unsur, üç mevâlid” toplam on sekiz ve her biri de bin olarak düşünülerek on sekiz bin âlem olduğu söylenmiştir. Bu nedenle on sekiz sayısı kutsaldır.<sup>38</sup>

Felekü'l-eflâk diğer feleklerin batıdan doğuya doğru dönüşünün aksine doğudan batıya doğru dönmektedir. Bu özelliğinden dolayı yıldızları da etkilemektedir. Neticede yıldızların birbirleriyle ve burçlarla olan uzaklığı da sürekli değişiklik arz etmektedir. İşte bu özelliğinden dolayı, yıldızların ve burçların insan kaderi üzerindeki etkisine inanan astrolojiye ve bir burçta birkaç yıldızın birleşmesini konu edinen kıran ilmine dayanan düşünüşe göre, edebiyatımızda onların yerlerini değiştirip duran felekten sürekli şikâyet edilmektedir.

İshak Hocası, Çarh-ı atlasla ilgili tüm bu anlattıklarımızı Felekü'l-eflâk başlığı altında tek bir beyitle özetlemektedir.

Çarh-ı atlas didükleri hayrân  
O da bir bî-sitâre ser-gerdân (56)

İshak Hocası, muhtelif yerlerde feleklerin en üstünde dönmesinden dolayı bu feleğe “Çarh-ı ser-gerdân” da demektedir. Hiç durmadan dönmesinin sebebi olarak da ateş küresinin<sup>39</sup> ayağını yakmasını göstermektedir.

Ayağ'altında âhker-i sūzan  
Neçe tursun bu çarh-ı ser-gerdân (242)

“Arş”, kâinatta var olan her şeyin yaratıcısı ve Hükümdarı olan Allah'ın tahtı olarak tasavvur edilmektedir. Taht dört ayaklı olduğuna göre “Arş-ı a'zam” da sütunlar üzerinde yükseltilmiştir.<sup>40</sup> Bu özelliği dolayısıyla arş, bir beyitte de “hâne-i bâlâ” tâbir edilmiştir (462).

Ol Hudâvend-i Mübdi‘u'l-esyâ  
Pâye-efrâz-ı kubbe-i vâlâ (261)

İshak Hocası şu beyitte de arş ve kürsîyi birlikte kullanmıştır.

37 A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 133-134; Metin And, *a.g.e.*, ss. 70-75.

38 Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, İstanbul 1973, I, 28-29.

39 Nesrin Sofuoğlu, *a.g.e.*, s. 130.

40 Metin And, *a.g.e.*, s. 72.

Kürsîsin eylemezdi atlas-püş  
Lâne eylerdi burcını bayğüş (196)

İshak Hocası, “Küngür-i arş” diye adlandırdığı felekde, cankuşunun kafesinden kurtulan ruhların en tepede bulunan arşta yer alan cennetlerden biri olan “Cennetü'l-me'vâ”da mesken tuttuğunu bildirmektedir.

Mürğ-i cânın kafesden itdi rehâ  
Küngür-i ‘arşı eyledi me'vâ (1027)

### BURÇLAR FELEĞİ (FELEKÜ'L-BURÛC)

İshak Hocası “Felekü'l-Burûc” başlığı altında ele aldığı burçlar feleği için “Çarh-ı heştüm, Felekü'l-burûc” terimlerini kullanmaktadır. Sekizinci felek, burçlar feleği ve sâbiteler feleği olarak da bilinmektedir.<sup>41</sup> İlm-i nücûma göre; burçlar sekizinci felekte bulunur. Buradaki burçlar ve yıldızlar sâbit olarak görüldüğünden bunlara “sâbite” de denmiştir.<sup>42</sup> On iki burcun bulunduğu bu felek, altındaki yedi feleği kuşatmıştır. Yedinci felekten itibaren bütün yıldızlar devretmektedir. Bu yıldızlar söz konusu devirleri esnasında zaman zaman burçlara yaklaşıp uzaklaşmaktadır. Çabuk seyretmesi nedeniyle burçlara en çok yaklaşan ay, daha sonra da güneştir. Ay, güneş ve burçların yakınında bulunan diğer yıldız kümelerinin bir burçta birleşmeleri “İlm-i kıran”ın konusudur.<sup>43</sup> Yıldızların bu yakınlaşma ve uzaklaşma durumlarının insan hayatı üzerinde etkilerini konu edinen ise “İlm-i nücum”dur.<sup>44</sup>

Burç kavramının aynı zamanda kale burcu anlamının da olması ve feleklerin kaleler şeklinde olduğunun düşünülmesi, Eski Türk Edebiyatında burç kelimesinin tevriyeli olarak kullanılmasına sebep olmuştur.

İshak Hocası, “Felekü'l-burûc” başlığı altında “Çarh-ı heştüm” olarak adlandırdığı bu feleği yine Allah'ın emrine itâat etmesi yönüyle ele almış ve burç kelimesini tevriyeli olarak kullanmıştır.

Çarh-ı heştüm de emrine münkâd  
Yoğsa eylerdi burcını ber-bâd (57)

41 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 88. Konuyla ilgili ayrıca bkz. *Ahmed-i Dâ'i Çengnâme*, Haz. Gönül Alpay Tekin, Published at Harvard Universty, Harvard 1992, s. 149; Nev'î Efendi, *a.g.e.*, s. 147; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, ss. 74, 207. Burçlar hakkında ayrıca bkz. İlhan Kutluer, “Burç-İslâm Literatüründe Burç-”, *TDVİA*, İstanbul 1992, VI, 422-424; Mustafa Uzun, “Burç-Edebiyatında Burç-”, *TDVİA*, İstanbul 1992, VI, 424-426.

42 İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ' Risâlesi*, vr. 3a.

43 Harun Tolasa, *a.g.e.*, ss. 434-435.

44 Tefîk Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *TDVİA*, İstanbul 2000, XXII, 124-126.

İlm-i nücumla ilgilenenler tarafından tespit edilen 1112 yıldız oluşturdukları kümelere göre 60 sûret olarak gruplandırılmıştır. Her bir kısma yıldızların birbirleriyle olan konumlarına göre; oluşturdukları kümeler bir hatla birleştirilerek çeşitli sûretlere benzetilmiş ve bu şekillerle isimlendirilmişlerdir.<sup>45</sup> Söz konusu şekillerden 12'si toplam 346 yıldızdan oluşmakta ve burçlar mıntikasını (Mıntikaü'l-burûc) meydana getirmektedir. On iki burç şunlardır: Hamel (Koç), Sevr (Boğa), Cevzâ (İkizler), Seretan (Yengeç), Esed (Arslan), Mîzân (Terazi), Kavs (Yay), Cedî (Oğlak), Sünbüle (Başak), Delv (Kova) ve Hut (Balık). Diğerleri ise bu bölgenin kuzeyinde (21 sûret-360 yıldız) ve güneyinde (27 sûret-406 yıldız) kümelenir.<sup>46</sup> İshak Hocası Çarh-ı heştüm'de yüce sanatkârın kalemiyle çizdiğini söylediği pek çok sûretten kasıt budur.

Hâme-i sun'ı yazdı bî-minnet  
Çarh-ı heştümde bir nice sûret (189)

Burçların diğer sabiteler ve yaklaşıp uzaklaşma zamanlarına göre gezegenlerle birleşmeleri, bu zaman diliminde doğan insanların karakterini, vücut yapısını ve talihini etkilediğine inanılmaktadır. Hatta bir iş yapılacağı zaman bu yıldızların konumuna göre hareket eden, yıldızların ruhlarını çağırıp onlardan bilgi alan insanlar olmuş ve konuyla ilgili eserler yazılmıştır.<sup>47</sup> Burçlar, diğer yıldızlarla olan durumlarına göre şanslı ya da şanssız olarak değerlendirilmiştir. Bu özelliklerinden dolayı edebiyatımızda “burc-ı şeref, burc-ı saadet, burc-ı devlet” gibi tâbirler kullanılmıştır. Burç kümelerine en çok yaklaşan gezegen ay olduğu için de edebiyatımızda yüceltmek istenilen ve güzelliğinden bahsedilen sevgili için “meh-i burc-ı şeref, meh-i burc-ı sipihr” tamlamaları yer almıştır.<sup>48</sup> İshak Hocası de ilm-i kırân'a (1654) ve ilm-i nücum'a beyitlerinde yer vermiştir.

Düşdi burc-ı şerefde sa'd-ı kırân  
Oldı tâli' yakîn-i meh-tâbân (1654)

Mâh-ı burc-ı şerîf gibi bundan  
İrtifâ'a yitişdi gün günden (1978)

K'ey meh-i burc-ı âsumân-ı safâ  
Merve haqqı nedür bu renc u 'inâ (1720)

O, özellikle Peygamberimiz'in doğduğu gece gökyüzünün durumunu şöyle açıklamaktadır:

45 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 89 vd..

46 Bu yıldızları İshak Hocası “Sevâbit” başlığı altında felekler bahsinin bitiminde ele aldığı için biz de orada açıklamayı tercih ediyoruz.

47 Konuyla ilgili ayrıca bkz. Fatma Büyükkaracı, *Firdensî-i Tavîl ve Dâvet-nâme'si*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniv. SBE, İstanbul 1993.

48 Harun Tolasa, *a.g.e.*, s. 435.

Ṭālī' -i vakt o vaz' -ı hoş-fāle  
Bīstüm cüz' -i burc-ı pejgāle (2302)

Burc-ı ' aqrēbde müşterī keyvān  
Eylemüşlerdi birbiri-y-le kırān (2303)

Felekül'-burûc'ta yer alan 12 burç, İshak Hocası tarafından ayrı ayrı başlıklar altında sıralanmıştır.

### **KOÇ BURCU (HAMEL)**

Koç burcu için İshak Hocası “Hamel, Koç, Behrām, Bere” tâbirlerini kullanmıştır. Burçlardan birinin adıdır. Bu burcu teşkil eden yıldızlar kuzuya benzediği için Arapça kuzu demek olan “hamel” denilmiştir.<sup>49</sup> Güneş bu burca 21 Mart'ta girer. Bu, gece ve gündüzün eşitlendiği, ilkbaharın girdiği gündür. Ateş grubu burçlardandır. Koç burcunun beyti Mirrih (Merih-Mars)'tır. Edebiyatımızda Koç burcundan bahsedilirken, Mirrih (Merih-Mars), Güneş, Nevruz, Behram, Bere (kuzu) ve ateş birlikte anılmaktadır.

Edebiyatımızda koç burcundan bahsedilen beyitlerde ateşle olan ilgisine ve güneşin hamel (koç, koyun) burcuna yaklaşmasına da dikkatleri çekmek için kuzu kebabı şeklinde tasvirler yapılmıştır.<sup>50</sup> İshak Hocası de burc-ı hamel'i öylesine sanatkârane açıklamıştır ki bu motiflerin hepsini tek bir beyte sığdırmıştır. Bu burç da yine Allah'a itâati mesâbesinde ele alınmıştır.

Âteş-i qahrı beresin biryān  
Eyler idi olaydı nā-fermān (58)

İran mitolojisinde Merih savaş tanrısıdır. Bu bakımdan İshak Hocasılar Merih ile Behram arasında ilgi kurmuşlar ve Behram'ı hem kahraman, hem de savaş ilâhı olarak anmışlardır. Koç burcuyla ilgisi Merih'ten dolayıdır. Ayrıca Behram, güneş yılında her ayın 20. günüdür. Bu günün işlerini düzenlemekle görevli melek, Sâsânîler soyundan İran'lı bir hükümdardır.<sup>51</sup> İshak Hocası, Hz. Peygamber'in güneş takvimine göre 20 Nisan gecesi doğduğuna ve koç burcu olduğuna delaletle Behram motifini seçmiştir. Bu motifle aynı zamanda o mübarek gecede meleklerin de hazır bulunduğunu belirtmeyi de başarmıştır.

Hānesinde bulundı hem Behrām  
Şems burc-ı Hāmelde tıtdı maqām (2304)

49 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 12b.

50 A. Atilla Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, ss. 174-175.

51 İskender Pala, *a.g.e.*, s. 63.

### BOĞA BURCU (SEVR)

Bu burçta kümelenen yıldızlar boğaya benzetildiğinden<sup>52</sup>; “Sevr, Bakar, Öküz” gibi adlar almıştır. Beyti Zühre (Venüs)'dir. Boğanın şerefi aydır.<sup>53</sup> Bu nedenle ay ile birlikte anılır. Şiirlerde genellikle ağır yükler yüklenmesi ve kurban edilmesiyle anılmaktadır.<sup>54</sup> Ayın hava aydınlanınca yok olması ile öküzün kurban edilişi arasında ilgi kurulmaktadır. Bu da kaza ve kaderle irtibatlandırılmıştır.

Çeşm-i ʿibretle Şevr çünki Bakar  
Ki ne güne ola kaçâ vü kader (59)

Emr-i ʿâlîye olmağın kâʿil  
Mâh-ı tâbâna itdi Hâk menzil (60)

### İKİZLER BURCU (CEVZÂ)

İshak Hocası ikizler burcu için<sup>55</sup> “Cevzâ, Tev'emân, Zû-cesedeyn, Dû-peyker” terimlerini kullanmaktadır. Aslında (Pollux ve Kastor) adında birbirinden ayrılmayan iki yıldız nedeniyle bu ismi alan ikizler burcunun beyti Utârid (Merkür)'dir. Cevzâ, aslında sırtı beyaz kara koyunlara verilen ad olmasına rağmen, minyatürlerde bu burcun rumuzu belinde okluk ve elinde yay olan bir adamın koyun üzerindeki tasviri şeklindedir.<sup>56</sup> Bazı minyatürlerde ise iki küçük çocuk ya da birbirine sarılmış iki adam resmedilmiştir.<sup>57</sup> Edebiyatımızda ise genellikle; ok ve kemerle tasvir edilmiş olup aynı zamanda yükseklik sembolüdür.

Cevzâ başlığı altındaki bu beyitte adetâ burcun minyatürlerdeki şekli resmedilmiştir. Cevzâ da İlâhî fermânları yerine getiren bir köledir.

Ṭıfl-ı Cevzâ da oldı fermân-ber  
Aña erzânidür o tiğ u kemer (61)

### YENGEÇ BURCU (SERETÂN)

“Seretân” başlığını taşıyan bu burç beyitlerde “Harçeng, Yengeç, Burc-ı hilâl” şeklinde de kullanılmıştır. Yengeç ya da Harçeng olarak da adlandırılan bu burcun<sup>58</sup> beyti Kamer (Ay)'dir. Su burcudur.<sup>59</sup> İshak Hocası onu bu nedenle

52 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 12b.

53 Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tablîli*, s. 451; Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, s. 313.

54 A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, s. 175.

55 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 12b.

56 A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 175-176; İskender Pala, *a.g.e.*, s. 86.

57 Minyatürler için bkz. Metin And, *a.g.e.*, ss. 318-319.

58 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

59 A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, s. 176; Metin And, *a.g.e.*, s. 320.

“bahr-i nîlî” tâbiriyle kullanmış olmalıdır. İkinci beyitte de yengecin yürüyüşüne dikkat çekilmiş ve bunun Emr-i İlâhi dolayısıyla olduğu belirtilmiştir.

Hükmine râzî oldı cün Har-çeng  
Baħr-ı Nîlîyi eyledi evreng (62)

İstiķâmetle tıtdı fermānun  
Pîş u pes n’ola itse cevġānuñ (63)

### ASLAN BURCU (ESED)

Aslan burcu<sup>60</sup> için *Vabdet-nâme*'de “Esed, Şîr ve Arslan” kelimeleri ile karşılanmıştır. Beyti Şems (Güneş)'tir. Bu burçta güneş çok etkili olduğundan güneşle birlikte anılmaktadır. İshak Hocası onu da ferman tutucu olmasıyla değerlendirerek, eğer emre râm olmasa idi yuvası viran olurdu, demektedir. Diğer beyitte ise güneşin bineği olarak tasvir edilmiştir.<sup>61</sup>

Şîr eger olsa idi nā-fermān  
Eyler idi künāmını vîrān (64)

Ne zirā‘ı alır idi mebsüt  
Ten u albi olurdu nā-merbüt (65)

Meliki dinse albine ne ‘aceb  
Şāh-ı ħurşîde oldı ħūş-merkeb (66)

### BAŞAK BURCU (SÜN BÜLE)

“Sünbüle” ya da “Hûşe” olarak bilinen bu burcun<sup>62</sup> beyti Utârid (Merkür)'dir. Elinde başak olan bakire bir kız olarak tasvir edilir.<sup>63</sup> Bu nedenle “Azrâ” diye de anılmaktadır (2831). Başak burcu olarak da bilindiğinden İshak Hocası onunla harman (hirmen), tarla (kişt-zâr) ve dâne (buğday) arasında bağ kurmuştur. Buğday başakları tarladan toplandıktan sonra rüzgârlara açık bir arazi olan harman yerine getirilir. Burada rüzgâr yardımıyla savrularak samanından ve kabuklarından ayrılarak buğday taneleri elde edilmiş olur.

Ĥūşe emrine olmayaydı refîķ  
Āsiyāb-ı felek iderdi daķîķ (67)

Dānesin kim görürdi ħirmeninüñ  
Yil eserdi yirinde meskeninüñ (68)

60 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

61 Bu burç bir minyatürde de arslanın üzerine binmiş, başında güneşe benzer bir taç bulunan bir adamla tasvir edilmiştir. Metin And, *a.g.e.*, s. 323.

62 İshak Hocası Ahmed, *İrtifā’ Risālesi*, vr. 13a.

63 Minyatürler için bkz. Metin And, *a.g.e.*, ss. 324-325.



Âteş-i kahr-ı Hazret-i Qahhâr  
Kiş-i zârın iderdi sâ' iça-zâr (69)

### TERÂZİ BURCU (MÎZÂN)

Takımyıldızlarıyla birlikte terâzi sûreti oluşturduklarından bu adı alır.<sup>64</sup> Beyti Venüs (Zühre)'tür. İshak Hocası, terâzinin iki gözünü dua için Allah'a açılmış ellere benzetmektedir.

Qosa elden terâzusın mîzân  
Ne çekerci göreydi ol bir an (70)

Eksügin tutsa idi Qahr-ı İlâh  
Mihr u mâhı iderdi tahta külâh (71)

Keffeteyni küşâde bir sâ'il  
Feyz-i Hağdan dağıkaya kâ'il (72)

### AKREP BURCU (AKREB)

“Kejdüm” ya da “akrep” olarak bilinen bu burcun<sup>65</sup> beyti Mirrih (Merih-Mars)'tir. En parlak yıldızı “Kalbü'l-akreb”tir. Dışında bulunan üç yıldız ise “İklîl” adını alır (203).<sup>66</sup>

Mesnevî'de zâhiren kör olduğu ancak kalbinin nurla dolu olduğuna işaret edilmiştir. Aynı zamanda en parlak yıldızının ismi de zikredilmiştir. Şekil olarak akrebe benzediğinden ve o da kuyruklu bir hayvan olduğundan, kuyruklu bir yıldız diye tâbir olunur. Bu burç bir de akrebin zehrinden kinâye olarak zehirle birlikte anılmıştır. Ancak Allah korkusundan zehrini akıtmaya cesaret gösteremeyeceği dile getirilmiştir.

Kejdümün çeşm-i zâhiridür kûr  
Qalb-i 'akreb velî olur pür-nûr (73)

Sağvet-i Hağda ol da 'âcizdür  
Gerçi kuyruklu hayli yılduzdur (74)

Buldı havf-i Hudâdan ol behre  
Zehrin izhâre anda yok zehre (75)

### YAY BURCU (KAVS)

Vahdet-nâme'de yay burcu ile ilgili olarak “Kavs, Tîr, Râmi (Ok atıcı)” tâbirleri kullanılır. Bu burcun yıldızları yay şeklinde görüldüğünden bu ismi alır.<sup>67</sup> Beyti Jüpiter (Müşteri)'dir.

64 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a., Metin And, *a.g.e.*, ss. 326-327.

65 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

66 Metin And, *a.g.e.*, ss. 328-329.

Mesnevî'de diğer tüm kozmik unsurlarda olduğu üzere, bu da Allah'a olan itâatiyle işlenir. Allah'ın emrine râm olmuştur ve O'nun ok atıcısı tâbir edilir. Hizmetinde boyun bükmüş ve kıvrılmıştır ve ne kadar gerilirse gerilsin kırılmaz (77). Ancak Allah yolunda gitmekte ok gibi dümdüzdür; bu nedenle bu yolda ömrünü harcamış, beli bükülmüş bir ihtiyara benzetilmiştir (78). Allah'ın emrine öylesine itâatkârdır ki nereye çekilirse gidicidir (79). Şâyet âsi olsaydı devrân onun yayını çekmezdi (80).

Kabza-i Hakkın oldu çün râmı  
Kavse dinse 'aceb midür râmi (76)

### OĞLAK BURCU (CEDÎ)

İshak Hocası'nın "Büzgâle ve Cedî" kelimelerini kullandığı oğlak burcunun<sup>68</sup> beyti Satürn (Zuhal) olup toprak burcudur. Sekizinci felekteki diğer burçlara göre en üstte bulunduğundan, Zuhall'e birlikte gece gözcüsü anlamında Pâsbân olarak da anılır (97). İshak Hocası, burçların ve sâbitelerin bulunduğu sekizinci feleği bir tarlaya benzeterek oğlağın hükm-i Yezdân ile dâima orada gezerek otladığını söylemiştir (82). Amacı Yüce Yaratıcı'nın rızasıdır (83).

Çıkdı Büzgâle bâm-ı bâlâya  
Şanki çıkdı sekiz çerâğ-pâye (81)

Emre râm olmayaydı ger oğlâk  
Çoğdan olurdu başına toprak (84)

Cânı mı var ki eylesün naḥvet  
Boynuzını kırar anuñ gayret (85)

### KOVA BURCU (DELV)

Kova burcu olarak bilinen Delv'in<sup>69</sup> beyti Zuhal (Satürn)'dir. Delv su burcudur. Mînyatürlerde elindeki kovadan su döken ya da kuyudan su çeken biriyle tasvir edilmiştir.<sup>70</sup> Daha öce anâsır-ı erba'a ve mevâlid-i selâsenin "süflî" felekler, burçlar, gezegenler ve yıldızların "ulvî" âlemi temsil ettiklerini belirtmiştik. İshak Hocası su ve kovanın kuyuya indirildiği ip arasında anlam bağı kurarak, tüm bunların aslında süflî âleme ait olduğunu; ancak hizmeti nedeniyle kovanın ulvî âleme çekildiğini bildirmektedir. Eğer itâat etmeye devam etmezse de ipinin uzatılarak asıl yerine (kuyunun dibine) geri döndürüleceğini hatırlatmaktadır.

67 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

68 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

69 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

70 Metin And, *a.g.e.*, ss. 334-335.

Ĥidmete ihtiyâr idüp delvi  
İtdi menzil-gehin anuñ 'ulvî (86)

Yüzi suyu ile idüp ĥidmet  
El yudı ġayriden bilüp minnet (87)

İtmese ger itâ' at-ı Ma' bûd  
Uzadup ipini ider merdûd (88)

### BALIK BURCU (HÛT)

“Hût” başlığını taşıyan balık burcu<sup>71</sup> beyitlerde “Burc-ı âbî ve Mâhî” şeklinde geçmiştir. Burc-ı mâhî de denilen balık burcunun beyti Müşterî (Jüpiter)'dir. Su burcu olduğundan burc-ı âbî olarak zikredilmiştir. Minyatürlerde kuyruklarından birbirine bağlanmış iki balık olarak resmedilmiştir.<sup>72</sup>

İshak Hocası da ondan iki balık, tev'em (ikiz) şeklinde bahsetmektedir. Feleği de onların büyüme ve beslenme mahallî olarak tasvir etmektedir. Ağız dalaşı yapmadıklarından ve emre uyduklarından mekânları gökler olmuştur. Balık burcu “bahr-ı sebz ve bahr-ı adem” tâbirleriyle birlikte zikredilmektedir.

Burc-ı âbîde ol iki mâhî  
Buldılar emr-i Ĥağdan âğâhı (89)

Yirleri olmuşdı bahr-ı 'adem  
Mehd-i gerdânda oldılar tev'em (90)

Yoğdur anlarda çün zebân-ı cedel  
Yirleri gökler olurise mağal (91)

İtdiler Ĥağ irâdeti-y-le şenâ  
Bahr-ı sebz oldı anlara me'vâ (92)

### GEZEENLER (KEVKEB-İ SEYYÂRE)

“Kevkeb-i Seyyâre” başlığı yedi gezegen ve onların buldukları felekleri ifâde etmektedir.<sup>73</sup> Dokuzuncu felek olan “Felekü'l-eflâk” ve sekizinci felek olan “Felekü'l-burûç”tan sonra yedinci felek “Zuhal” ile başlamakta ve aşağıya doğru her bir felekte bir gezegen bulunmaktadır. Bunlar bir üst felekteki burçlar ve yıldızlar gibi sâbit olmadıklarından “gezegen” ya da “kevkeb-i seyyâre” adını almışlardır. Burçlarla olan münâsebetlerinden yukarıda bahsedilmiştir. İlm-i nücûm'a göre bu gezegenlerin bazıları uğurlu (sa'd); bazıları uğursuz (nahs) sayılmıştır.

71 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 13a.

72 Metin And, *a.g.e.*, ss. 336-337.

73 İshak Hocası Ahmed, *a.g.e.*, vr. 14b.

Şābitāt ile Heft Seyyāre  
Zīr-i hükminde cümle bī-çāre (93)

Sa‘ dı sa‘ d oldı feyz-i luḫfindan  
Naḫsı naḫs oldı ḫahr u ‘unfindan (94)

Ger murād eylerise ol Ma‘ būd  
Sa‘ d naḫs u naḫıs olur mes‘ ūd (95)

### SATÜRN (ZUHAL)

Satürn gezegeni için beyitlerde “Zuhal, Keyvân, Pâs-bân, Hindî, Naḫs” tâbirleri kullanılır. Ay, feleğinden yukarıya doğru sayıldığında yedinci felektedir.<sup>74</sup> Güneşin üstünde bulunan ve yüksek felekler ismiyle anılan üç feleğin en üstte bulunanı olduğundan feleklerin bekçisi anlamında “Pâs-bân-ı felek” diye anılmaktadır. Gezegenlerin en büyük olanıdır. Bu nedenle minyatürlerde “fil” olarak da betimlenmiştir. Astronomlar onu uğursuz saymışlar ve “Naḫs-ı ekber” demişlerdir. Rengi siyahtır ve mâdeni de kurşundur. Temsil ettiği rengin siyah oluşu ve yeryüzünde yedinci iklimi etki edişi, bu coğrafyada da Hintliler gibi siyah derililer oluşu nedeniyle Hindî kara yağız bir delikanlı olarak da tasvir edilmiştir.<sup>75</sup> Astronomlara göre bu gezegen “döndüren felek” adı verilen bir felekte yer almaktadır. Bu felek döndükçe beraberinde Zuhal’i de döndürmektedir.<sup>76</sup> İshak Hocası’nın onu ma‘kûs (tersine dönmüş, baş aşağı olmuş) tâbir edişi bu cihetle olmalıdır. Ayrıca onun uğursuzluğuna da işaret etmiştir:

Dergehinde gulāmıdır Keyvân  
Ki siyeh-çerde hindî bir oğlan (96)

Pâs-bân eylemiş anı Mevlâ  
Bâm-ı gerdüni beklemez bī-câ (97)

Ṭab‘ in itmüş Ḥudâ anuñ menḫûs  
Kâr-ı hindü belî olur ma‘ kûs (98)

Bu siyâhî köle şâyet Efendisi’nin emirlerini tutmazsa, yanında hazır bulunan müşterisine satılacaktır. Burada bir sonraki gezegen olması nedeniyle Müşterî tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Olmasa emr-i Mâlike nâzır  
Müşterîsi yanındadır ḫâzır (99)

74 Zuhal için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, ss. 101-105; A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 169-173.

75 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 101; Metin And, *a.g.e.*, s. 341.

76 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 101.

### JÜPİTER (MÜŞTERÎ)

Beyitlerde Jüpiter gezegeni beyitlerde “Bercîs ve Müşterî “ diye adlandırılmıştır. Altıncı felektir. “Hürmüz, Erendiz, Sâkıt”<sup>77</sup> gibi çeşitli adlarla anılır. Çok uğurlu bir gezegen addedildiğinden “Sa'd-ı ekber” de denilmiştir. Tabiatının uysal ve adaletli oluşu nedeniyle en kutlu, en mübarek gibi isimler almıştır.<sup>78</sup> Müşterî gezegeni büyücü, tâcir, vâiz, kadı, keşiş gibi meslek erbâbını temsil eder.<sup>79</sup>

Oldı maqbûl Hâzreti bî-şekk  
Kişiyе kütlu bir sitâre gerek (101)

Onun uğurundan bahseden bir beyitte ise Bercîs ismini kullanmıştır (227). Müşterî (satın alıcı) isminden dolayı onu ticâret terimleri ve ihâm-ı tenâsüp ile tevriyeli tasvir etmeyi yeğlemiştir. Müşterî, Harîdâr, bâzâr, sermâye-i saâdet (102), alıp satma (104), dükkân gibi benzetmeler yapmıştır. Ayrıca minyatürlerde bu gezegen, elindeki kitabı okuyan, sarıklı ve sarığının ucu omuzlarından aşağı sarkan (taylasân) biriyle tasvir edilmiş<sup>80</sup> olması nedeniyle olsa gerek; taylasân (103) ve destâr (105) kelimelerini kullanmıştır. Eğer o da Hakk'ın emrini tutmasaydı dükkânı terle bir olurdu (106) ve destârı boğazına geçerdî (105).

Müşterî lutfinuñ harîdârı  
Olduğuyçün çıkardı bâzârî (100)

### MARS (MERİH)

Mars gezegeni *Vahdet-nâme*'de “Mirrîh, Behrâm, Cellâd” tâbirleriyle ifâde edilir. Beşinci feleğin gezegenidir.<sup>81</sup> Mirrîh ve Merih diye bilinen bu gezegenin Farsça karşılığı Behrâm'dır. Uğursuz gezegenler arasında en az uğursuzu olduğundan “Nahs-ı aşğar”<sup>82</sup> denilir. Savaşçı ve mücâdelecidir. Minyatürlerde dört ya da beş elli bir adam olarak tasvir edilir; bu ellerin her birinde kılıç, ateş, kesilmiş baş, tac ve akrep tutar.<sup>83</sup> Bu özelliklerinden dolayı “Cellâd-ı felek” diye anılır. Savaşçı olmasıyla ve kırmızı renginden rengiyle kan akırmızısını ve kahramanlığı temsil etmesi etmesinden ötürü Behrâm ismiyle de zikredilir.

77 Metin And, *a.g.e.*, s. 342. Ayrıca bkz. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 105-108; A. Atilla Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)”, ss. 164-169.

78 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 105.

79 Metin And, *a.g.e.*, s. 352.

80 Metin And, *a.g.e.*, s. 342.

81 Mirrîh için ayrıca bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 109-112; A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 162-164.

82 Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, s. 342.

83 Metin And, *a.g.e.*, ss. 342-343.

Erkekliğin simgesidir. Etkisine aldığı burç Hamel'dir. Temsil ettiği meslekler, meşaleci, aşçı, sırçacı, kasap ve cellâttır.

İshak Hocası bu gezegeni bütün bu özellikleri nedeniyle cellat, Behrâm, elinde kan içici kılıç olan bir savaşçı benzetmelerini kullanmıştır (109). Merih'in mümessil feleği yani beşinci felek, güneşten daha büyük ve daha geniştir ve devrini tıpkı güneş gibi tam bir yılda tamamlar.<sup>84</sup> Bu özelliğinden dolayı İshak Hocası, onun Allah'ın takdiriyle tedvirinin de büyük olduğunu belirtmektedir (111). Hamel (koç) burcunu temsil etmesi nedeniyle, “eğer Mirrîh İlâhî emre gerdanını teslim etmeseydi, Allah'ın kahrının kılıcı onun boğazını iki parçaya ayırırdı” diyor (114).

Dergehinde kûl oldu çün Behrâm  
Destine virdi tîğ-i hûn-âşâm (107)

Gîr u dâr ehline budur mu' tād  
Bâb-ı 'adlinde ola bir cellād (108)

Emre râm olmasa eger Mirrîh  
Yok ider anı şeş-per-i tevbih (113)

### GÜNEŞ (ŞEMS)

“Şems” başlığını taşıyan güneş ayrıca “Hurşîd, Mihr, Hûr, Âfitâb, Gün” terimleriyle de anılmaktadır. Dördüncü feleğin mümessil gezegenidir. Bu özelliğinden dolayı “Mümessil-i Hurşîd” (112) denmiştir.<sup>85</sup> Hurşîd, Şems, Mihr, Hûr, Âfitâb isimleriyle anılmaktadır. Eski astronomiye göre, güneş dünyanın etrafında dönmektedir ve yedi gezegenden birisidir. Gökyüzünün merkezindedir. Gezegenlerin en parlak ve en büyüğüdür. Güneş çıkınca hepsi görünmez olur; diğer hepsine ışık veren odur; bu nedenle de gökyüzünün padişahıdır. Renginden dolayı altına benzetilir. Temsil ettiği görevler Padişah, bey, kuyumcu ve sarraftır. Esed (Arslan) burcunun gezegenidir. Minyatürlerde genellikle yuvarlak bir yüzü çevrelemiş ışık demetiyle, elinde kalkan veya aslan tutan biriyle tasvir edilmiştir.<sup>86</sup>

Ay, ışığını güneşten alır. Eğer güneş cihana nur saçmasaydı, ay karalar bağlardı (126).

84 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s 110.

85 Metin And, *a.g.e.*, ss. 344-345. Güneş için ayrıca bkz. Harun Tolasa, *a.g.e.*, ss. 437-442; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 113-119; M. Nejat Sefercioğlu, *a.g.e.*, ss. 339-346; Cemal Kurnaz, “Güneş-Edebiyat-”, *TDVİA*, İstanbul 1996, XIV, 294-296; A.g.mlf., *Hayâlî Bey Dinâm'ının Tablîlî*, ss. 453-467; Yavuz Unat, “Güneş-Astronomi-”, *TDVİA*, İstanbul 1996, XIV, 292-294; A. Atilla Şentürk, *a.g.m.*, ss. 159-162; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, ss.159-160; M. Çavuşoğlu, *a.g.e.*, ss. 257-262.

86 Minyatürler için bkz. Metin And, *a.g.e.*, ss. 344-345.

Çār-bāliş-nişin-i şeh hürşid  
Māhı luṭfindan eylemez nevmid (168)

Beyitlerde güneş için ayrıca “Çerāğ-ı nūrānî, Nūr yüzlü, Pāk-ahter, Nūr-efşân, Rüşen, Pertev, Âteş-bâr” kullanılmıştır:

Güneş, Divan şiirinde olduğu gibi Mesnevî’de de parlaklığı, ışık vermesi, ısıtması ile daha fazla ele alınmıştır. O da yaratılan her şey gibi İlâhî emre itâatkâr oluşu nedeniyle “Pertev-i luṭf-ı Hâkka mazhar”dır. Bu itâatkârlığı itâatkârlığından ötürü yüzü nurlu ve pak bir yıldız olmuştur (116). Fâhku'l-ısbâh (Cenâb-ı Hak), onu ışık saçan bir kandil olarak gökyüzüne asmıştır (117). Güneş, “Bezm-i gerdünda söyünmez çerāğ-ı nūrānî”dir (118). Onun yüzü, ne kadar uzakta ya da yakında olursa olsun daima nurludur (165). Işık vermesi ancak Allah'ın izniyledir (405).

“Hâver-şah, Ser-levha, Şeh, Ferzâne” ile kastedilen de güneştir. Güneş her gün muntazaman doğudan doğup, batıdan batmaktadır ve böylece gece ve gündüz birbiri ardınca yürümektedir (125). O gelince diğer bütün yıldızlar kaybolur. Bu nedenle “Hâver-şâh” ona namzet olsa da gece olduğunda İlâhî dergâha yüz süren siyahî bir köledir (112). Gece karanlığında ışığıyla yıldızları ve ayı aydınlatan yine odur. Yüce yaratıcı ona, doğup batma (442), aydınlatma, ısıtma görevlerini vermiştir. Gündüz olunca üzerinde hareket etmek sûretiyle yeryüzünü ısıtır ve aydınlatır. Bu özelliğiyle İshak Hocası sabahı altın işlemecisine (zer-keş), güneşi de “ser-levha”ya benzetir (436). Yeryüzünü ısıtan, yeşerten, yağmur yağdıran odur. Mânada dişi, aslında erkek olup, sadece bir hizmetçidir (123).

Fi'l-i Hâkda hısâbı pek çoğdur  
Hikmeti olmaduğı iş yoğdur (120)

“Fermân-ber, Bende, Gulâm, Cünd-i Habeş, Girev, Esîr, Hem-dem” güneşi tanımlamaktadır. Bir beyitte, gece karanlığa gömülmesi ile kederli oluşu arasında bağ kurulmuştur (121). Güneş eğer emirlere uymasaydı, zerresinden eser kalmazdı (134). Ay ve güneş, Allah'ın nurunun esiridir ve onun nurunun ancak küçük birer parçasıdır (188). Bir beyitte Allah'ın fermanı karşısında güneş, Habeş ordusuna benzetilmiştir. Güçlü ve kalabalıktır ama yine de onun karşısında duracak cesareti yoktur (115). Allah'ın emirleri gün gibi aşikârdır ve güneşin bu emirlere uyduğu bellidir (132). Bu itâatkârlığı nedeniyle güneş Hz. İsa ile arkadaşlığa lâyık görülmüştür.

Virmese cānın emr-i Mevlāya  
Hem-dem olur mıdı Mesîhāyā (135)

Zer ve Gencûr da güneş için kullanılır. Ay ve güneş altın ve gümüşe benzetildiğinde, felekler de yılan benzemektedir ve yılan hazine muhafızı olarak

tasavvur edilmektedir. Onlar Allah'ın hazinesidir; üstlerinde dönen felekler ise bu hazinenin koruyucularıdır (221).

“Pîl-ten, Hink-i çarh, Harûn, Reh-vâr, Çîn-i seher, Merkeb-i âfitâb-ı hoş-reftâr” tâbirleri güneşi tanımlamaktadır. Mesnevî’de güneş, gündüz vakti yeryüzünün üzerinde yürüyüp durmasından dolayı “Merkeb-i âfitâb-ı hoş-reftâr” hoş yürüyüşlü bir bineğe benzetilmekte ve yürüyüşünün sebebi olarak da “emr-i Hak kamçısı” gösterilmektedir (130). Eğer feleğin kırbacını yemeseydi “Harûn” yani ilerleyeceğine yerinde duran ya da geri giden bir hayvan mesabesinde olurdu (131). Bir beyitte felekler güneşin “Atı oynadır” (124); aynı beyitte kocaman cüsseli olmasıyla “Pîl-ten” diye zikredilmektedir. Feleklerin “hink-i çarh”a benzetildiği bir başka beyitte güneş, “Çîn-i seher” tâbir edilmekte ve “Mağrib-âbâd”da gecelediğine işaret edilmektedir. Burada yapılan benzetmelerle, güneşin doğuşuna, yeryüzü üzerinde seyrederek, batıdan batmasına ve gece olmasına telmihte bulunulmuştur. Gün kelimesi tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Çîn-seher binse hink-i çarha eger  
Mağrib-âbâdda o gün giceler (129)

Bir Güneş Tutulması, Ay'ın Güneş ile Dünya arasına girmesi ve bazı özel koşulların sağlanması neticesinde meydana gelir. Tutulmanın olabilmesi için, Ay'ın Mâh-nev (Yeni ay) safhasında olması ve Güneş, Ay ve Dünyanın aynı doğrultuda olmaları gerekmektedir.<sup>87</sup> Bir beyitte de güneş tutulmasına telmihte bulunulmuştur:

Gâhi tütulduğuna bakılmaz  
Çünkü nâdir olur o tütılmaz (119)

### VENÛS (ZÛHRE)

*Vahdet-nâme*'de “Zühre, Nâhid, Sâzende” ile Venüs gezegeni kastedilmektedir. Üçüncü feleğin gezegenidir.<sup>88</sup> Müşteri'ye göre daha az uğurludur. Görevi feleğin sâzendesidir. Kös, kudüm çalan, deffâf, rakkas, ney, çeng ve ud çalgıcısıdır. Bu özelliği nedeniyle minyatürlerde çeng çalan biriyle temsil edilir.<sup>89</sup> Dünyadan en parlak görünen gezegen olduğundan ve güneydoğudan çıktığından “Seher yıldızı”; gün batımında da güneydoğuda görüldüğünden “Akşam yıldızı” adını alır.<sup>90</sup> Diğer bir adı da Nâhid'tir. Nâhid, yeni yetişmiş güzel kız demektir. Zühre güzel bir İranlı kadını temsil eder.

87 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, s. 128.

88 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 117-120. Ayrıca bkz. A. Atilla Şentürk, “Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyrare ve Sabiteler (Burçlar)”, ss.155-159.

89 Metin And, *a.g.e.*, ss. 345-346.

90 Metin And, *a.g.e.*, ss. 345-346.



Venüs de Yunan mitolojisinde aşk ve müzik tanrıçası olan Afrodit veya Venüs'tür.<sup>91</sup>

İshak Hocası onu çalgıcılığıyla tasvir etmiş, müzik aletlerini ve makamlarını tevriyeli olarak kullanmıştır. “Sâhib-i fen” aslında ilm-i tılsım ve sihirle uğraşanlar için kullanılan bir tâbirdir. İshak Hocası bu tâbiri Zühre için tevriyeli olarak kullanarak sanatçı manasıyla; rakkâse ve çalgıcı güzel bir kadını temsil etmesi ve âşıkları (diğer gök cisimlerini) büyülemesi ve yollarını kesmesi (141) yönüyle ele almaktadır.

Çıkmadı Zühre çünki dâyireden  
Oldı bezm-i felekde sâhib-i fen (136)

Destine aldı ceng u mızrâbın  
Tâ ki vecde getüre erbâbın (137)

İshak Hocası mûsikî erbabı olması hasebiyle Zühre ile ilgili beyitlerde Türk mûsikisiyle ilgili kavramları tevriyeli olarak kullanmıştır. Perde bîrûn (138), Rast-ı âğâze, âğâz, Dem-sâz, Makâm, Nağme, Muhalif-i kânun, Nevâ, Devrân, Nüvâziş, Zîr-efken:

Râst-ı âğâzeye idüp âğâz  
Oldı emr-i Hudâ ile dem-sâz (139)

İtdi Hâk çün maqâmını gerdün  
Nağme itmez muhâlif-i kânün (140)

Devr idüp cümle ‘ âlem-i bâlâ  
Geldi hep küçek u büzürge nevâ (142)

Nâhîd, hoş sadâsıyla diğerlerini uykudan uyandırıp Hak yoluna çağırmakta ve Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmaktadır. Böylece kendisi de pek çok kerâmete nâil olmuştur (146). Âlem-i bâlâ'da bu sese kulak verenlerin her biri nice dereceler kazanmış ve gönül rahatlığına ermişlerdir (143). Her biri yerini bulmuş halde Hak yolunda devrân etmektedirler (144). Nâhîd, sonsuz olan Allah'a hizmet eden bir gönül okşayıcıdır (145). Eğer İlâhî kânuna muhalif olsaydı yayını çalamazdı (147). Yere düşer ve toprakla bir olurdu. Zîr-efken, eski bir Türk müziği makamı olmasının yanında; aşağıya düşmek, yerle bir olmak gibi anlamlara da gelmektedir. Bu beyitte tevriyeli kullanılmıştır.

Qalmaz idi yirinde hiç düzen  
Bil ki hâke olurdu zîr-efgen (148)

Nâhîd, Mesnevî'nin bazı yerlerinde yeni yetişmiş güzel kız anlamıyla da kullanılmıştır. Bu anlamıyla genellikle güneşle birlikte zikredildiğini görüyoruz. Güneş ateş oklarıyla yakan bir buhurdan, nâhid ise, işret meclisinin

91 İskender Pala, *a.g.e.*, ss. 427.

(gökyüzünün) ateşsiz yakan güzelidir (712). Hz. İbrâhim'i ateşin yakmamasından bahsedilen beyitlerde Nâhid'in, zulmet yerinden gelerek güneşi ukdeden kurtarmasından bahsedilir (1529).

Zühre bazı beyitlerde de yine güzellik anlamı kastedilerek benzetmelerde bulunmuş ve Mâh ile birlikte kullanılmıştır (2305). Dügün gecelerinde Hz. İsmâil Ay'a, Ra'le Zühre'ye, Hz. Muhammed'in babası Abdullah Ay'a, annesi Âmine ise Zühre'ye benzetilmiştir. Bu kutlu gezegenlerin kıran oluşturmaları ile Hayr-ı halef olan Kayzer ve Hz. Peygamber'in ana rahmine düşmeleri anlatılmıştır.

Ḥ<sup>v</sup>aste-kâr oldı Ra<sup>ç</sup> leye ol an  
Zühre vü mâha vâki<sup>ç</sup> oldı kırân (2038)

Ol gice Âmine vü <sup>ç</sup> Abdullâh  
İctimâ<sup>ç</sup> itdiler çü Zühre vü mâh (2202)

### MERKÜR (UTARİD)

Merkür gezegeni için İshak Hocası “Utârid, Tîr, Arzıtirek, Kâtip, Münşi, Debîr, Yazıcı” tâbirlerini kullanmıştır. İkinci feleğin gezegenidir. Debîr-i felek, Kâtib-i felek, Münşî-i çarh, Çarh-ı debîr gibi adlarla anılır. Uğurluluk ve uğursuzluk arasında değişkendir. Meslekleri, kâtip, marangoz, nakkâş, terzi, attar ve peyk (postacı)'dir. Minyatürlerde rahle başında yazı yazarken görülür.<sup>92</sup> Farsça ismi olan Tîr ile bir beyitte zikredilir.

İstikâmetle oldı çün râmı  
Tîr olursa <sup>ç</sup> aceb degül nâmı (150)

İshak Hocası Mesnevî'de bu gezegeni genellikle kâtip oluşuyla ele alır. O, genellikle (münşî) katipler gibi kendi küçük, ancak himmeti âlidir (151).

Kâtib-i hoş-nüvis-i nüh-eflâk  
İtdi fermân-ı Ḥâlıkı idrâk (149)

Câridür şöyle ḥâme-i taqdîr  
Tîr-i dîvân-ı çarḥa ola debîr (152)

Utarid de Allah'a itâatiyle övülür; asla Allah yolundan dönüp azmaz ve kendini (kaderini) kötü yazmaz (153). Eğer serkeş olup yolunu şaşırırsa kurşun kalem gibi yüzü siyah olur, nurdan nasibini alamaz (154). Kâtip olan Utarid'in kaleminden harf-i hatâ çıkarsa, kahrından alını buruş buruş görünür (155). Kalemtraşla kaleminin ucu öyle bir kazınır ki kıyamete kadar her şeyden yoksun kalır (156).

92 Metin And, *a.g.e.*, ss. 347, 352. Ayrıca bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss 121-124.

### AY (KAMER)

*Vahdet-nâme*'de ay ile ilgili kullanılan terimler şunlardır: “Mah, Meh, Kamer, Ay, Bedr, Mâh-ı nev, Hilâl, Kettâne”. Dünyaya en yakın gezegen olup, birinci felekte bulunur. Rengi beyazdır. Bu nedenle sarı rengiyle altını temsil eden güneş, beyaz rengiyle gümüşe benzeyen Aydır. Gezegenlerin en küçüğüdür. En hızlısı da olduğundan “Peyk-i felek” denmiştir. Ay ışığını güneşten almaktadır. Kamer, ikinci, deveci, gemici, hallaç, çoban, balıkçı ve çırpıcıdır.<sup>93</sup> Ay sürekli ve hızlı devretmesiyle burçlara yaklaşmakta, onlarla aynı yörüngeye girerek, burçlarla birlikte yeryüzünü ve kişilikleri etkilemektedir.<sup>94</sup>

Mesnevî'de Ay da İlâhî kudretin bir eseri olarak ele alınır. Gökyüzü gibi o da, Allah'ın emriyle aydınlanıp, onun emriyle döner (179); eğer Allah istemezse gökyüzünü aydınlatmaz; orada her ne varsa hânesi harâp olur (182). Hepsî fena denizinde boğulur gider ve asuman ayaklar altına serilir (183). Ay da eğer fermâna râzî olmasaydı elbette ettiklerini bulurdu.

Ayın belli zamanlarda yeryüzünü etkilediğine inanılmaktadır. Ayın ilk yarısında, yani dolunay halinde iken nem artar; bu nedenle kamyş, keten ve kuru bitkiler çürür.<sup>95</sup> Kettân, keten anlamının yanında pamuk satıcısı anlamına da gelmektedir. İshak Hocası, kettân ay anlamında kullanırken aynı zamanda ay ışığının etkisiyle ambardaki pamukları çürüten pamuk satıcısını da kastetmektedir (184). Ay ayrıca üzerindeki beyazlıklar nedeniyle de pamuğa benzetilmektedir. Bu aşığın yarısına konmuş pamuktur.<sup>96</sup> Bir beyitte de ayın bu zarar verici ışıkları “Tığ-i kahr-ı Hâlik” tâbir edilerek, bazı hallerde özellikle öküzde ve balıkta, yani Ay, Sevr ve Hût burçlarının menziline girdiğinde zarar vermediği bildirilmektedir. Öküz ve balıkta bu zararlı ışıkların ilişmemesi ayrıca; ayın ilk yarısında ayın etkisiyle denizdeki balıkların artması, hayvanların semiz ve etlerinin lezzetli olması<sup>97</sup> da kastedilmektedir (185). Ay bir de sık sık şekil, renk ve yer değiştirmesiyle “Câme-i tebdîl” yani tebdîl-i kıyafet eyleyerek geceleri “Atı oynadı” olan evlerin bacaları üzerinde at koşturan bir beydir.<sup>98</sup>

93 Metin And, *a.g.e.*, s. 352.

94 Ay için ayrıca bkz. Harun Tolasa, *a.g.e.*, ss. 443-449; Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 130-141; M. Nejat Sefercioğlu, *a.g.e.*, ss. 347-354; Cemal Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tablîli*, ss. 468-479; Âmil Çelebioğlu, “Kültür ve Edebiyatımızda Ay”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, ss. 677-689; a.g.mlf., “Ay-Kültür ve Edebiyat”, *TDVİA*, İstanbul 1991, IV, 186-191; Metin And, *a.g.e.*, ss. 347-348; İskender Pala, *a.g.e.*, ss.159-160; M. Çavuşoğlu, *a.g.e.*, ss. 253-256.

95 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 130-131; Metin And, *a.g.e.*, 347.

96 Cemal Kurnaz, *a.g.e.*, s. 479.

97 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 131; Metin And, *a.g.e.*, 347.

98 Yedi gezegenin, padişahın emirlerini dışarıdakilere bildiren atlı birer bey olduğu şeklindeki benzetme için bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, ss. 141-142.

Cāme tebdīl olup gezer giceler  
Atı oynadıdır anuñ bacalar (161)

İshak Hocası, ay kelimesini bir de zamanı ifāde etmek için kullanıyor. “Meh u sāl” (1178), “Yek-mâh” (1481), “Dü-mâh” (2229) gibi.

Aya ilişkin bir de “Şakk-ı kamer” hadisesi zikredilmektedir. Ancak bu olay Resûlullâh (SAV.)’in anlatıldığı fasılda İshak Hocası tarafından yalnızca konu başlığı olarak ele alındığını belirtmekle yetiniyoruz.

Mesnevî’de ayın dolunay şeklinden bahsedilirken “Mâh-ı temâm” ve “Bedr” isimleriyle zikredilir. Dolunayın meydana gelme sebebi olarak da, hilalin şehir şehir gezmesi gösterilerek; hilal böyle o şehirden bu şehre gezmeseydi mahşer sabahına kadar hiç Bedr olmazdı diyor (1632). Bu vesileyle kıyamet alametlerinin ay yönüyle olanlarına da işaret ediliyor.

İshak Hocası ayrıca Âdemoğlunun diğer yaratıklara göre olan makamını tasvir ederken; güneş ile ay, Bedr ile meh (620), bedr ile hilal (621) karşılaştırması yapıyor.

Beyitlerde “Tâbende, Çehre, Mâh-ı tâbende, Meh-i tâbân, Mâh-ı münîr, Mâh-rû, Mâh-ı burc-ı yakîn, Mâh-ı burc-ı şerîf, Mâh-ı nahşeb, Murassâ-tâc, Âyine, Sîm” ile kastedilen yine aydır.

Ay özellikle dolunay halinde, geceleyin gökyüzünde parlamasıyla yüze benzetilmekte ve parlaklığı vurgulanmaktadır (931). *Vahdet-nâme*, konusu itibâriyle beşeri aşka çok fazla değinmez, ancak o Hz. Muhammed’in atalarından bahsederken bu temiz soyun kadınlarından Zühre, erkeklerinden ise Mâh, Bedr, Kamer şeklinde bahsederek çeşitli benzetmelerde bulunur.

Hz. İsmail’in anne karnındaki durumunu “mâh u hâle” benzetmesiyle verir (1694). Peygamberimizin dedelerinden Hâşim (2067), Abdülmuttalib (2098), babası Abdullah’tan (2171, 2145) bahsettiği beyitlerde onları; ay yüzlü, şekl-i kamer, mâh-temâm, ay gibi taze ve güler yüzlü tâbir etmiştir. Hz. Muhammed ise; ayın ve güneşin kendisini kıskanacağı kadar nur yüzlüdür (2318).

Ay güneşin aydınlattığını belirtmiştik. İshak Hocası Ay bahsinde de onun güneşle münasebetinden bahsetmekte ve ayın güneşe bakan yüzünü harman yerine benzeterek, “ondan ne kadar uzak olsa da daima aydınlıktır” demektedir (165). Tahtta oturan bir padişaha benzettiği güneşin, Ay’ı hiçbir zaman ümitsiz kılmayacağını dile getirmekte (168) ve aslında tüm bu işlerin asıl sahibinin Allah olduğunu belirterek “güneşi 'Rahşende', Ay’ı da 'Tâbende' eyleyen odur” demektedir (180). İşte bu tâbendenin de onun dergâhında bir köle olduğunu söylemektedir.

Dergehinde o mâh-ı tâbende  
Oldı tâ-bende oldı tâbende (181)

Ay ayrıca, parlak ve beyaz rengi renginden ötürü gümüşe benzetilmektedir. Bir de gece gökyüzünde diğer yıldızlarla birlikte görünmesi ve hepsinden daha büyük olması nedeniyle gecenin sultanı kabul edilirse, gökyüzündeki yıldızlar onun tacını süsleyen değerli taşlar olarak tasvir edilir (167). Ancak, Hz. Muhammed'in doğduğu gece gecenin sultanı olan Ay, gece külâhını giyerek hâb-gâh-ı ufka çekilerek kaybolmuştur.

Şeb külâhın giyüp şeh-i encüm  
H'âb-gâh-ı ufuğda olmuş güm (2298)

İshak Hocası, dolunay halinde iken Ay'ın üzerindeki siyahımsı lekelerin ise, elinin karasıyla yüzüne dokunmasının eseri olduğunu dile getirir (164).

Mâh-ı nahşeb (Mâh-ı keş, Mâh-ı siyâm): Nahşeb bu günkü Karaşi şehrinin ismi olup, İbn-i Muknî' veya Mukannâ' adlı Horasanlı bir hâkimin bu bölgedeki Siyam dağının eteğindeki bir kuyudan sihirle çıkardığı aya bu isim verilmiştir. Bu ayın, gece ay battıktan sonra kuyudan çıkarılarak üç fersah mesafeyi aydınlattığı, altmış gece gökyüzünde kaldığı rivâyet edilmektedir.<sup>99</sup> İshak Hocası bir beyitte, Hz. İbrahim'in hapsolunduğu yerden çıkarılarak ateşe atılmak üzere mancınığa götürülüşüne telmihte bulunarak; hapishaneyi kuyuya, Hz. İbrahim'i de kuyudan çıkararak yol boyunca etrafı aydınlatan mâh-ı nahşebe benzetmektedir.

Mâh-ı nahşeb gibi o 'âlî-şân  
Çâh-ı mahbesden oldı rağ-tâbân (1528)

Başka bir beyitte de yine mâh-ı nahşebi kastederek hilali, kuyuya düşen dolunayı oradan çekmeye yarayan çengele benzetmektedir.

Yeni ay “Hilâl, Mâh-ı nev, Çengel, Keştî, Hançer, Ebrû” tâbirleri ile tasvir edilir. Ayın Hilâl yani yeni ay hâli, şekli itibâriyle, dördüncü felekteki güneşin avize gibi asıldığı bir çengele benzetilir (2834). Ayrıca İshak Hocası günahkârlığından ve ibadatlere karşı isteksiz tutumundan mübalağalı bir şekilde bahsederken, Ramazan ayının ilk günü görünen hilali günden güne kalbine saplanan bir hançere benzetmektedir (2532). Hz. Nuh'un gemisini su üzerinde yüzen kolsuz kanatsız bir su kuşuna benzeterek onun burc-ı âbîdeki hilalin şekli gibi olduğunu söyler. Hilal, kaş-ebrû benzetmesinin edebiyatımızda oldukça yaygın bir kullanımı vardır. İshak Hocası bu benzetmeye, Hz. İsmail'in zevcesi Ra'le'yi tasvir ederken yer verir.

99 Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mağmûnlar ve İzahı*, Haz. Cemal Kurnaz, Ankara 1993, s. 279; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat (Eski ve Yeni Harflerle)*, Ankara 2000, s. 563; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 259.

Zühre-piřānı vü hilāl-ebrū  
Teşne-i vuslata bir iim su (1990)

“Bende, Bende-fermān, Münkād, Felek-zede, PİR-i nūrānī, Dede” ay için yapılan benzetmelerdir. Ay, kâinat var olduğundan bu yana Allah'ın emirlerini yerine getiren bir köledir. Bu yüzden Hak, onu yüzü nurlu bir dede, “PİR-i nūrānī” etmiştir (157). Bu benzetmeyle, ayın kadimliğine de işaret edilmiştir. Ayrıca “İtdi Hak” sözcüğü Allah etti ve hak etti anlamlarına gelecek şekilde tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Ayın yaşlılığına ve yıllardır hizmet etmekte oluşuna işaret eden bir başka benzetme de, onun hilal şekli ve beyazlığı kastedilerek; başına dağ vurulmuş bir dede ve felek-zede oluşuna işaretle yapılmaktadır (158). Dağdan kasıt yükseklik ve büyüklüktür. Ay feleği, diğer feleklerin, gezegen, burç ve yıldızların en altındadır. Bütün bunları sırtında taşıyan bir dedeye ve felek-zedeye benzetilme sebebi bu olsa gerekir. Bu nedenle Ay öylesine talihsizdir ki, felek değirmeninde bir köle olarak dönüp durmaktan sakalı ağarmıştır. Burada ayın değirmende çalışırken un bulaşarak bembeyaz oluşuna da işaret edilmiştir.

Āsiyāb-ı felekde bir bende  
Gerağartdı sağal değirmende (159)

“Kan içici, Gark-ı hūn” ayın kırmızı rengi için kullanılmıştır. Ay, tutulduğunda ve bazen şafak vakti kırmızı görünür. Bu özelliği nedeniyle kâse kâse kan içmiş olarak tasvir edilir:

Ayda bir kerre eylese iħsān  
Yuşturur māha kâse kâse an (169)

Mesnevī'de “Māh-ı nev” tâbir edilen hilal, şafak vakti kızıl görünmesi nedeniyle de “Gark-ı hūn” kana bulanmış şekilde tanımlanmıştır.

Māh-ı nev hāline hele bir bağ  
Ĝark-ı hūn eylemüřdür anı şafaė (170)

Ay tutulması için “Husūf ve Maħsūf” kelimeleri kullanılmıştır. Dünyanın ay ile güneş arasına girmesi ile Ay tutulması gerçekleşir. Ayın dünyanın gölgesine girmesi ile güneşten aldığı parlaklığı kaybeder. Ay tutulması, dolunay zamanında ve ayın düğüm noktalarına yakın olması durumunda meydana gelir. Güneş karşı düğüm noktasında veya ona yakın olmalıdır.

Güneşin ve ayın tutulmaları Allah'ın kudret ve kuvvetinin eseridir.

Mihr olur udreti ile meksūf  
Māh olur uvveti ile maħsūf (177)

İshak Hocası'na göre Ayın tutulma sebebi, yüz karasından dolayı utanıp gizlenmesidir. Onun utandığı kişiler, üzerinde dönen ve onun her hareketini gören feleklerdir (163).

Ay 30-31 günlük döngüsünde son 2-3 gün görünmez; bu nedenle Ay takviminde bir ay 28 güne indirilmiştir. İshak Hocası, aşağıdaki beyitte buna işaret etmiş ve ayın son üç günde görünmeyişini esir edilişine bağlamıştır. Güneşin yanmasına ve ayın esâretine sebep olan ise İlahî aşktır.

Mâhî ol eyledi maḥāka esîr  
Mihri ol itdi ihtirâka dilîr (230)

Ay, bu 28 günlük döngüsünde her gece bir menzilde olur. Bu durakların bazıları, sekizinci felekte bulunan takımyıldızların; bazıları ise bu takımyıldızlar bünyesindeki bir yıldızın adıdır. Ay konakları da denen bu 28 menzilin her biri için simgeler vardır: 1. Şeretayn, 2. Buteyn, 3. Süreyyâ, 4. Deberân, 5. Hek'a, 6. Hen'a, 7. Zira', 8. Nesre, 9. Tarfe, 10. Cebhe, 11. Zübre, 12. Sarfe, 13. 'Avvâ, 14. Simâk-ı A'zel, 15. Gafr, 16. Zubânâ, 17. İklîl, 18. Kalb, 19. Şevle, 20. Ne'âyim, 21. Belde, 22. Sa'd-Zâbih, 23. Sa'd-ı Bula', 24. Sa'dü's-su'ûd, 25. Sa'dü'l-ahbiye, 26. Ferg-i Evvel, 27. Ferg-i Sâni, 28. Rişâ.<sup>100</sup>

İshak Hocası bu duraklardan, burçlar ve sâbiteler konusunda çeşitli vesilelerle bahsediyor. Örneğin arslan burcu için, “Zirâ” ve “Kalb” kelimelerini tevriyeli olarak kullanıyor.

Ne zirâ' ı ḳalur idi mebsût  
Ten u ḳalbi olurdu nâ-merbût (65)

### **SÂBİT YILDIZLAR (SEVÂBİT)**

“Sevâbit” başlığıyla kastedilen Sâbiteler yani sâbit yıldızlar, daha önce sekizinci felek ve burçlar bahsinde sözü edilen sâbit yıldız kümeleridir.<sup>101</sup> Bu yıldız kümelerinin, burçlar mntıkasının kuzey ve güneyinde bulduklarını ve oluşturdukları sûretler ile birtakım isimler aldıklarını belirtmiştik. Kuzey mntıkası şu şekildedir: 1. Aşğa, 2. Dübb-i Ekber, 3. Tinnîn, 4. Keykâvus, 5. Uvâ, 6. Caî, 7. Selebek, 8. Tâir, 9. Zâtü'l-kürsî, 10. Bersavuş, 11. Mümsik, 12. Havvâ, 13. Habbetü'l-hava, 14. Sehim, 15. 'Ikâb, 16. Nesr, 17. Dülfin, 18. Feres-i evvel, 19. Feres-i sâni, 20. Mirât-ı müselsele, 21. Müselles-i şimâlidir. Güney mntıkası ise: 1. Kannas, 2. Cebbar, 3. Nehir, 4. Erneb, 5. Kelb-i Ekber, 6. Kelb-i aşğar, 7. Sefîne, 8. Şucâ, 9. Bâtıya, 10. Gurâb (Baykuş), 11. Garnuk, 12. Gulâm-ı Hîndî, 13. Tavus, 14. Nahl, 15. Müselles-i Cenûbî, 16. Kelb-i Bahrî, 17. Zübâbe, 18. Hût zülcenâh, 19. Ejderhâ, 20. Garab (Karga), 21. Keyturs, 22. Sübü, 23. Mücmere, 24. İklîl, 25. Hût-i cenûbî, 26. Anka, 27. Hamâme-i

100 Metin And, *Minyatirlerle Osmanlı-İslâm Mitolojyası*, s. 348.

101 İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ' Risâlesi*, vr. 13b-17b.

Nûh'tur.<sup>102</sup> İshak Hocası, bu başlık altında bu takımyıldızlarından bahsetmektedir.

*Vahdet-nâme*'de yıldızlar, eşi benzeri olmayan yüce Padişâh'ın künbed-i vâlâ'nın kapısını süslediği nakıştır (187). O, sanat kalemiyle, yıldızlarla sekizinci felekte pek çok sûretler resmetmiştir (189). Bu yıldızların her biri, Allah'ın hüküm kapısının önünde bekleyen emir kullarıdır (190). Yıldızları, ayı ve güneşi gökyüzüne yerleştirerek kudretini izhar etmiştir ki, akıl sahipleri onlardan ibret alsınlar (191). Yezdân, âsumâna semâvî bir kaftan giydirerek, vücuduna onu şâhit etmiştir (192).

İshak Hocası, yıldızları, fülk-i gerdûnda hizmet eden sâbit erlere benzetir (193). Bir karar üzere orada durup gece gündüz cihanı seyretmektedirler (194). Eğer onlar emre uyup geceleyin yerlerinde bulunmasalardı, sebz-i mîna (gökyüzü) boş bir şarap küpüne benzer, içi kap karanlık olurdu demektedir.

Emre râm olmasa eger encüm  
Sebz-i minâ olur çü hâlî hum (195)

İshak Hocası, yukarıda ay duraklarında ve kuzey-güney mıntıkalarında isimlerini saydığımız sabit yıldızlardan bazılarını, İlâhî emre itâat etmemeleri durumunda Kahr-ı İlâhî ile başlarına gelecek musibetlerin neler olacağını anlatır.

Gurâb (Baykuş): Gurâb takımyıldızı güney mıntıkasında bulunur. İshak Hocası bu takımyıldızını Baykuş ismiyle zikreder.

Kürsîsin eylemezdi atlas-püş  
Lâne eylerdi burcını Baygüş (196)

Kehkeşân (Samanyolu): Samanyolu da emirlere uymasa idi berbat olurdu.

Eyleyüp Kehkeşânını ber-bâd  
Çivisini atardı çâr evtâd (198)

Benâü'n-na's (Nâş kızları): Nâş, kefene sarılıp tabuta konmuş ölü, cansız vücut anlamlarındadır. Kuzey mıntıkasında bulunan Dübb-i Ekber, yıldız kümesinin kuyruk kısmında bulunan en sönük yıldız olduğu için bu ismi almıştır.

Çahrı ile o Hâlîku'l-'arşuñ  
Öksüz olur Benâti hep na' şuñ (199)

Süreyyâ: Ay konaklarının üçüncüsüdür. Yedi (veya altı) yıldızlardır ki yıldızdırlar ki; ikişer ikişer karşılıklı dururlar.

Tagıdup cem' ini Şüreyyânuñ  
Yire çalardı küzesin anuñ (200)

102 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, ss. 89-100.



Gumeysâ (Şi'râ el-şâmî): Gumeysâ, gözü mahmûr, çapaklı olan kadın demektir.<sup>103</sup>

Gözin açdurmayup Ğumeydāya  
O da ħasret giderdi Şi' rāya (201)

Dübb-i ekber (Büyük Ayı): Dübb-i ekber, Büyük Ayı tâbir edilen, kutup yıldızı ile beraber etrafındaki yedi yıldızdır. Kuzey mıntıkası kümelerindedir.

Antares: Kırmızımtırak bir yıldız olup Akrep takımıyıldızının en parlak yıldızıdır. Akrebin Kalbi olarak da bilinir.

Ayyûk: Ayyuk, kuzey mıntıkasında bulunan keçi takımıyıldızlarının en parlak olanıdır. Gökyüzünün pek yüksek noktasında bulunmaktadır.

Dübb-i ekber çü 'Anter-ı medķük  
Topa tütulmıŧa döner 'Ayyük (202)

İklîl (Tâc): Güney mıntıkası burçlarındandır.

Toğrı gitdi reh-i Ħaķa İklîl  
Āb-ı rüyın bu yolda itdi sebîl (203)

Garâb-Nesr-i tâ'ir-Mâkiyân-'Ikâb<sup>104</sup>: Garâb (kartal): Güney mıntıkası yıldız kümelerindedir. Nesr-i tâ'ir, Mâkiyan (karakuş) ve 'Ikâb (tavşancıl kuşu) bu takımın yıldızlarındandır.

Nesr-i tâir: Batı yönünde görülen parlak bir yıldız. Kartal (Garâb) takımıyıldızının T şeklindeki yapısında iki hattın birleşme yerinde bulunan en parlak yıldız.

Nesr-i t̄ayirle Mâkiyān u 'İķāb  
Per u bālīn dögerdi hem-çü Ğarāb (205)

Garâbü'l-beyn: Garâbü'l-beyn, ala karga demektir.

İtmez idi Kur'ān-ı 'ulviyyīn  
Sayħalar eyleyüp Ğarābü'l-beyn (217)

103 Elimizdeki mevcut nüshalar bu kelimeyi "Ğumeydā" şeklinde yazmıştır. Arapça kaynaklarda Ğumeysā olarak kullanılmaktadır: Kurtubî, Necm sûresi 55. âyetin tefsirinde bu yıldızdan bahsetmektedir. "Denildiğine göre; Arapların hurafeleri arasında şunlar da vardı: Süheyl ile Şi'ra yıldızları karı koca idiler. Süheyl aşağı doğru Yemen tarafına kaydı, Şi'ra Abur da Samanyolunu geçip gittiğinden ötürü "el-Abur (geçip giden, kateden)" diye adlandırılmıştır. el-Ğumeysa ise yerinde kaldı, Süheyl'i kaybettiği için gözlerinde beyaz çapaklar oluşuncaya kadar ağladı. Biri diğerinden daha saklı olduğundan ötürü ona Ğumeysa denildi." el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Kurtubî*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, XVII, 119.

104 Erzurumlu İbrâhim Hakkı, "ğurâb" kelimesini baykuş; "ğarâb" kelimesini de kartal anlamında kullanmıştır. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *a.g.e.*, s. 90.

Tinnîn-Dülfîn: Tinnîn (Ejderha) ve Dülfîn (Yunus) takımyıldızları kuzey mıntıkasında bulunur.

Seng-i ğayret ezerdi Tinnîni  
Nâr-ı sütüt yaĥardı Dülfîni (206)

A'zel (Simâk-ı a'zel):Simâk-ı a'zel, ay duraklarından on dördüncüsüdür. İshak Hocası bu konak için A'zel ismini kullanmıştır. A'zel, sözlük anlamıyla yalnız ve silahsız adam demektir. “Eğer A'zel emre râm olmayaydı, râmih yani süngü batıran bu adamın elinden mızrağı alınırđı, yalnız ve silahsız bir adam olurdu” diyor.

Râmihũñ nîzesin alup evvel  
Eyler idi anı daĥı A'zel (207)

A'zeli dâĥi eyleyüp ma'zũl  
Yılduzı düşkũn olur idi çoĥul (208)

#### **YILDIZLARIN BAZI DURUMLARI (BA'ZI EVZÂ-İ KEVÂKİB)**

“Ba'zı Evzâ-i Kevâkib” başlıĥı altında yıldızların bazı hallerinden bahsedilmektedir. *Vahdet-nâme*'de genel olarak yıldızlardan bahsedilirken; “yılduz, nücũm, encũm, kevkeb, kevâkib, ahter, sitâre” kelimeleri tercih edilmektedir. Yıldızların bazen benzeyen bazen de benzetilen olarak kullanıldığını görüyoruz. Onlar gökyüzünde sâbit olmalarıyla kadem erine, bekçiye, gözcüye benzetilir. Parlak ve ışıltılı olmalarıyla, bazen gecenin şâhı olan ayın tacını süsleyen değerli taşlara, bazen de gök kubbeyi bezeyen tezyinâta benzetilir. Kimi zaman da gökyüzü buhurdana benzetilerek, yıldızlar bu buhurdan içerisinde yanan korlar olarak tasavvur edilir. Ya da parıltılı bir gözün yıldıza benzetildiği de olur (1769). İshak Hocası özellikle Ra'le (2015), Âmine (2186) gibi peygamber anneleri için pâk-ahter, pür-sitâre, bülend-ahter, müşterisi nücũmdan çok gibi tâbirler yoluyla yıldız benzetmesi yapmaktadır.

Mesnevî'de yıldız kelimesi tâlih anlamında da kullanılmıştır. “Yılduzı düşkũn” ve “Kutlu sitâre” tâbirleri bunlardandır.

Kevkebũñ baĥtı olsa nâ-mes'ũd  
Bir nazarla ider anı behbũd (225)

İshak Hocası, bu başlık altında, yıldız ve gezegenlerle ilgili birtakım terimleri ve halleri bildirmektedir. “Allah'ın emri olmasa idi, felekler gemiler gibi dönücü; yıldızlar da onların içerisinde akıncı olmazdı (216); bin efsun yapılsa da felekler bir yere toplanamazdı” (218) diyerek söze başlayan İshak Hocası, gezegenlerle ilgili terimler olan evc, hadîd (1561), cevzher (cevzehr) kelimelerini kullanıyor.

Evc, en üst nokta, yani bir gezegenin Yer'e en uzak olduğu noktadır. Hadîd ise, en aşıĥı noktadır ve Çukurluk anlamı da vardır. İshak Hocası bu

kelimeleri tenasüp içerisinde kullanarak, “evce en yüksek dereceyi; hadîde ise alçaklık ve zelilliği veren Allah'tır; yıldızların istikamet veren, geri dönmeleri ya da durmaları ondandır” demektedir (220).

Evce oldur viren yüce pāye  
Hem hađıđı iden fūrū-māye (219)

Cevzher: Gezegenler için kullanılan bir terim olup, düğüm noktası (Ukde) anlamındadır. Re's (Baş-çıkış) ve zeneb (kuyruk-iniş) olmak üzere iki düğüm (Ukde) noktası vardır. Ay feleğinin altında iki paralel düzlemde çevrili yuvarlak bir cisimdir.<sup>105</sup> İshak Hocası, cevzheri bu özellikleriyle yılanı benzetmektedir ki, eski mitolojide hazine bekçileri yılanlar ve ejderhalardır.<sup>106</sup> Bu durumda ay ve güneş de hazine içerisine gizlenmiş hazinelerdir (221). İshak Hocası bu düğüm noktalarının ay ve güneş tutulmalarının da sebebi olduğunu zikrediyor. Ay ve güneş tutulmalarından ilgili bölümlerde bahsedildiğinden burada yeniden açıklamada bulunmuyoruz.

Oldı emri-y-le anda re's u zeneb  
Mihr u māhuñ tutulmasuna sebeb (222)

Merkez: Gezegenlerde taşıyıcı kürelerinin etrafında dolandıkları noktadır.<sup>107</sup>

Merkezinden ayrılmadı çü zemîn  
Başına döndü bu sipihr-i berîn (324)

Mihver: Eksen. Çevresinde bir cismin döndüğü doğrudur. Mihver-i sema: Gök eksenini. İki ucunun sonsuza uzatıldığı düşünülen yer eksenini, yani günlük harekette yıldızların çevresinde döndüğü eksendir.<sup>108</sup>

Merkez-i devr-i āsumān-ı vücūd  
Miḥver-i çarḥ-ı da' vet-i behbūd (2375)

Mıntıka: Kuşak. Yeryüzünde ya da herhangi bir gök cisminde belli koşulları sağlayan bölge. 2) Bölge, yöre. Gökyüzünde bölünmüş ya da seçilmiş alan. Mıntıka el-hareket el-saniyye (İkinci hareket kuşağı) ve Mıntıka el-hareket el-Ula ( Birinci hareket kuşağı) olmak üzere iki mıntıka vardır.<sup>109</sup>

105 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 125.

106 Metin And, *a.g.e.*, ss. 302-305.

107 Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi”, *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.11, s. 673.

108 Yavuz Unat, *a.g.e.*, s. 675.

109 Yavuz Unat, *a.g.e.*, s. 675.

Sökilüp kahrı ile mınçıkası  
Tutmaz olur tikiş yeñi yaçası (197)

### SONUÇ

Bu çalışmada hem bir astronomi bilgini hem de yetenekli bir şair olan İshak Hocası'nın "*Vahdet-nâme Âlem-Engîz*" adlı mesnevîsinde "yaratılış" ve "felekler" konusunu nasıl ele aldığı anlatılmıştır. İshak Hocası Ahmed'in söz konusu mesnevîsi "*Âlemi Titreten Vahdet Kitabı*" ya da "*Âleme Ayna Tutan Vahdet Kitabı*" gibi anlamlara gelmektedir. Adından da anlaşıldığı üzere bu çalışma Allah'ın birliği ve onun tüm âlemdaki tecellilerini konu alması yönüyle dîni konulu mesnevîlerdendir. Temelde Allah'ın varlığı ve birliğini konu edinen eser, edebiyat tarihimizde manzum ve mensur örneklerini bulduğumuz *Vahdet-nâme* isimli eserlerden birisidir. Dîvan şiirinde dîni konulu eserler arasında ayrı bir tür teşkil eden Vahdet-nâmeler genellikle şâir veya ediplerinin bağlı buldukları tasavvuf anlayışının ilkeleri doğrultusunda şekillenmektedir.

*Vahdet-nâme*'nin temel gayesi, akıl ve vahiy bileşkesi çerçevesinde Allah'ın birliği, isimleri ve sıfatlarını anlatmak, kâinatı ve içindeki her şeyi belli bir silsileyle yaratmasını (seyr-i nüzûl), bu varlıkların yaratılış hikmetlerini konu edinmektir. *Vahdet-nâme* konuya Tevhîdle başlamaktadır. Yani, evrende yaratılmış her bir varlığı anlatmadan evvel, Allah'ın varlığından, birliğinden, kudretinden ve bu varlığı yaratmadaki hikmetinden söz etmektedir. Daha sonra ise söz konusu mahlûkâtın, Allah'ın emirleri karşısındaki acziyetinden, itâatinden ve itâat etmemesi durumunda başına nasıl felâketlerin geleceğinden bahsetmektedir.

Kaynağını öncelikle âyet ve hadislerden alan *Vahdet-nâme*, kültür mirâsımızın hemen bütün ürünlerinde olduğu gibi kadim dinlerin inanışlarından ve mitolojiden de etkilenmiştir.

İshak Hocası ilk olarak uyumakta olan büyük bir yokluktan söz etmekte, bunun ardından İslâm inancına göre Allah'ın yalnız "ol"(kün) demesiyle bütün âlemi yarattığını anlatmaktadır. Allah'ın ilk olarak bulutu, daha sonra su damlasını ve tüm imkân âlemini sudan yarattığını bildirmektedir. Böylece yokluk uykusunda olan tüm yaratıklar uyanmış, Allah'ın birliğini kabul ve tasdik etmişlerdir. Arş'tan sonra yeryüzüne doğru tüm katmanlar varlık âlemidir ve Allah'ın yaratmasıyla var olmuşlardır. Böylece yokluk âleminin üzerini örten perde kalkmış ve her şey vücut bulmuştur.

İshak Hocası'na göre, dünya kâinatın merkezidir. Felekler âlemi dokuz katlıdır ve dünyayı bu dokuz felek kuşatır. Bunlar iç içe geçmiş halkalar halinde dünyayı çevrelemiş ve dünyanın etrafında dönmektedirler (dördüncü felekte bulunan güneş de dâhil olmak üzere). En üstte olanı Felekü'l-eflâk (Dokuzuncu felek)'tir, inanişe göre Arş ve Kürsî bunun üzerinde yer alır. Atlas Feleği,

Felekler Feleği ya da Felekü'l-A'zam da denilen bu felek diğer bütün feleklerin hareket ettiricisi olup ters yönde dönmektedir. Altında on iki burcun yer aldığı ve adını bu burçlardan alan Felekü'l-burûc, yani sekizinci gök katı vardır. Diğer yedi feleğe ise her birinde bir gezegen bulunduğundan “Seb'a-i seyyâre” denilmiştir. Bunlar da yukarıdan aşağıya doğru: yedincide Zühâl (Keyvân), altıncıda Müşterî (Bercîs, Jupiter), beşincide Mirrih (Merih, Mars), dördüncüde Şems (Güneş), üçüncüde Zühre (Venüs), ikincide Utarid (Merkür), birinci felekte de Kamer (Ay) yer almaktadır. Felekler Kat kat oluşundan dolayı çoğul kabul edilmekte ve “eflâk” ve “felekler” şeklinde anılmaktadırlar.

İshak Hocası felekler bahsinin devamında “Sevâbit” başlığı altında sekizinci felek yani burçlar bahsinde sözü edilen sâbit yıldız kümelerinden (sâbiteler) söz etmektedir. Bu yıldız kümeleri, burçlar mıntikasının kuzey ve güneyinde bulunurlar ve oluşturdukları sûretler ile birtakım isimler alırlar. Gurâb (Baykuş), Kehkeşân (Samanyolu), Benâü'n-na's, Süreyyâ, Gumeysâ (Şi'râ el-şâmî), Dübb-i ekber (Büyük Ay), Ayyûk, İklîl (Tâc), Garâb, Nesr-i tâ'ir, Mâkiyân, 'Ikâb, Tinnîn, Dülfin, A'zel (Simâk-ı a'zel) gibi takımyıldızlarıdır.

Felekler yani ayüstü âlemlerle ilgili İshak Hocası son olarak “Ba'zı Evzâ-i Kevâkib” başlığı altında yıldızların bazı hallerinden bahsedilmektedir. İshak Hocası, bu başlık altında, yıldız ve gezegenlerle ilgili evc, hadîd, cevzher, merkez, mihver, mıntika, vb. birtakım astronomi terimlerinden ve olaylarından söz etmektedir.

Felekler âleminde tafsilatlı bir şekilde bahseden İshak Hocası'nın eserinde astronomiye ait pek çok terime yer verildiği gibi aynı zamanda manzum bir edebiyat eseri olması hasebiyle gökyüzü ve yıldızlarla ilgili pek çok mazmun, motif ve remizi bulmak da mümkündür. Örneğin; İshak Hocası *Vahdet-nâme*'de felek kavramına karşılık bazen “Eflâk, Sipih, Âsumân, Semâ, Gerdûn, Çarh, Gök” kelimelerini kullanmıştır. Felekler için, “Çember, Sâye-bân, Nüh-revâk, Nüh-kubbe, Nüh-tâk, Nüh-âbâ, Kubbe, Kubbe-i gerdân, Kubbe-i çarh, Bâm-ı Gerdûn, Değirmen, Perde, Dâr, Serpûş, Taşt (Leğen), Tâs, Kâse, Hayme-nişîn, Fülk-i gerdûn, Kavs, Nûn” gibi benzetmeler yapmıştır. *Vahdet-nâme*'de genel olarak yıldızlardan bahsedilirken; “yıldız, nücûm, encüm, kevkeb, kevâkib, ahter, sitâre” kelimeleri tercih edilmektedir.

Yukarıda, dünyanın evrenin merkezi olduğunu ve feleklerin onun çevresinde döndüğünü belirtmiştik. İshak Hocası, dokuz feleğin dünyanın etrafında dönüşünü bir sebebe bağlamakta ve yeryüzünü gelin (ana), gökyüzünü de damat (baba) olarak tasvir etmektedir. Yani feleklerin dönüşünün sebebi aşktır.

İshak Hocası söz konusu yaratılış silsilesinin en başına ulvî âlem (ay üstü âlem) olan dokuz feleği ve içindeki gezegen ve yıldızları koymaktadır. O bu âlemi yani (ay üstü âlem)'i “baba” olarak tanımlar.

Ardından aynı esaslar çerçevesinde süflî âlem yani (ay altı âlem)'den bahseder. Burada “ümmühât-ı anâsır” anâsır-ı erbaa (ateş-hava-su-toprak)'tan ve burada gerçekleşen değişik hadiselerden söz etmektedir. *Vahdet-nâme*'de süflî âlem ise “Anne” olarak telâkki edilmiştir. Ulvî ve süflî âlemin birleşmesinden mevâlid-i selâse (Üç evlât) diye isimlendirdiği mâdenler, bitkiler ve hayvanlar vücûda gelmektedir. Ana ve babanın tek gayesi evladını terbiye etmek olmalıdır. İşte feleklerin gece gündüz hiç durmaksızın dönmesi bundandır.

İshak Hocası tüm bunların yaratılışından bahsettikten sonra Âdem ve Havvâ'nın serüvenini ele almakta ve konuyu “İnsan”a getirmektedir. Ona göre yaratılanların en şerefli olan insanın beş dış ve beş iç duyusu vardır. İnsanı hayvandan ayıran akıl ve nutuk kâbiliyetleri; bu kuvvelerin her birinin amacı, işleyişi ve hikmeti üzerinde durmaktadır. Ayrıca; işitme, görme, koklama, tat alma ve dokunma duyularıyla; hiss-i müşterek, hayal, vehim, hâfıza, müfekkire kâbiliyetlerinin yaratılış hikmetlerine uygun kullanılmaları konusunda çeşitli nasihatlerde bulunmaktadır. Bunu yaparken içinde yaşadığı toplumun düştüğü hataları da göz önüne sermektedir. Tüm mahlûkatın hizmetinde olduğu insan da kadın ve erkek olarak yaratılmıştır ki; dünyaya geliş amaçları “Hayr-ı Halef” olan hayırlı evlat yetiştirmektir. Bunun ise tek amacı; Allah'ı bilip, ona ve Resûlü'ne inanacak, ibâdet ve itâatte bulunacak nesillerdir. Bu münasebetle, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâil ve kıssalarından bahseden İshak Hocası, dört büyük peygamberi ve neseplerini kâinâtın yetiştirdiği en gözde “Hayr-ı halef” olan eşsiz bir inci değerindeki Hz. Muhammed'i ve onun getirdiği İslâm Dinî ile Kur'ân-ı Kerîm'i anlatmak için zikretmektedir.

*Vahdet-nâme*'nin yaratılış ve feleklerle ilgili bahislerine yer verdiğimiz bu çalışmada bir astronomi âlimi ve şair olarak İshak Hocası'nın ve *Vahdet-nâme*'sinin edebiyat araştırmacılarına kolaylık sağlayacağını umuyoruz.

### KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-hafâ ve muzîlü'l-ilbâs 'amme's-tehara mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs, *Dâr-ı İhyâü't-Türâsi'l-Arabî*, Cilt: I-II, Beyrut 1351.
- Ahmed-i Dâ'î, *Çengnâme*, Haz. Gönül Alpay Tekin, Published at Harvard Universty, Harvard 1992.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1992.
- Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrâhim Hakki*, MEB Yay., İstanbul 1997.
- And, Metin, *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*, Akbank Yay., İstanbul 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sabîb-i Buhârî*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, İstanbul 1315.
- Büyükkarcı, Fatma, *Firdevs-i Tavîl ve Dâvet-nâme'si*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Boğaziçi Üniv. SBE, İstanbul 1993.
- Çavuşoğlu, Mehmed, *Necati Bey Divanı'nın Tablîli*, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Çelebioğlu, Amil, "Ay-Kültür ve Edebiyat-", *TDVİA*, Cilt: IV, İstanbul 1991.
- "Eski Türk Edebiyatında Gemiyle İlgili Şiirler ve Bazı Husûsiyetler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, ss. 625-654.
- "Kültür ve Edebiyatımızda Ay", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay., İstanbul 1998.
- Demirci, Mehmet, *Nûr-i Muhammedî*, Kitabevi, İstanbul 2008.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lâgat (Eski ve Yeni Harflerle)*, Aydın Kitabevi, Ankara 2000.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru'l-Kurtubî*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Cilt: I-XX (X cilt halinde), Kahire 1964.
- Fehd, Tevfik, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *TDVİA*, Cilt: XXII, İstanbul 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mesnevî Şerhi*, MEB Yay., İstanbul 1973.
- Gül, Ali, *Kıyasî'l-Enbiyâlarda Yaratılış*, Ankara Üniv. SBE, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.
- İbn Tufeyl-İbn Sina, *Hayy ibn Yakzan (Rubun Uyanış)*, Çev. Yusuf Özkan Özburun ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- İbnü'l-Esîr, *İslâm Târîhi el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, Çev. Abdullah Köşe, Türkiye Matbaası, Cilt: I-XII, İstanbul 1989.

- İbrahim Hakkı, Erzurumlu, *Mârifetnâme*, Sad. Duralı Yılmaz ve Hüsni Kılıç, Çelik Yayınevi, İstanbul 2011.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin ve diğerleri, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, IRCICA, Cilt: I-II, İstanbul 1997.
- İshak Hocası Ahmed, *İrtifâ' Risâlesi*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, nr. 3536/2.
- Kurnaz, Cemal, "Felek-Edebiyat", *TDVİA*, Cilt: XII, İstanbul 1995.  
 "Güneş-Edebiyat-", *TDVİA*, Cilt: XIV, İstanbul 1996.  
*Hayâlî Bey Divânı'nın Tablîli*, MEB Yay., İstanbul 1996.
- Kut, Günay, "Acâibü'l-Mahlûkat", Cilt: III, *TDVİA*, İstanbul 1988.  
 "Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkat Terümleri Üzerine", *Acâibü'l-Mahlûkat Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları II*, (Yayına Hazırlayan, Fatma Büyükkarcı Yılmaz), Simurg Yay., İstanbul 2010.
- Kutluer, İlhan, "Burç-İslâm Literatüründe Burç-", *TDVİA*, Cilt: VI, İstanbul 1992.  
 "Felek", *TDVİA*, Cilt: XII, İstanbul 1995.
- Nevî Efendi, *Netâyic el-Fünûn-İlimlerin Özü-*, Haz. Ömer Tolgay, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzabı*, Haz. Cemal Kurnaz, TDV Yay., Ankara 1993.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2000.
- Sefercioğlu, M. Nejat, *Nevî Divânı'nın Tablîli*, Kült. Bak. Yay., Ankara 1990.
- Sofuoğlu, Nesrin, *İshak Hocası Ahmed Vahdet-nâme-i Âlem-Engîz İnceleme-Metin*, DEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir 2012.
- Şentürk, Ahmet Atillâ, "Osmanlı Edebiyatında Felekler, Seyyare ve Sabiteler (Burçlar)", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 90, Haziran 1994.
- Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Atatürk Üniv. Yay., Ankara 1973.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Açısından Müsiki ve Semâ*, Marifet Yay., İstanbul 1999.
- Unat, Yavuz, "Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi", *Ankara Üniv. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S.11.  
 "Güneş-Astronomi-", *TDVİA*, İstanbul 1996.



*Güzelbisari'nin Vahdet-Nâme-i Âlem-Engîz Mesnevisinde Yaratılış ve Felekler* \_\_\_\_ 145

Uzun, Mustafa, "Burç-Edebiyatta Burç-", *TDVİA*, Cilt: VI, İstanbul 1992.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara 2000.





## BUDİZM'DE KADININ KONUMU

Hammet ARSLAN\*

### ÖZET

Budizm'in ilk dönemlerinde kadınlar, dönemim mevcut ataerkil kültürünün etkisiyle toplumsal tabakanın en alt sınıfına mensup, değersiz ve hiçbir işe yaramaz varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. Başlangıçta Buddha'nın düşüncesi de, dinde kadınlara yer vermeme şeklinde idi. Ancak, Buddha'nın teyzesi ve aynı zamanda sütannesesi olan Mahaprajapati'nin başını çektiği seçkin/elit kadınlar grubunun istikrarlı, kararlı ve kesin duruşu ile baş mürit Ananda'nın isteği Buddha'nın fikrinin değişmesiyle ve kadınların dine kabulüyle sonuçlanmıştır. Böylelikle, mevcut kültürel yapıda radikal bir değişim yaşanmıştır. Bu makalede, kadınların sosyal tabakanın en alt katmanından kurtuluşu, manastıra kabul edilişi, dini ayin ve ibadetleri yönetme yetkisi, Budizm'in gelişimi ve ilerleyişine yapmış oldukları aktif katkıları ile sosyal faaliyetlere vermiş oldukları destekleri ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Budizm, Buddha, Kadın, Keşişe, Budist Cemaat

### THE POSITION OF WOMAN IN BUDDHISM

#### ABSTRACT

At the early period of Buddhism, women were considered inferior, useless and worthless. They were treated as like sudra, that is lowest class at caste, by the effect of the patriarchal cultures of time. According to Buddha, at the beginning, there was no place for women in religion. But, Buddha's thought changed and he admitted women to sangha by the stable, firm and certain attitudes of elite women headed by Mahaprajapati, wet-nurse and aunt of Buddha, and request of chief disciple Ananda. It was a very radical change at the cultural structures of Buddha's time. In this article we will examine releasing of women from the lowest level of society, admission to sangha, authority of directing religious ceremonies, active contributions to the development and improving of Buddhism and sustenance to the social activities.

**Keywords:** Buddhism, Buddha, Woman, Nun, Sangha

### Giriş

Budizm'de kadının konumunu anlayabilmek için özellikle söz konusu dinin ortaya çıktığı dönemin sosyo-kültürel yapısını çok iyi bilmek gerekir. Budizm, ataerkil bir anlayışın hâkim olduğu Hindistan'da ortaya çıkmış ve bölgenin hâkim dini olan Hinduizm'in özellikle kutsal metin anlayışını (*Vedaların* otoritesini), toplumsal tabakalaşmasını (kast sistemini), ibadet ve

---

\* Dr., DEÜ, İlahiyat Fak., Dinler Tarihi Anabilim Dalı, hammet.arslan@deu.edu.tr

kurtuluş yöntemini (*Vedalar*daki kanlı kurban törenleri ve *Upanişadlar*daki metafizik konular üzerine düşünme) reddetmiştir.

Budizm öncesi ve sonrası dönemde Hindistan'da kadın, erkeğe ait bir eşya/mal olarak görülmekte idi. Kadının değeri, babası, erkek kardeşi, kocası ve oğluna ne ölçüde yararlı olduğuna göre belirlenirdi.<sup>1</sup> Budda'nın döneminde kadınların konumu, özellikle dini uygulamalar alanında çok karmaşık bir yapı arz etmekteydi. Kadınların kutsal metinleri okuma, Tanrılara yalnız başlarına sunum yapma, manevi kurtuluşu arama gibi hak ve yetkileri yoktu.<sup>2</sup> Onlar için kurtuluş sadece gönülden teslimiyet (*bhakti*) ve eşlerine hizmet ile mümkündü.

Budizm hem dini öğretilerde hem de sosyal yaşamda bir takım radikal değişiklikler ortaya koymuştur. Ancak, Vedalar dönemi Hindistan'ında hâkim olan ataerkil yapı Budizm'i de etkilemiş ve kadınların Budda olabilesini engellemiştir. Buna göre kadınlar (i) yaratıcı tanrı Brahma, (ii) koruyucu tanrı Indra, (iii) doğu, batı, güney, kuzeyin kralı, (iv) Budda olabilmek gücü ve yeteneğine sahip değildir. Ataerkil yapının ortaya koyduğu bu anlayışlardan sonuncusu, yani kadınların Budda olamayacağı anlayışı aslında Budizm'in ruhuna aykırıdır.<sup>3</sup> Budizm üzerine çalışmalar yapan kadın araştırmacılara göre bunlar tamamen erkekler tarafından belirlenmiştir ve hiçbir kadının görüşü alınmamıştır.<sup>4</sup>

Altekar'a göre, Hint toplumunda kadının manevi aydınlanma yönündeki bütün yetenekleri yok sayılmış ve bu anlayış, onların toplumdaki konumunda olumsuz bir etki yaratmıştır. Kadınlar, toplumun en alt katmanı kabul edilen, tapınağa girme, kutsal metne dokunma ve diğer dini yükümlülükleri yerine getirme yetkisi olmayan Sudra sınıfına dâhil edilmiştir.<sup>5</sup> Bütün Hindular

- 1 Hint kültüründe, doğumdan-ölüme hayatın bütün evrelerinde kadının yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2005; K.D. Upadhyaya, "On the Position of Women in Indian Folk Culture", *Asian Folklore Studies*, Vol. 27, No. 1, (1968), s. 81-100; Serenity Young, ed., *An Anthology of Sacred Texts by and About Women*, Pandora, New York, 1993, s. 266-305; Leona M. Anderson, "Women in Hindu Traditions", ed., Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young, *Women and Religious Traditions*, Oxford University Press, Ontario 2004, s. 1-44; Katherine K. Young, "Hinduism", ed., Arvind Sharma, *Women in World Religions*, New York University, New York, 1987, s. 59-103.
- 2 Budda'nın yaşadığı dönemin hâkim dini Hinduizm'de kadınların kurtuluşu (mokşa) elde etme şansları, aynen alt kastlara mensup erkekler gibi, yoktur. Bkz., Anne Bancroft, "Women in Buddhism", ed., Ursula King, *Women in the World's Religions: Past and Present*, Paragon House, New York, 1987, s. 81.
- 3 "İster kadın, ister erkek bu aracı (Budizmi) kullanan herkes *nirvanaya* ulaşır." *Samyutta Nikaya*, I.33.
- 4 Junko Minamoto, "Buddhist Attitudes: A Woman's Perspective", *Women, Religion and Sexuality*, Ed. Jeanne Becher, WCC Pub., Geneva, 1990, s. 159-160
- 5 A.S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization*, s. 204 vd.

nezdinde önemli bir yere sahip olan kutsal metin *Bhagavad-Gita* da onların toplumda aşağılandığını teyit eder niteliktedir.<sup>6</sup> Yine Hindu fıkı açısından önemli bir eser olan Manu Kanunnamesi’nde “kadınların hiçbir şekilde kurban sunamayacağı, hiçbir dini törene iştirak edemeyeceği ve sadece eşe itaatini onları cennete götüreceği”<sup>7</sup> belirtilir. Bununla beraber Hindu metinlerinde kadınların erkekleri baştan çıkardığıyla ilgili ifadeler de vardır. Bu bağlamda “Bu dünyada, erkekleri baştan çıkarmak kadınların doğasında vardır”<sup>8</sup> denilmektedir. Bu anlayış, yine o dönemde neşvünema bulan Caynizm’in kutsal metinlerine de yansımıştır. Bu metinlerde erkekler kadınlara karşı uyarılarak, “Bütün günabkâr eylemlerin kadınlardan kaynaklandığını bilen bir kimse dünyanın gerçek hâlini anlamıştır”<sup>9</sup> denilmektedir.

Hint düşüncesinde kadınlar entelektüel olarak da aşağılanmışlardır. Bunun bir yansıması olarak, kötülüğü temsil eden Mara, aydınlanma yolunda ilerleyen kadınları “aydınlanmanın sadece bilge erkeklerle mahsus olduğunu” belirtmek suretiyle yollarından döndürmeye çalışmıştır. Buna karşın Buddha, “derin düşünceye dalmış ve bu yönde bütün engelleri aşmış zihnin sadece kadın olmasından dolayı farklı biçimde algılanamayacağını”<sup>10</sup> belirtmiştir. Bütün bunlar Budizm’in ortaya çıktığı dönemin kadın algısını anlamamıza yardım etmektedir.

### I- Buddha’nın Hayatı ve Kadınlar

Budizm’de kadın konusunu ele alırken öncelikle dinin kurucusu Buddha’nın doğumu, evlenmesi, evini terk edişi, aydınlanmaya ulaşması ve keşfettiği kurtuluş tekniğini diğer insanlara anlatmasını, konumuz bağlamında kısaca hatırlatmanın yerinde olacağını düşünmekteyiz. Böylelikle konuya özet bağlamındaki bilgilerle giriş yapmış olacağız.

Budda’nın ana rahmine düşüşü ve doğumu olağanüstü bir hadisedir. O, annesinin karnına mucizevî bir şekilde girmiş ve yine aynı şekilde doğmuştur. Henüz yedi günlük iken annesini kaybeden Buddha’yı teyzesi Mahapajapati emzirmiş ve büyütüştür.<sup>11</sup> Budist efsanelerde hikâye edildiği üzere, Hindu din adamı olan Brahminler, Budda’nın gelecekte, ya bütün dünyanın kralı ya da

6 *Bhagavad-Gita*, IX.32’de “Bana sığınan kimseler, toplumun en alt seviyesindeki kadınlar, vaısyalar ve sudralar bile olsalar, yüce hedefe ulaşabilirler” denilir. Bu ifade, bir taraftan kadınların statülerini gösterirken öte yandan metnin bütün insanları kuşattığını ortaya koymaktadır.

7 *The Laws of Manu*, V.153.

8 *The Laws of Manu*, II.213.

9 *Gaina Sutras*, Part I, s. 81.

10 *Samyutta Nikaya*, I.129.

11 Damien Keown, *Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003, s. 165, 176; Mary Pat Fisher, *Women in Religion*, Pearson Longman, Hong Kong, 2007, s. 96.

dünyadan el-etek çekmiş, yüce ve kutsal bir kişi olacağı kehanetinde bulunmuşlardır. Babası ise, onun kral olmasını istediği için onun hayat düzenini bir krala layık şekilde tanzim etmiştir.<sup>12</sup> On altı yaşında genç bir delikanlı iken kuzeni Yasodhara<sup>13</sup> ile evlenen Budda'nın, 29 yaşına geldiğinde bir oğlu olur ve oğluna “esaret, tutsaklık, zincir vurmak” anlamlarına gelen Rahula<sup>14</sup> ismini verir. Üstelik oğlunun doğumunun sevincini yaşamadan bu çok özel günde sarayı terk eder. Budda'nın acılardan kurtuluş ve aydınlanmayı arayışı sürecinde, tam altı yıl evine dönmediği dönemde eşi Yasodhara dullara özgü beyaz bir kıyafet giymiş, takılarını, ziynet eşyalarını çıkarmış, süslenmeyi ve parfüm kullanmayı terk etmiş, günde sadece bir öğün yemekle yetinmiştir. Böylece kayıplarda olan eşine benzer bir züht hayatını benimsemiştir.<sup>15</sup>

Budda, yaklaşık altı yıllık bir sürede değişik teknikleri uyguladığı halde arzu ettiği hedefe ulaşamamıştır. Bu süreçte ona bir kadın yardımcı olmuştur: O kadın, Budda'nın merhum annesi Mahamaya'dan başkası değildir. Gördüğü vizyonda annesi, Budda'ya iki aşırılığın yani katı asketizm ve zevk-sefa hayatının arasında bulunan bir orta yolu izlemesini önermiştir. Daha sonra, civar köylerdeki kadınların hazırladığı yiyecekleri yemek suretiyle direnç kaybeden vücudunun güçlenmesini sağlamıştır. Hatta kadınlar onun aydınlanmaya ulaşması konusunda iyi dileklerini dile getirmişlerdir.<sup>16</sup> Böylece Budda'nın aydınlanmaya ulaşmasında kadınların da yardımı olmuştur. Budda, bir ağacın altına oturarak acının sebebi ve onu sona erdirmenin yolları üzerine derin düşünceye dalmış, böylelikle, bencillikten uzak mutlak bilinç ve mutluluk hali olan *nirvanaya* ulaşmıştır. Bu süreçte dört asil gerçek ve sekiz dilimli yolu keşfetmiştir.<sup>17</sup> Şeytanın müşahhas hali olan Mara, onu ulaşmış olduğu bu yüce manevî halden uzaklaştırmaya çalışmış ve bu manada onun geçmişte elinin açık ve gönlünün bol olmadığını iddia etmiştir. Kaynaklarda ifade edildiği üzere Mara, bütün şeytani güçlerin desteğini almışken Budda tek başına idi ve o da

12 Serenity Young, s. 306; Fisher, s. 97; Budda'nın doğumu ve hayatıyla ilgili iki farklı anlatım için bkz., Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 45-47.

13 Ona, Pali dilinde “Rahula'nın annesi” anlamına gelen *Rahulamata* ismi de verilir. Bu konuda bkz., Keown, s. 233.

14 Keown, s. 233; Eva K. Neumaier, “*Women in the Buddhist Traditions*”, Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young, *Women and Religious Traditions*, Oxford University Press, Ontario, 2004, s. 85.

15 Keown, s. 233; Fisher, s. 97.

16 Fisher, s. 97-98.

17 Sekiz dilimli yol, ustaca bir eğitim ve zihni dinginleştirmek aracılığıyla düşüncemizi, konuşmamızı, eylemlerimizi ve yaşam tarzımızı sistemleştirme sürecidir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, s. 64-65; Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Great Britain, 1978, s. 45-50; Fisher, s. 98.

toprağa dokunarak, kutsal varlıklardan yardım istemiştir. Böylece, içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmuş ve Mara’yı defetmiştir.<sup>18</sup>

Farklı tecrübelerle dolu altı yıldan sonra Buddha, saraya dönerek ailesini ziyaret etmiş ve onlara keşfetmiş olduğu aydınlanma yolunu anlatmıştır. Evini yeniden terk etmeden önce oğlu Rahula’ya aydınlanmayı miras bıraktığını belirtmiş, onu kutsayarak keşiş ilan etmiş, eşini evde yalnız başına bırakarak yeni dini insanlara anlatmak için yollara düşmüştür. Böylelikle Buddha, 45 yıllık misyon görevine başlamış ve bu yönde önce keşişler<sup>19</sup> manastırını<sup>20</sup> kurmuş ve daha sonra da onlara keşişleri<sup>21</sup> dahil etmiştir.

Budizm’in teşekkül sürecinde konumuzla bağlantılı olarak iki konu üzerinde duracağız. İlk olarak, Hint toplumunda devrim niteliğinde olan Buddha’nın kadınları dine kabul edişine değineceğiz. İkinci olarak ise, kadınların dini topluluğa katılış sürecinin gecikmesini ve bu hususta Buddha’nın tereddütlü tavrının nedenlerini ortaya koymaya çalışacağız.

## II- Kadınların Budist Topluluğa Kabul Edilişi

Budda, kendi fikirlerini idame ettirmesi, yani kurtuluşa götüren en iyi yolu takip etmeleri için bir cemaat/*sangha* kurmuş ve ömrünün sonuna kadar yaptığı konuşmalarla bu cemaatin kural ve talimatlarını ortaya koymuştur. Budistler, din adamı yani ruhban sınıfına dâhil (keşiş/*bhikkhu* ve keşişe/*bhikkhuni*) olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Din adamlarının görevi, halkı aydınlatmak iken normal halk da, din adamlarının yiyeceği, giyeceği, barınağı ve sağlık ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüdür.<sup>22</sup>

Budda tarafından kurulan yeni din, Hindu toplumunda varlığı kabul edilmeyen, özellikle asil ve elit kadınlar için adeta sığınak görevi görmüştür. Çünkü yukarıda kısaca bahsetmeye çalıştığımız dönemin sosyo-kültürel yapısı ve içinde buldukları konum onları yeni kurulan dine yönlendirmiştir. Tabii ki,

18 Fisher, s. 98.

19 Keşişi ifade etmek için kullanılan teknik terim Sanskritçe’de *bhikṣu* iken Pali dilinde *bhikkhu*’dur. Keown, s. 32-33.

20 *Sangha*, Budist din adamları topluluğu için kullanılan isimdir. Topluluğa kabulün şartı *Budda*, *dharma* ve *sanghaya* imandır. Keown, s. 247.

21 *Bhikkhuni* Pali dilinde keşişleri ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür. Aynı sözcük Sanskritçe’de *bhikkṣuni* şeklinde kullanılır. Keown, s. 33.

22 Budizm’de bu iki sınıfın birbirlerine karşılıklı görevleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Isaline Blew Horner, *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1999, s. 313-379; Serenity Young, s. 306; Chatsumarn Kabilsingh, “Buddhism”, *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, Vol. 1., General Editors, Cheris Kramarae and Dale Stander, Routledge, New York, 2000, s. 124; Nancy Schuster Barnes, “Buddhism”, ed., Arvind Sharma, *Women in World Religions*, New York University, New York, 1987, s. 106.

yeni dine kabul ediliş sürecinde de bir takım sıkıntı ve zorluklarla karşılaşmışlardır.

Budda, aydınlanmayı müteakip kısa bir süre için evine döner. Teyzesi ve sütanesi Mahapajapati Gotami, ondan kadınları *sanghaya* almasını rica eder ve gelenek olduğu üzere isteğini üç kez tekrarlamasına rağmen hep olumsuz yanıt alır. Bunun üzerine üzgün bir şekilde ve gözyaşları içinde Budda'nın yanından ayrılır. Bundan sonra Budda, Kapilavastu'da daha fazla kalmasının uygun olmayacağını düşünerek, misyon görevi için 150 km. uzaktaki Vesali/Vaishali'ye gitmek üzere yola çıkar. Sütanesi Mahapajapati Gotami ve eşi Yasodhara başta olmak üzere Hindu toplumun üst kastlarına mensup 500'den fazla asil/seçkin kadın, Budist cemaate dâhil olma ve Budda'nın manevi rehberliği altına sığınma yönünde sıra dışı ve radikal bir karar verdiklerinin bilincinde idiler.<sup>23</sup> Mahapajapati kadınlardan kendisi gibi, Budda'yı takip etmelerini istemiştir. Bu manada kadınlara;

- i. Dharma'ya uyma ve dini ibadetleri uygulama yeteneklerinin olduğunu,
- ii. *Nirvanaya* hatta *parinirvanaya*<sup>24</sup> ulaşabileceklerini,
- iii. Küçük kız çocukların dahi aydınlanmaya ulaşabileceğine inanmalarını,
- iv. Tipik kadın karşıtı anlayış ve görüşlere kulak asmamaları gerektiğini,
- v. Kendi çaba ve başarılarıyla bütün olumsuzlukların üstesinden gelebileceklerini tembihlemiştir.<sup>25</sup>

Sütanne Mahapajapati, kadınların cemaate katılma yönündeki istek, azim ve kararlılığını Budda'nın baş müridi Ananda'ya anlatır. O da, onların bu isteğini Budda'ya iletir ve yine üç defa tekrar eder fakat her defasında ret cevabı alır.

23 Kadınlar büyük bir azim ve kararlılıkla verdikleri kararın arkasında dururlar. Bunu teyit mahiyetinde saçlarını kazıtlar, keşişler gibi safran rengi elbiseleri giyerler ve Budda ile aynı yönde yola koyulurlar. Bu konuda bkz., *Vinaya Texts*, Part III, s. 320-321; Christmas Humphreys, *Buddhism*, Penguin Books, GB, 1952, s. 38-39; Keown, s. 165. Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, New York, 1993, s.32; Budda'nın çağdaşı ve Caynizm'in kurucusu olan Mahavira da, Hinduizm'de aradığını bulamayan, üst kaslara mensup soylu ve seçkin kadınların benzer isteklerine muhatap olmuştur. Bu kadınlardan birçoğu dine dâhil olmuştur. Bu konuda bkz., Mircea Eliade, *Dinsel İnanç ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budba'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, c. II, Çev., Ali Bertay, Kâbalcı Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 99 ; Edward W. Hopkins, *The Religions of India*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1970, s 291.

24 En üst ve en yüce aydınlanma hâlidir. Genellikle ölümle birlikte gerçekleştiğine inanılır. Keown, s. 212.

25 Jonathan S. Walters, "A Voice From the Silence: The Buddha's Mother's Story", *History of Religions*, Vol. 33, No. 4 (May, 1994), s. 372.



Budda’nın şu sözleri kadının ilk dönem Budizm’indeki yerini belirlemesi açısından önemlidir:

“Dharma yasası gereği kadınların evlerinden çıkmaları uygun değildir. Kadınlar için keşişelik vs. hiçbir dini görev yoktur. Niçin? Şayet kadınlar evlerini terk ederlerse Dharma uzun süre varlığını sürdüremez.”<sup>26</sup>

Budda, bu olumsuz tavrı konusunda şaşırın Ananda’yı “kadınlara karşı gözünün açık olması” konusunda ayrıca uyarır.<sup>27</sup> Ananda’nın, kadınların manevi aydınlanma konusunda yetersiz ve yeteneksiz olup olmadığını sorması üzerine Budda, böyle bir konunun söz konusu olmadığını ifade eder. Ananda mantıklı bir dille, teyzesi Mahapajapati’nin kendisini emzirip büyütmesini ve kendisi için yaptığı övgüleri dile getirir.<sup>28</sup> Bu ısrarlar neticesinde Budda, kadınların manastıra girebileceklerini, kendilerini züht ve riyazet hayatına adayabileceklerini kabul ederek, keşişlere nazaran riayet etmeleri gereken şu sekiz kuralı ilave eder:

- 1) Bir keşişe yüz yıldır *sanghada* bulunsa bile bir günlük keşişi/bhikkhu dahi gördüğü zaman ayağa kalkmalıdır, onu selamlamalıdır, önünde saygı ile eğilmelidir.
- 2) Bir keşişe, herhangi bir keşişin olmadığı bir mekânda yağmur sezonunu geçiremez ve inzivaya çekilemez.
- 3) Bir keşişe iki haftada bir keşişler cemaatinden haftalık dini (uposatha) seremoninin tarihini ve keşişlerin nasihat için ne zaman geleceğini sormalıdır.
- 4) Bir keşişe, inziva/yağmur dönemi sonrasında, cemaat üyelerinin işledikleri günah ve yaptıkları hata nedeniyle diğerlerinin affını istediği töreni (paravana) hem keşiş hem de keşişelerin gözleri önünde icra etmelidir.
- 5) Bir keşişenin suçu, hem keşiş hem de keşişelerin beraberce buldukları bir toplantıda ele alınmalıdır. Bir keşişe günah işlediği zaman her iki topluluğun önünde cezaya çekilmelidir. Keşişe ayrıca 15 gün kefareti yerine getirmelidir.
- 6) Bir keşişe aday, iki yıllık staj/deneme sürecinin ardından hem keşiş hem de keşişe topluluğundan atama onayı almalıdır.

---

26 *Vinaya Texts*, Part III, s. 325; Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of Feminine in the Mahayana Tradition*, University of California Press, California, 1985, s. 78.

27 *Mahaparinnibbana Sutta*, V.23; Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 38-39; Bancroft, s. 87.

28 *Vinaya Texts*, Part III, s. 322; Ananda, kadınlara verdiği destekten dolayı diğer keşişlerin itiraz ve eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Ananda’nın kadınlara verdiği destek için ayrıca bkz., Horner, s. 295-300.

- 7) Bir keşişe hiçbir şekilde, bir keşişe hakaret etmemeli, onu azarlamamalı ve taciz etmemelidir.
- 8) Keşişeler hiçbir şekilde keşişlere manastır kurallarını ihlalle ilgili nasihat etmemeli ve nasıl davranacakları konusunda onları uyarmamalıdır, ancak keşişler onları uyarabilir ve onlara öğüt verebilir.<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi bu kurallar büyük ölçüde keşişelerin keşişlere itaati ile ilgilidir. Sonraki dönemlerde Buddha, kadınların aynen erkekler gibi manevi yetenekleri haiz olduğunu, aydınlanmaya ulaşabileceklerini, Dharma'yı anlayabileceklerini ve dini uygulamaları icra edebileceklerini ifade etmiştir. O, her ne kadar keşişelerin riayet etmesi gereken ilave kurallar ortaya koymuşsa da keşişlerin keşişeleri hizmetçi olarak kullanmalarını yasaklamıştır.<sup>30</sup>

Ayrıca Buddha, din adamlarının uyumlu ve disiplinli bir şekilde yaşamalarını ve görevlerini başarılı bir şekilde yerine getirmelerini sağlamak için bir takım kural ve talimatlar (pratimokkha/patimokkha) ortaya koymuştur. Genel kurallar ortaya koyduğu gibi bazı özel sorunların çözümü için ilave talimatlar da ortaya koymuştur. Erkeklerin riayet etmeleri gereken 227 kural var iken keşişelerin uymaları gereken kural sayısı 311'dir.<sup>31</sup> Kadınların daha fazla kurala muhatap olmalarının nedeni, hem keşişlerin hem de kendilerinin yanlış davranışlarıdır. Başlangıçta bu durum kadınlara karşı olumsuz bir durum gibi anlaşılışken sonraki dönemlerde aslında daha fazla kurala uymanın aydınlanmaya ulaştırmayı kolaylaştırdığı gerekçesiyle kadınlar için bir avantaj olduğu düşünülmüştür.<sup>32</sup> Bu bağlamda, Tayvan'lı bir keşişe olan Wu Yin,

*“Talimatlar manastırın süsüdür. Kurallara, zihinlerimizi eğitmek için gönülden ve içtenlikle uyarız. Keşişeler olarak daha fazla kurala muhatap olmak, biz için eylemlerimizde daha titiz ve dikkatli olmaya yöneltilir”<sup>33</sup>*

diyerek, bu kural ve talimatlara kendileri açısından olumlu bir şekilde bakar. Manastıra girişte kadınlar için çok katı kurallar olmasına rağmen birçok kadın aydınlanma yolunda manastıra girmiş ve katı kurallara disiplin içinde

29 *Vinaya Texts*, Part III, s. 322-324; Bu sekiz kuralın ayrıntılı izahatı için ayrıca bkz., Horner, s. 118-161; Fisher, s. 101-102.

30 Fisher, s. 103.

31 Vinaya Pitaka'nın *Mahavibhanga* bölümü keşişleri ilgilendiren 227 kuralı içerirken, *Bhikkhunivibhanga* bölümü keşişlere ait 311 talimatı ihtiva eder. *Vinaya Texts*, Part I-III; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, s. 56; Keşişelerin manastırda uyması gereken kural ve talimatlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Horner, s. 211-246.

32 Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman's Perspective”, s. 156.

33 Ven. Bhikshuni Wu Yin, *Choosing Simplicity: Commentary on the Bhikkhuni Pratimokkha*, Snow Lion Pub., New York, 2001, s. 32

uymuşlardır. Aydınlanmaya ulaşmada cinsiyet farklılığı bir faktör değildir. Zaten bu mevkiye ulaşmış bir kişi için ayrımcılık söz konusu değildir.<sup>34</sup>

Kadınların dini yaşantısını zorlaştıran ilave kurallar ve keşişlere itaat gibi kadınları aşağılayan talimatlar ile Budizm’in 1000 yıl değil 500 yıl baki kalacağı şeklindeki anlayışlar<sup>35</sup> Budist kadınları dine dâhil olmaktan, bu yöndeki meziyet ve yeteneklerini sergilemekten alıkoyamamıştır. Birçok kadın, insanı yeni doğumlara iten arzu ve ihtiraslardan başarılı bir şekilde kurtulmuş; Budizm’in ideali olan *nirvanaya* ulaşmıştır. Bu başarılı kadınların hikâyeleri günümüzde Theravada/Hinayana Budizmi’nin kutsal literatürü (Sutta Pitaka) arasında kabul edilen ve “keşişlerin şiirleri” anlamına gelen *Therigatha*<sup>36</sup> isimli eserde toplanmıştır. Bu eserde, evlerini, eşlerini, çocuklarını, ailesini ve bütün her şeyini terk eden, hatta kötü yola düşen ve kurtulan kadınların tecrübeleri ile kadınların ruhbanlığa katılma konusundaki mücadele ve bunu başarma hikâyeleri şiirsel bir dille anlatılmaktadır.<sup>37</sup> Bunlardan birisi olan Patacara, çok büyük acıları sona erdiren ve çok saygı gösterilen bir öğretmendir. Eserde, hem cemaata üye olan hem de üye olmayan birçok kadından bahsedilir. Bu değişim rüzgârıyla birlikte Buddha, Padumaawati, Addhakaasi ve Ambapaali gibi fahişelerin dahi manastıra girmesine izin vermiştir.<sup>38</sup>

Kadınların yoğun isteklerine, bu yöndeki gelişim ve dönüşüm çabalarına kayıtsız kalamayan Buddha, kadınların aynen erkekler gibi manevi aydınlanmaya ulaşabilme yeteneğine sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu hususta baş müridi Ananda’ya “*Buddalar bu dünyada sadece erkeklerin yararına mı doğuyorlar? Kesinlikle onlar kadınların yararı için de doğarlar...Dine giriş erkeklerle olduğu kadar kadınlara da açıktır.*”<sup>39</sup> demiştir. Horner da şöyle der:

“Eldeki deliller göstermektedir ki, Budizm’de kadının konumu Budizm öncesi Hindistan’ından daha onurlu/saygın ve gıpta edilecek bir durumdaydı. Kızlar, eşler ve dullar ümidini yitirmiş kişiler değil bilakis, saygı duyulan bireyler haline geldiler.

34 Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 157.

35 *Vinaya Texts*, Part III, s. 325; Barnes, s. 107; Bancroft, s. 82.

36 *Therî*, dharmayı idrak eden keşişe, *gatha* ise şiir anlamındadır. Eser, Rhys Davids tarafından İngilizceye çevrilmiş. Eserin başında açıklayıcı mahiyette uzunca bir giriş yer almaktadır. Çeviri için bkz., *Psalm of The Early Buddhists (I.—Psalm of The Sisters)*, Trans. by Rhys Davids, The Pali Text Society Pub., Oxford, 1909; Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz, Horner, s. 162-210.

37 Bu eserde bahsi geçen kadınların büyük kesimi toplumun asil, zengin ve elit kesimine mensuptur. Neumaier, s. 87; Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy*, s. 9

38 Nandasena Ratnapala, “Woman and Society from the Buddhist Point of View” <http://www.buddhismtoday.com/english/sociology/009-woman.htm/20.02.2014> adresinden alınmıştır.

39 *Psalm of The Early Buddhists (I.—Psalm of The Sisters)*, s. XXV.

*Kendileri çok geniş bir özgürlük ve bağımsızlık yolunu takip eden kimseler oldular.”<sup>40</sup>*

Kadınlara ve aşağı kastlara eşit bir gözle bakması, bir kişinin kendi çabasıyla acıdan kurtulup aydınlanmaya ve kurtuluşa ulaşabileceğini savunması nedeniyle Budizm Hindistan’da yücelmiştir.<sup>41</sup>

### III- Budda’nın Kadınlara Yönelik Endişesinin Nedenleri

Budda’nın, kadınların manastıra girmelerine neden sonraki dönemlerde izin verdiğine dair farklı izahlarla karşılaşmaktayız. Bunun nedenlerinden biri olarak Budda’ya nispet edilen bir anlatım vardır. Buna göre Budda, şayet kadınlar cemaate kabul edilirlse Budizm’in ömrünün kısa olacağı kehanetinde bulunmuştur:

*“Ey Ananda! Nasıl ki erkeği az kadını çok olan aileler kolayca hırsızların kurbanı olursa aynen onun gibi, Ananda, kadınlar da evlerini terk ederek bir öğreti ve disiplin altında evsiz bir inziva hayatı sürmeye başarlarsa bu din uzun süre varlığını koruyamaz. Ey Ananda! Nasıl ki ürünü çok güzel olan bir pirinç tarlası küf hastalığına yakalandığı zaman ürünlerin hepsi ziyan olursa aynen onun gibi, Ananda, kadınlar da evlerini terk ederek bir öğreti ve disiplin altında evsiz bir inziva hayatı sürmeye başarlarsa bu din uzun süre varlığını koruyamaz. Ey Ananda! Nasıl ki ürünü çok güzel olan bir şeker kamışı tarlası küf/çürüme hastalığına yakalandığı zaman ürünlerin hepsi ziyan olursa aynen onun gibi, Ananda, kadınlar da evlerini terk ederek bir öğreti ve disiplin altında evsiz bir inziva hayatı sürmeye başarlarsa bu din uzun süre varlığını koruyamaz. Ey Ananda! Nasıl ki insanlar büyük bir göletin önüne ihtiyatlı bir set yapıyor iseler ben de aynen onun gibi, Ananda, hayat devam ettiği sürece aşılmaması gereken sekiz ağır kural koydum.”<sup>42</sup>*

Her ne kadar Budda’nın fikirleri bu şekilde olsa da, Budizm’in 2600 yıla yakın bir süredir varlığını sürdürmesi Budda’ya atfedilen bu ifadenin geçerliliğini yitirdiği göstermektedir. Çünkü Budizm’in bugüne gelişinde keşişler başta olmak üzere kadınlar aktif bir şekilde çalışmışlardır. Budizm tarihinde onların bu çabaları ve başarılarının kesinlikle görmezden gelinemeyeceği<sup>43</sup> şeklinde izahlar da vardır.

40 Horner, s.82

41 Fisher, s. 104.

42 *Vinaya Texts*, Part III, s. 325-326; Söz konusu kutsal metinlerin kaleme alınışı Budda’nın vefatından uzun süre sonra gerçekleştiği için bu anlatılanların ne kadarının o döneme ait olduğu ve ne kadarının sonradan keşişler tarafından eklendiği tartışmalı bir konudur. Fisher, s. 101-102.

43 Ven. Zhaohui Shi, “Buddhist Women's Movement in The New Century: The Taiwanese Experience of Contemporary Nuns' Defiance of The Treaty of Non-Equality”, *Sakyadhita*

Budda'nın başlangıçta kadınların manastıra girişini yasaklayışını daha iyi anlamak ve anlamlandırabilmek için yukarıda da bahsettiğimiz üzere Budda öncesi toplumundaki kadın anlayışını dikkate almamız gerekmektedir. O dönemde kadınlar gece ve gündüz erkeklerin kontrolü altında tutulmakta idi.<sup>44</sup> Bu yüzden, Hint kültürünün hâkim anlayışına göre “bir kadın, kız çocuğu iken babası, genç kız iken eşi, yaşlı iken de oğlu tarafından muhafaza edilmelidir, o hiçbir zaman tek başına bırakılmamalıdır.”<sup>45</sup> Bu anlayış, Budizm üzerinde çok etkili olmuştur.

Kadınların dini topluluğa katılımına Budda'nın başlangıçta ret cevabı verişinin nedenlerini maddeler halinde sıralayacak olursak:

- 1) Budda, toplumda kadınlar için olumlu yönde bir dönüşümün ve eğilimin başlamasını; toplumun zihinsel olarak bu radikal dönüşüme hazır hale gelmesini beklemiştir. Kadınların, Budda'nın ardından uzun süreli ve sıkıntılarla dolu bir yürüyüş düzenlemesi ve bu konudaki ısrarları onlara bu fırsatın verilmesini kolaylaştırmıştır.
- 2) İçinde buldukları dönem ve kültür itibarıyla kadınların evdeki sorumluluklarını terk etme ihtimali bulunmamaktaydı. “Kadının yeri evidir” anlayışı çerçevesinde, aile yapısının zarar göreceği endişesi de bir başka husustur. Şayet aile ve ev anlayışı sarsılırsa onlar sayesinde ayakta duran ve onların desteğiyle var olan *sangha* da yok olma tehlikesiyle karşılaşır.
- 3) Toplum bu tür devrimsel bir karar ve yaşam tarzı ile bölmek, kamplara ayırmak veya dağıtmak istememiştir.
- 4) Manastır kurallarının, özellikle de bekâret ve iffetin (brahmacarya), korunması yönündeki hassasiyetidir. Bu durumu da sekiz ilave kural ile çözmeye çalışmıştır.
- 5) Belli bir evi olmayan kadınların kendilerini koruma (hırsız, eşkıya, ırz düşmanına karşı) konusunda yetersiz kalabileceği düşüncesidir.
- 6) Tarikat yaşamına dâhil olmak isteyen kadınların hayatlarında kesinlikle hiçbir maddi sorun yaşamayan elit/üst sınıfa mensup olmalarından dolayı, başta teyzesi/sütanesi ve eşi olmak üzere diğer asil kadınları, züht hayatının zorluklarından korumak istemiştir. Onların böylesine lüks bir hayatı bırakıp, evsiz-yurtsuz ve dilencilikle geçinmeye başlamaları başlangıçta çok garipsenecek bir durumdu.

---

*Toplantısı Bildiri Özeti*, Taipei, 2002, <http://archive.is/K8V08/20.02.2014> adresinden alınmıştır.

44 Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 112-113.

45 *The Laws of Manu*, IX, 2-3.

- 7) Ataerkil yapıyı savunan bazı araştırmacılara göre de, Budda, erkekleri ayartacakları endişesiyle başlangıçta böyle bir karar vermiştir. Ancak bu durum feministler tarafından tam tersi bir şekilde, yani erkeklerin zaafiyeti olarak yorumlanmıştır.
- 8) Budda'nın başlangıçtaki gönülsüz tavrı, kadınları yine aynı dönemde ortaya çıkan Caynizm'e yönlendirmiştir. Bu durum Budda'nın ikna olma sürecini hızlandırmıştır.<sup>46</sup>

Bütün bunlar kadınların cemaate alınması konusunda Budda'nın isteksizliğinin belirtileridir. Görülmektedir ki, Budda'nın başlangıçtaki olumsuz tavrının nedenlerinden belki de en önemli nedeni sosyo-kültürel faktörlerdir.

#### IV- Budist Mezheplerinde Kadın

Budizm, genel olarak kabul edildiği üzere Theravada/Hinayana (Yaşlıların Ekolu veya Küçük Araç) ve Mahayana (Büyük Araç) olmak üzere iki ana mezhebe ayrılmış durumdadır.<sup>47</sup> Bireysel kurtuluşu savunan Theravada, günümüzde Sri Lanka, Tayland, Burma (Myanmar), Laos ve Kamboçya gibi Güney Doğu Asya ülkelerinde hâkim olan Budist mezhebidir. Toplu kurtuluşu savunan Mahayana ise, günümüzde Japonya, Kore, Çin, Moğolistan, Nepal, Tibet gibi Orta, Kuzey ve Doğu Asya ülkelerinde yaygın olan Budist mezhebidir. Bu mezhep yayıldığı bölgelerin mevcut kültürlerine uyum sağlamış ve farklı bölgelerde bir takım değişiklikler göstermiştir.<sup>48</sup>

Bu iki ekol arasında dinin amacı ve âlemin başlangıcı ile *anatma* ve *maya/avidya* inancı gibi ortak noktalar olduğu gibi, doktrinel konulardan dini uygulamalara, ahlaki ilkelerden genel din ve dünya görüşüne kadar birçok konuda farklı görüşler mevcuttur.<sup>49</sup> Biz burada her iki ekolün kadına karşı takındığı tutumu ele almaya çalışacağız.

#### A- Theravada Budizmi'nde Kadın

Theravada Budizmi'yle ilgili araştırma yapanların ortaya koydukları veriler genel olarak kadının yararsız ve değersiz olduğunu gösterse de bunun tersini

46 Bancroft, s. 81-82; Fisher, s. 101.

47 Nepal ve Tibet bölgesinde yaygın olan; büyüsel ve gizemli uygulamalara önem veren Vajrayana ekolünün görüşlerine ayrı bir başlık açmayıp, Mahayana bölümünde yer verdik.

48 Keown, s.167-168; Bu iki ekol hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz., Christmas Humphreys, *Buddhism*, s. 45-58; Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Antient Benares to Modern Colombo*, Routledge, New York, 2006; Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge, New York, 2004; Kenneth W. Morgan, ed., *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1997.

49 Theravada/Hinayana ve Mahayana mezheplerinin uzlaştığı ve ayrıştığı konular hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, s. 85-89.

savunan araştırmalar da yok değildir. Zaten yukarıda bahsettiğimiz üzere kadınların manastıra girişine başlangıçta karşı çıkılması ve bilâhare kabul ediliş süreci bu mezhebe ait kutsal metinlerde geçmektedir.<sup>50</sup> Ancak buna rağmen yine de bir takım sebeplerden dolayı bu metinsel ifadeler, baskın kültürel yapıyı tamamen ortadan kaldıracıkmış değildir. Ekol içerisinde kadının konumunu net bir Şekilde tespit edebilmek, (i) mezhebin yayıldığı bölgenin coğrafi genişliği ve kültürel çeşitliliği, (ii) kutsal metin - otoriter din adamları sınıfının (Sri Lanka rneğinde görüleceği üzere) karşıt tutumları nedeniyle yeterince mümkün değildir.

Her ne kadar kadınlar, manevi ve kurumsal olarak Budizm’in ilk dönemlerinde, özellikle Kral Aşoka döneminde (M.Ö. III. yy.), kısmen başarılı olsalar da<sup>51</sup> Theravada geleneği içindeki statü ve konumlarını ortaçağlarda tamamen yitirmişlerdir.<sup>52</sup> Erkek egemen yapıyı birçok dini gelişmede gözlemlememiz mümkündür. Mesela, hiç bir kadın dini konuların tartışıldığı konsillere davet edilmemiştir. Keşişler kadınların manastır hayatına girişlerine yardımcı olduğu için Ananda’yı eleştirmişlerdir. Yani Budda’nın vefatını müteakip daha önceki kadın karşıtı erkek hâkimiyeti anlayışına geri dnlmştir. Budda’nın vefatından sonra kaleme alınan kutsal metinlerdeki kadın karşıtı tutumu bu kültürel n yargı tetikleymiştir.<sup>53</sup> Kadını cinsel olarak doyumsuz, baştan çıkarıcı, aldatıcı ve aptal olarak gösteren kadın karşıtı ifadeler vardır. Bu da, erkek için tehlikeli bir durumdur. Günümüzde dahi bu mezhepte kadınların manevi gelişim için uygun olmadıkları düşünülür.<sup>54</sup>

Bütün bunlarla birlikte keşişelerin karşılaştıkları sıkıntılarını, göstermiş oldukları çaba ve gayreti, gerçekleştirdikleri üstün başarıları konu alan dini metinler de yok değildir. Yukarıda bahsettiğimiz *Therigatha* bunların en önemlilerinden biridir. Yine buna benzer tarzda, Kral Aşoka sonrası dönemde kompoze edilen ve kadın *arbaşları*<sup>55</sup> anlatan hikâyeleri ihtiva eden *Theri-apadana* metinleri Theravada geleneği içerisinde kadınların konumunu güçlendirmek için

50 Bkz., *Vinaya Texts*, Part III, s. 320 vd.; Karen Derris, “When the Buddha was a Woman: Reimagining Tradition in the Theravada”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24.2 (2008), s. 29; Theravada kutsal literatürünün tam listesi için bkz., Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, s. 55-59.

51 Kutsal metinlerde kadın-erkek ayrımı gözetilmeksizin hep birlikte öğretinin uygulanmasından ve halka öğretilmesinden bahsedilir. Bu konuda bkz., *Dığha Nikaya*, II.104-105; *Anguttara Nikaya*, IV.308; *Samyutta Nikaya*, V.259.

52 Derris, s. 30.

53 Budist kutsal metinleri derlenirken kadınlar davet edilmemiş, onların görüşleri ve tecrübelerine başvurulmamıştır. Neumaier, s. 105.

54 Fisher, s. 104-105; Bancroft, s. 86-87.

55 Kelime anlamı itibarıyla “saygın kişi” anlamına gelen *arbaş*, nihai aydınlanmaya ulaşmış varlıklar için kullanılan bir sözcüktür. Serenity Young, s. 307; Keown, s. 18.

ortaya konulmuştur.<sup>56</sup> Kelime anlamı itibarıyla hayat hikâyesi veya efsane gibi manalara gelen *Apadana* isimli metin, Buddha zamanında yaşamış 547 keşiş ve 40 keşişenin hayat öyküsünü ihtiva eder.<sup>57</sup> Yine M.Ö. IV. yüzyılın başlarında Sri Lanka'da kompoze edilen ilk Pali eser olan ve kelime olarak “*ada günlüğü*” anlamındaki *Dīpavamsā*'nın yazarı da bir keşişedir.<sup>58</sup>

Bu çerçevede kaleme alınmış olan *Gotami-apadana*, kadınların hakkını koruma ve onları hak ettiği konuma ulaştırmada en dikkat çekici eserlerden biridir. Eserde sütanne Mahapajapati Gotami bazen Buddha'nın dişil karşıtı olarak kabul edilmektedir. Zaten Gotami, Buddha'nın da mensup olduğu kabilenin ismi olan Gotama'nın dişil formudur. Yani;

- I. Buddha keşişlerin, Mahapajapati Gotami ise keşişelerin başkanıdır.
- II. Buddha sevgi, şevkat ve merhametiyle keşişleri kuşatırken, Mahapajapati Gotami keşişeleri kuşatır.
- III. Buddha'ya tanrı olarak ibadet edilirken, Mahapajapati Gotami'ye tanrıça olarak ibadet edilir.
- IV. Buddha, Mahapajapati Gotami'ye saygı ve hürmet gösterirken Mahapajapati Gotami de Budaya saygı ve hürmet gösterir.
- V. Nasıl ki Budist literatürün baş aktörü Buddha ise Mahapajapati Gotami de *Gotami-apadana*'nın merkezi figürüdür.
- VI. *Gotami-apadana*'da birçok Hindu Tanrısı Buddha'nın ardılı olarak kabul edilirken Durga ve Kali gibi tanrıçalara da Mahapajapati Gotami'nin halefi olarak görülür.
- VII. Buddha hayatının son anlarında Mahapajapati Gotami gibi bir takım mucizeler göstermiştir. Bu yüzden Mahapajapati Gotami kadınlar tarafından Buddha olarak kabul edilmiştir.<sup>59</sup>

Budda'nın önceki doğum ve yaşamlarını anlatan toplam 547 hikâye (*Jataka*) vardır. Ortaçağda *Jataka*'lar sahih veya uydurma olarak henüz ayrıştırılmadığı için, anlatılan bütün hikâyeler Buddha'nın biyografisinin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Günümüzde sahih *Jatakalar* arasında kabul edilmeyen ve muhtemelen 14–16. yy'lar arasında oldukça popüler bir metin olan *Princess Jataka* ele almaya çalıştığımız konumuz açısından önemlidir. Bu metin, Buddha'nın önceki yaşamlarında bir kadın olduğunu belirtmesi ve Buddha'nın

56 Walters, s. 358.

57 Keown, s. 17; Walters, s. 368.

58 Keown, s. 78; Walters, s. 371.

59 Walters, s. 372-376.



sahih biyografisi olan *Buddhavamsa*’nın önsözünün bir kısmını oluşturması açısından önemlidir.<sup>60</sup> Derris, *Princess Jataka*’nın kadınlara aydınlanma yolunu açabileceği kanaatindedir. Çünkü cinsel kimliklerinden dolayı kadınların manevi yolları tıkanmamalıdır. Derris, düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

“*Princess Jataka, kadınlarm kendi fırsatlarını yaratabilecekleri ve kurtuluş yolunda kendi geleceklerini belirleyebileceklerini göstermektedir...orta çağa ait bu hikaye sonucunda kadınlar olarak bu fırsatların bize verilmesini beklememeliyiz, fırsatları kendimiz yaratmalıyız.*”<sup>61</sup>

Hatta bunun dışında Theravada geleneğinde kadının manevi ve ahlaki potansiyelini gösteren birçok kaynak vardır. Kadınların anne ve eş olarak günlük hayatın meşgalelerinin yanında, hem *sanghayı* destekleme hem de aydınlanma ve kurtuluş yolunda ilerlemede başarılı olabilecekleri<sup>62</sup> ifade edilir.

Dokuzuncu Uluslararası Oryantalistler Kongresi’nde (1892) Mabel Bode ve Caroline A. Foley<sup>63</sup> isminde Budizm uzmanı iki kadın ilk dönem Budizm’inde kadının rolü hakkında, o döneme kadar henüz dile getirilmemiş olan ve temelleri sarsan bildirimler<sup>64</sup> sunmuşlardır. Bunlardan Caroline A. Foley, Pali literatürde erkeklerle kadınlar arasında dikkat çekici bir dini eşitlik olduğunu göstermiştir. Ona göre,

---

60 *Princess Jataka*, günümüzde Theravada geleneğinde kadını temsil eden metinler ele alınırken pek hatıra gelmeyen bir eserdir. Derris, s. 31-32.

61 Derris, s. 44.

62 Derris, s. 44.

63 Caroline A. Foley, C.A.F. Rhys Davids’in evlenmeden önce kullandığı kızlık ismidir.

64 Bu bildirimler şunlardır: Caroline A. Foley, “The Women Leaders of Buddhist Reformation as Illustrated by Dhammapala’s Commentary on Theri-gatha”, *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, vol. 1 (Indian and Aryan Section), ed. E. Delmar Morgan, Committee of the Congress, London, 1893; Mabel Bode, “The Women Leaders of Buddhist Reformation (Abstract)”, *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, vol. 1 (Indian and Aryan Section), ed. E. Delmar Morgan, Committee of the Congress, London, 1893. Foley ve Bode’ye göre, Theravada Budizmi’ne ait kutsal metinlerde, kadınların Budizm tarihinde çok önemli roller oynadığı açık seçik ifade edilmektedir. Foley ve Bode’nin Pali metinlere dayanarak yaptıkları ve Budist Reformasyonunda kadın liderleri ele alan çalışmaların devamı gelmemiştir. Kaynakçada verildiği üzere Isaline Blew Horner ve Bimala Churn Law bu konuda değişik çalışmalar yapmış olsalar da Budizm’de kadının Hinduizm’e göre daha değerli ve üstün olduğu ifade etmekten öteye geçememişlerdir. Bu onların çalışmalarının önemsiz olduğu anlamına gelmez, bilakis onlar gidilmesi gereken bir yol göstermişlerdir. Ancak unutmamak gerekir ki, Hindu/Brahmanik gelenek içerisinde tanrıça anlayışının gelişmesi ve kadın hakkındaki önyargıların kırılması da bu döneme tekabül etmektedir. Araştırmacılara göre, Budist kadın, Budist toplumu içerisinde kendi konumunu yine kendisi belirlemiştir ve erkek merkezilik ile mücadele etmiştir. Bu konuda bkz., Walters, s. 359-361

“Budist keşişeler kraliçe, anne, eş, kız, ev hanımı olarak sürdürdükleri evle ilgili bütün işleri ve sosyal konumu bir tarafa bırakarak arınma ve aydınlanmaya ulaşmak için erkeklerle birlikte hareket etmişlerdir.”<sup>65</sup>

Diana Y. Paul’un ifadesine göre, kadınlar Theravada ekolünde ve diğer ilk dönem gruplarında ikinci planda idi. Bunun nedeni manastır hayatına verilen önem ve kadınların buna uyum sağlayamayacağı anlayışıdır. Mahayana ekolünde ise manastır hayatına çok fazla değer verilmediği için kadınlar nispeten daha iyi konumda hatta erkeklerle eşit statüde idi. Ayrıca bütün insanların potansiyel bir Buddha olarak kabul edilmesinden dolayı manevi aydınlanma yolunda kadınlar için herhangi bir engel olduğu düşünülmemiştir. Ancak Paul’un ifade ettiği üzere her iki ekol arasındaki ayrım abartıldığı kadar değildir. Kadınlar bir taraftan erkeklerin huzuru ve mutluluğu için bir tehlike olarak addedilirken diğer yandan yaratıcı, besleyici/büyütücü ve destekleyici olarak kabul edilmişlerdir.<sup>66</sup> Theravada ekolünün önde gelen uzmanlarından olan ve kaleme aldığı eserle Batı dünyasında adından sıkça söz ettiren Sri Lanka’lı yazar Walpola Rahula’nın kitabında<sup>67</sup> kadınlar/keşişelerle ilgili her hangi bir ifadenin olmaması oldukça manidardır.

### B- Mahayana Budizmi’nde Kadın

Mahayana mezhebi, coğrafi bir karşılaştırma yapacak olursak, Theravada’dan çok daha geniş bir bölgeye yayılmıştır. Dolayısıyla bu mezhep çok kültürlü bir yapıdadır. Burada konumuzu, mezhebin yayılmış olduğu geniş coğrafya ve kutsal metinleri<sup>68</sup> bağlamında kısaca ele almaya çalışacağız.

Genel olarak, araştırmacılar tarafından kabul edildiğine göre, Mahayana mezhebinde Theravada’ya göre kadınlara daha fazla özgürlük alanı yaratılmıştır. Bu mezhepte kadına daha samimi ve içten bir yaklaşım vardır. Theravada’da olduğu gibi bireysel kurtuluş değil, toplu kurtuluş esastır ve herhangi bir ayrım olmaksızın kadın-erkek bütün din adamları bu çaba için yaşarlar. Kadınlar da aynen erkekler gibi kendilerini kontrol edebilme ve kurtuluşa ulaşabilme yeteneğine sahiptir.<sup>69</sup> Bu mezhepte ayrıca, dişil bilge/erdem metaforu kullanılır. Mesela, şefkat, merhamet ve erdemin müşahhas biçimi olan Kuan-yin cinsiyet olarak başlangıçta erkek olsa da birçok doğu ülkesinde dişil veya dişil kutsallığın temsilcisi olarak kabul edilir ve saygı görür. O, dişil kültürün gelişimine katkı

65 Foley, s. 348, Walters, s. 359’dan naklen alınmıştır.

66 Bkz., Diana Y. Paul, “Buddhist Attitudes toward Women's Bodies”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, University of Hawai’i Press, (1981), s. 63-64.

67 Walpola Rahula, *What the Buddha Taught*, Great Britain, 1978.

68 Mahayana kutsal literatürünün tam listesi ve kısa içerikleri için bkz., Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, s. 59-61.

69 Diana Y. Paul, *Women in Buddhism*, s. 77; Fisher, s. 105; Bancroft, s. 90.

sağlamasından dolayı kadınlar için büyük bir öneme sahiptir.<sup>70</sup> Ayrıca, aydınlanmaya ulaşmış ve bu yönde insanlara rehberlik eden Avalokiteşvara ve Tara gibi muhtelif dişil göksel Bodhisattvalar vardır.<sup>71</sup>

Nepal ve Tibet’te hüküm süren Vajrayana ekolünde, manevi uygulamalar hem erkekler hem de kadınlar tarafından icra edilmektedir. Her iki cinsiyetin de aynı asli tabiata ve aydınlanma için eşit potansiyellere sahip oldukları düşünülür. Bu ekol mensupları nesnelere de dişil ve eril olarak ikiye tasnif ederler; erilin şefkati, dişilin ise erdemi temsil ettiğine inanırlar. Aydınlanmaya ulaşmış dişil enerjiler için *dakini* ve beşeri formlar için de *yogini* ismi kullanılır. Bu ekol içerisinde manevi öğretmen olarak kabul edilen ve öğretisi hala uygulanan Yeshe Tsogyel<sup>72</sup> ve Machig Lapdron<sup>73</sup> gibi çok ünlü kadınlar mevcuttur.

Budizm altıncı yüzyılda Japonya’da resmi din ilan edilmiş ve dönemin idarecileri tarafından korunmuştur. O, üst sınıf elitler arasında yayılmış ve inananların sayısı istikrarlı bir şekilde artmıştır. Dinin korunması için keşişlerin eğitimine önem verilmiş ve ülkenin her yerinde tapınaklar inşa edilmiştir. Buna paralel olarak keşişlerin sayısı hızla artmış ve öğreti bütün insanlar arasında yayılmıştır. Seçkinler sınıfı toplumdaki statülerini garantiye almak için Budizm’i korumuşlardır.<sup>74</sup> Saf Ülke (*Pure Land*) Budizm’inde cinsiyetler arasında herhangi bir ayırım gözetilmez ve herkes eşittir. İdeal bir ülkenin kurulabilmesi için gerekli 48 yeminden otuz beşincisi kadınların aydınlanmaya ulaşmasıyla alakalıdır.<sup>75</sup>

Kadınların manevi yönden üstünlükleri ve erkeklerden aşağı olmadıkları Zen Budizm’inde de vurgulanır. Bu hususta Ch’an üstadı Ta-hui Tsung Kao, hakikat üzerine yoğunlaşmak için dişi veya erkek, asil veya sıradan bir insan olmanın önemsiz olduğunu belirtir.<sup>76</sup> Zen Budizm’ine göre, bir hayli kötü ve günahkâr erkek olduğu gibi, dürüst ve günahsız birçok kadın da vardır. Hakikati idrak eden kimseler arasında kadın olsun erkek olsun bir fark yoktur. Zen Budizm içerisindeki Soto ekolünün kurucusu olan Dogen (1200-1253),

70 Keown, s. 288. Fisher, s. 105-106; Paul, “Buddhist Attitudes toward Women's Bodies”, s. 70-71.

71 Josephine Leo Fung-ming, “Chinese Woman and the Family from the Buddhist Tradition”, *Inter-Religio*, 34, Winter 1988, s. 29; Bancroft, s. 91.

72 Yeshe Tsogyel’in kısa biyografisi için bkz. Fisher, s. 110-112; Serenity Young, s. 333-335.

73 Machig Lapdron’a atfedilen ifadeler için bkz. W.Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Pilgrims Book, Delhi, 1999, s. 309.

74 Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 167-168.

75 Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 16; Pure Land (Saf Ülke) Budizm’i hakkında kısa ve özlü bilgi için bkz., Keown, s. 225-226.

76 Keown, s. 288; Fisher, s. 105-106

kadınların Budalık makamına ulaşabileceğini ifade etmiş ve kadınları içlerine almayan grupları eleştirmiştir.<sup>77</sup>

Mahayana metinlerinde kadınların yeni doğumla erkeğe dönüşmek suretiyle aydınlanmaya ulaşabileceği savunulmaktadır. Bu çerçevede kelime olarak “Budda tabiatı” manasındaki *tathagatagarbha* sözcüğü dışil kullanıma bir örnek teşkil etmektedir. Teknik olarak bütün canlı varlıkların Budda olabileceği anlamına gelen *tathagatagarbhā*’daki *garbha* sözcüğü “Budda’nın embriyosunu/ceninini barındıran rahim” veya “rahmi barındıran Budda’nın embriyosu/cenini” anlamına gelir. Görülmektedir ki, Budist terimler izah edilirken kadın bedeninin uzuvları kullanılmıştır.<sup>78</sup>

Diana Y. Paul’e göre, Budist kaynaklarda aydınlanmayı arzu eden kadınların yeniden doğumda kendi bedenlerine tenezzül etmeyip, erkek olarak bedenlenmek istedikleri ifade edilir. Yani, yeniden doğum aracılığıyla mutsuz ve huzursuz olan kadınlıktan saf/arınmış, huzurlu ve mükemmel olan erkeklığe cinsel bir dönüşüm söz konusudur. Yine bu metinlerde kadınların bedenlerinin kusurlu/eksik ve pis/kirli olmasından dolayı erkeklere tabi oldukları belirtilir.<sup>79</sup> Önemli bir Mahayana metni olan *Lotus Sutra*’da, Naga kralı Sagara’nın akıllı kızının mucizevî bir şekilde cinsiyet değiştirmesi ve Bodhisattva oluşu anlatılmaktadır.<sup>80</sup> Boddhisattva olan kadın, dişi bir beden içerisinde eril bir zihne sahip olur ve bu yüzden bütün cinsel arzuları yok eder. Onun bedeni dişi gibi gözükse de aslında değildir. Ancak bütün bunlara rağmen yine de metinler de çelişkili veya muğlak denilebilecek anlatımlar mevcuttur. Mesela bir taraftan kadınların erkeğe dönüşümü ile problemin ortadan kalkacağı ifade edilirken diğer taraftan kadınların aydınlanmaya ulaşmak için sırf kadın olmalarından dolayı erkeklerden daha fazla çaba harcamaları gerektiği söylenir. Yine dönüşüm sayesinde erkeksi bir fiziğe sahip olacak olan kadının yine de fiziki eksikliğinden dolayı daha fazla gayret etmesi belirtilir.<sup>81</sup> Ancak bu tür bir çözümü, Budist kadın araştırmacılar üzücü ve kızgınlık verici olarak kabul ederler.

#### **V- Kadınların Otoriter Keşişe Atanması Sorunu ve Mevcut Konumları**

Yukarıda kadınların manastıra alınış sürecini ve Budist mezheplerin kadına bakışını kısaca ele almaya çalıştık. Şimdi ise, kadınların keşişe olarak

77 Keown, s. 79; Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 162.

78 Fisher, s. 118; Keown, s. 296; Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 158.

79 Paul, “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, s. 64-65.

80 *Lotus Sutra*, Ch. XI, s. 250-254; Bu metnin Sanskritçe adı *Saddharma-pundarika Sutra*’dır. Bu konuda bkz., Keown, s. 158.

81 *Lotus Sutra*, Ch. XI, s. 227-254; Paul, “Buddhist Attitudes toward Women’s Bodies”, s. 65-67.

takdis edilmesi ve görev yapması ile toplulukta tam yetkili ve söz sahibi otoriter bir makama ulaşmasıyla ilgili problemler üzerinde durmaya çalışacağız.

Mahapajapati Gotami manastıra kabul edilen ve keşişe (*bhikkhuni*) unvanı alan ilk kadındır. O, aynı zamanda ilk keşişeler topluluğunun başkanlığını da yapmıştır.<sup>82</sup> Hindistan dışında ilk kadın cemaatinin teşekkül ettiği yer ise Sri Lanka’dır. MÖ III. asırda kral Aşoka çok iyi eğitilmiş kızı ve aynı zamanda keşişe olan Sanghamitta Theri’yi Sri Lanka kraliçesi ve havalisini manastıra üye yapması için bu ülkeye yollamıştır. Keşiş ve keşişelerin takdis edilmelerine Sri Lanka kraliyet ailesi destek vermiştir. MS V. asırda yine bir grup keşişe, Çinli kadınları takdis etmek üzere Çin’e gitmişlerdir. Bu nesil, Mahayana’da hala varlığını korurken, Theravada ekolüne mensup Tayland, Kamboçya ve Laos gibi ülkelerde kadınlar hiçbir zaman tam kutsanmış keşişelik kurumunu oluşturamamıştır.<sup>83</sup> Sri Lanka, Hindistan ve Burma’da keşişeler XI. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür<sup>84</sup> ve bunlar Hint hanedanlıklarının saldırıları ve doğal afetler neticesinde tamamen ortadan kalkmış ve bir daha dirilme şansı bulamamıştır. Budizm, züht ve riyazetten uzak ve manastıra bağlı olmayan kadınlar tarafından idame ettirilmiştir.<sup>85</sup> Onlar da bu esnada sadece on kurala uymuşlar ve buna uyulmasını sağlamışlardır. Hatta bu yüzden onlara “*on kural anneleri*” adı verilmiştir. Bu on kural şunlardır:

- i. Öldürmemek
- ii. Hırsızlık yapmamak
- iii. Cinsel ilişkiden uzak durmak
- iv. Yalan söylememek
- v. Uyuşturucu ve alkol kullanmamak
- vi. Şarkı söylemek, dans etmek ve müzik çalmaktan kaçınmak
- vii. Makyaj yapmamak, takı-süs takmamak, parfüm sürmemek
- viii. Yüksek, pahalı ve şatafatlı koltuklarda oturmamak ve yataklarda yatmamak
- ix. Kıymetli eşyalara ve paraya el sürmemek

---

82 Neumaier, s. 85; Fisher, s. 101.

83 Derris, s. 30; Bancroft, s. 94.

84 Emma Tomalin, “Thai Bhikkhuni Movement”, *Gender & Development*, Vol. 14, No. 3, November 2006, s. 386; Neumaier, s. 80.

85 Sri Lanka’da keşişelerin gücü, Aşoka döneminden itibaren (MÖ III. yy.) göreceli olarak zayıflamaya başlamıştır. Christmas Humphreys, *Buddhism*, s.138; Bancroft, s. 93.

- x. Uygun olmayanlarda (öğle ve ertesi günkü kahvaltı arasında) yemek ve içmemek.<sup>86</sup>

Nüfusunun yüzde doksanı Budist olan Tayland'da keşiş manastırlarının kurulması konusunda bir gelişme yoktur. Tayland'da bazı kadınlar her ne kadar saçlarını kazıysalar, beyaz giysiler giyseler, manastır yaşamına uygun tarzda yaşasalar da keşişler gibi kurumsallaşmış bir cemaat yapılanması oluşturabilmiş değillerdir. Onlar kutsanmış keşişelik değil de ancak kaynağı belli olmayan *mae ji/mae chi* (sıradan dindar kadın ile kutsanmış keşişelik arasında bir konum) adı verilen bir mevkiye sahip olabilmektedirler. Keşişlerin aksine onlar halktan hiçbir destek görmezler, çünkü halk kadınlardan herhangi bir dini yarar geleceğine inanmaz. Bu ülkede hak ettikleri dini konuma ulaşamadıklarını düşünen Voramai Kabilsingh (1908-2003) Tayvan'da tam keşişlik icazeti alırken, kızı Dr. Chatsumarn Kabilsingh (d.1945) Sri Lanka'da takdis edilen (28 Şubat 2003 tarihinde) ve keşiş olan ilk Taylandlıdır. Onu müteakip yirmiden fazla entellektüel kadın keşiş adayları olarak takdis edilmiştir.<sup>87</sup>

Tayland'da insanlar daha liyakatlı ve değerli olduğu için *mae chi*'den ziyade keşiş manastırlarını destekler ve bağışlarını onlara vermeyi tercih ederler. Tayland'da keşişliği yeniden başlatmak imkânsızdır, çünkü keşiş olabilmek için dini otoriteyi haiz beş keşiş ve beş keşişenin onayı gerekmektedir. Zaten ne halk ne de manastır idarecilerinin böyle bir arzusu vardır ve bu yönde herhangi bir adım atılmaktadır. Taylandlı kadınlar keşişlik elde edemediği gibi karmik olarak gelişimlerini tamamlamamış, acı ve ızdırap içinde hatta zararlı kabul edilirler. Kadınlar ancak manastıra büyük miktarda maddi destek vermek suretiyle kötü karmalarından kurtulabilirler. Ekonomik sorunlar, eğitim eksikliği ve cinsellik turizmiyle birlikte bu durum kadınları kötü yola düşürmüş ve toplumda HIV/AIDS'in hızlı bir şekilde yayılmasına ve artmasına sebep olmuştur.<sup>88</sup> Tabii ki, bu durum *sanghayı* olumsuz yönde etkilemektedir.

Bütün bu engelleme ve sıkıntılara rağmen keşişler Budist meditasyonu uygulama noktasında kararlılıklarını ve başarılarını sergilemektedirler. Tayland'ın bir vilayetinde baş keşiş olan Maechee Pathomvan bu hususu şöyle anlatıyor:

*“Genç bir keşiş iken hortlak ve hayaletlerden çok korkardım ve bu yüzden bir mezarlığın kenarında küçük bir kulübede yaşamaya başladım. Birçok kez bu aşırı*

86 Fisher, s. 112; Bancroft, s. 95.

87 Tomalin, s. 386, 392; Fisher, s. 113, 122.

88 Tomalin, s. 387-391.

*korkudan dolayı sızlandım, ancak meditasyon yapmak suretiyle bu korkunun üstesinden geldim.”<sup>89</sup>*

Burma’da kadınların konumu, hayatlarını meditasyona adanmaları, kutsal metinleri okumaları ve bu metinler üzerinde tetkik yapmaları açısından biraz daha iyidir. Onlar, sade bir dini topluluk içerisinde yaşayabilmekle beraber tam anlamıyla takdis edilmiş keşişler olarak kabul edilmezler. Budda’nın doğum yeri olan Nepal’de on ikinci asra kadar hiç keşiş ve keşişe olmamasına rağmen günümüzde yaklaşık olarak 60’dan fazla keşişe manastırı vardır. Bunun haricinde küçük gruplar oluşturarak veya bireysel olarak yaşayan keşişler de mevcuttur.<sup>90</sup> Vietnam’da 1946’da keşiş ve keşişlerin yaşam biçimlerini yeniden biçimlendiren bir manastır geleneği oluşturulmuştur. Huynh Lien (1923-1987) keşişlerin vasıf ve yeteneklerini yükseltmek, onların erkeklerle eşit olduğunu göstermek amacıyla birçok sosyal aktiviteye faal destek vermiş ve büyük çabalar sarf etmiştir. Hatta o, kadınlara yardım etmek için şöyle demiştir:

*“Yemin ederim ki, ebediyen bir kadında yeniden bedenleneceğim, çünkü dünyada pek çok zavallı kadın var. Çok zor bir görev olduğunu bilmeme rağmen onlara yakın olmak ve yardım etmek çok basit olacaktır.”<sup>91</sup>*

Kore’de keşişlerin manastıra kabulü keşişlerden hemen sonra olmuştur. Günümüzde yüksek eğitim seviyesine sahip ve kutsal metinleri iyi bilen 6000 Kore’li keşişe herhangi bir mal-mülk edinmeksizin ayrı topluluklarda yoğun bir meditasyon hayatı sürmektedir. Tayvan’da ise günümüzde keşişler çok iyi eğitim almakta olup, dini ve sosyal aktivitelerde oldukça faaldirler ve tam takdis olma imkânına sahiptirler. Ayrıca onların sayısı keşişlerden fazladır. Japonya’da kraliyet ailesinden gelmesinden dolayı keşişlere büyük saygı duyulur ve onların büyük çoğunluğu Zen veya Pure Land Budizm’ine mensuptur. Onlar kural ve talimatlara uysa da tam takdis edilemezler, çünkü bu iş için gerekli tam takdis edilmiş beş keşişe mevcut değildir. Baş keşişin bay veya bayan olduğu bir tapınakta görevlerini icra edebilirler. Zen keşişleri, üstad Dogen’in eşitlikçi öğretilerinden cesaret almışlar; birçoğu evli ve saçlı olan keşişlerin aksine cinsel arınmışlık, saçların kazınması, manastır ve inziva yaşamından gurur duymuşlardır. Onlar aynı zamanda çiçek düzenleme, süsleme, güzel yazı (kaligrafi), şiir yazma ve terzilik gibi geleneksel Japon sanatlarını korumaya ve

89 Fisher, s. 99. Maechee Pathomvan yılanlara karşı olan korku ve ürkekliğini de üstadının tavsiyeleri sayesinde başlattığı uzun süreli derin meditasyon sayesinde aştığını belirtmektedir. Dünyanın değişik bölgelerinden 18 Budist keşişinin meditasyon deneyimleri ve Budist yaşam tarzı hakkındaki kişisel açıklamaları için ayrıca bkz. Martine Batchelor, *Walking on Lotus Flowers: Buddhist Women Living, Loving and Meditating*, Thorsons/HarperCollins, London, 1996.

90 Fisher, s. 113.

91 Ven. Tri Lien, “Nuns of the Mendicant Tradition in Vietnam”, *Sakyadhita Toplantısı Bildiri Özeti*, Taipei, 2002, <http://archive.is/K8V08/20.02.2014> adresinden alınmıştır.

yaşatmaya çalışmaktadırlar. Çin'de 1920 öncesinde üç milyon keşiş ve keşişenin olduğu tahmin edilmektedir. Komünist devrim ile tapınaklar ve manastırlar yıkılmış, keşiş ve keşişeler de seküler işlerde çalışmaya zorlanmıştır. 1966-76'daki kültürel devrim sayesinde bazı tapınaklar restore edilmişse de dini ve manevi uygulamalara ilgi azalmıştır.<sup>92</sup>

Tibet Budizm'i konusunda araştırmalar yapan Bell "*politik ve sosyal olarak Tibet, Orta çağ Avrupasına benzer. Ancak Tibet kadınının mevkii Avrupa'dan daha üstündür*"<sup>93</sup> diyerek kadının toplumdaki önemini vurgular. Tibet'liler kadınların *sanghaya* katılmasına ve dinde aktif görev almasına çok büyük destek verir.<sup>94</sup> Tibet'in Çin tarafından işgal edilmesiyle keşişelere ait manastırların birçoğu yok edilmiş ve bu yüzden kadınlar dinlerini 1959'dan buyana Hindistan (Dharamsala, Darjeeling), Nepal ve Bhutan gibi ülkelerde sürgünde devam ettirmek zorunda kalmışlardır. Sürgünde cemaat kurmanın zorluğundan dolayı birçoğu evlerinde akrabaları ile yaşamak zorunda kalmışlardır.<sup>95</sup> Ruhani lider Dalay Lama eğitimleri için onlara büyük destek vermiştir. Hatta, Tenzin Palmo<sup>96</sup> ve Karma Lekshe Tsomo<sup>97</sup> gibi birçok batılı kadın Tibet Budizm'ine girerek keşişe olmayı tercih etmiş; eğitim, sağlık, barınma imkanı gibi konularda cemaati maddi ve manevi olarak desteklemişlerdir.

Günümüzde kadınların keşişe olmaları ve *sanghaya* katılımıyla ilgili kurumsal teşvik çok azdır. İlaveten kadının yerinin ev olduğu yönünde kültürel bir engelleme vardır. Bazı bölgelerde tamamıyla takdis edilmiş keşişelerin neslinin tükenmesine ve dolayısıyla kadınların cemaatle bağlantılarının kesilmesine göz yumulmuştur. Çünkü keşişelerin *sanghaya* girişi için takdis edilmiş keşiş ve keşişler tarafından atanması gerekir. Takdis edilmiş keşiş veya keşişe cemaatin sorumluluğunu üstlenebilir, inananları eğitebilir ve adaylara rehberlik edebilir.<sup>98</sup>

Çağdaş Budist kadınlar, dindeki konumlarını güçlendirme ve rollerini arttırmanın bir yolu olarak Budist metinlerini yeniden ele almaktadırlar.

92 Çin'de keşişeliğin gelişimi hakkında daha fazla bilgi için bkz., Fisher, s. 114; Bancroft, s. 101; Barnes, s. 123-127.

93 Charles Bell, *The Religion of Tibet*, Clarendon Press, Oxford, 1931, s. 26.

94 Bancroft, s. 95-97.

95 Fisher, s. 116; Keown, s. 303-304.

96 Yaklaşık on iki yıl bir mağarada inziva hayatı yaşayan Palmo, bir de keşişe manastırı kurmuştur.

97 Tsomo, kelime olarak "Budda'nın Kızları" anlamına gelen Sakyadhita, yani Uluslararası Budist Kadınları Derneği'ni 1987 yılında kurmuş ve halen başkanlığını yürütmektedir. Derneğin amacı, kadın haklarını savunmak, korumak ve kadınların daha iyi bir konuma gelmelerini sağlamaktır. Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy*, s. 29

98 Fisher, s. 112.



Tayland'lı araştırmacı ve keşişe Chatsumarn Kabilsingh ile Tibet Budizm'ine mensup olan Amerikalı araştırmacı ve keşişe Karma Lekshe Tsomo, kadınların Budizm içindeki konumunu yeniden belirlemede kutsal metinlerin önemine vurgu yapar. Yine bu bağlamda, kadınlarla ilgili bir araştırma yapılırken *Therigatha*'dan başka bir metne bir müracaat edilmemiş; beşinci asırdan sonra Pali ve yerel dillerde yazılan eserler görmezden gelinmiştir. Bu eserlerde kadınların Budist toplumu ve cemaatindeki konumu ve rolleri hakkında tanımlamalar mevcuttur.<sup>99</sup>

Günümüzde birçok kadın, Budizm'in dünyanın değişik bölgelerine ulaşması ve kadınların din içerisindeki konumlarını güçlendirmek için büyük bir özveriyle çalışmaktadırlar. Bu hedefle, Uluslararası Budist Kadınları Derneği'ni kurmuşlardır. Dernek birçok Budist ülkede kadınlar için, keşişeliğe giriş merasimi düzenlemiştir. Bu törenlerden en meşhuru 1998 yılında Budda'nın aydınlanmaya ulaştığı Bodh Gaya'da düzenlenmiş ve değişik ülkelerden 135 kadın takdis edilerek keşişeliğe adım atmıştır. Derneğin başlıca amaçları şunlardır:

- 1- Dünyanın değişik yerlerindeki Budist kadınlar arasında iletişim kurmak ve bu ağı geliştirmek.
- 2- Kadınları *dbarma* üstadı olmaları yönünde eğitmek ve bu yönde her türlü desteği vermek.
- 3- Keşişe olmak isteyenlere yardım ve rehberlik etmek.
- 4- Kadınların Budist metinlerdeki konumuyla ilgili araştırmalar yapmak ve bu yöndeki çalışmalara destek vermek.
- 5- Farklı Budist gelenekler arasındaki anlam dünyasını zenginleştirmek.
- 6- Budda'nın öğretisini uygulamaya koymak suretiyle dünya barışına katkı sağlamak.<sup>100</sup>

Dini vazifeleri ve ahlaki erdemlerinin yanı sıra, eş ve anne olan bir Budist kadının görevini tam manasıyla yerine getirmiş sayılması için şunlara da riayet etmesi gerekir. Eşinin içlerine yardım etmek, hizmetçisine iyi davranmak, eşini memnun etmek, kazancını hayır yolunda harcamak, ibadetlerinde hassas olmak, erdemli davranış sergilemek, müşfik/yardımsever olmak ve hür/özgür olmak.<sup>101</sup> Bu hususlara uyan ve hayatına uygulayan kadın, görevini eksiksiz bir şekilde yerine getirmiş kabul edilir.

---

99 Derris, s. 30-31.

100 Fisher, s. 117.

101 Bu konuda bkz., *Anguttara Nikaya*, IV.271.

## VI- Feminist Anlayışa Göre Budizm’de Kadın

Kadınların karşılaştıkları sorunları çözme çabaları onları bazen feminist gelenek içerisine yönlendirmiş; bu feminist tavır, Budist keşiflere adeta kadınların bir cevabı olmuştur.<sup>102</sup> Bu anlamda, kadınların Budizm içerisindeki konumlarının yeniden belirlenmesi ve karşılaştıkları problemlerin çözümü için iki husus üzerinde durulmaktadır:

- i. Bazı Budist inanç esasları yeniden yorumlanmalıdır.
- ii. Budist kutsal metinleri titiz bir şekilde tetkik edilmelidir.

Kendisinin feminist, teolog ve Budist olduğunu ifade eden Rita M. Gross<sup>103</sup>, Budizm’in olması gerektiği kadar tam ve mükemmel olmadığını belirterek, Budizm’in ataerkil ön kabullerin üstesinden gelinmesi için feminist bakış açısıyla yeniden ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada öncelikle Budizm’in temelini oluşturan Budda ve *nirvana* anlayışlarının cinsiyet ayrımına tabi tutulamayacağı ifade edilir. Yine Budizm’in temeli olan “bencillikten uzak durma” ve “boşluk” (sunyata=emptiness) öğretilerinin yeniden yorumlanması cinsiyet ayrımcılığının sona ermesini sağlayacaktır. Çünkü bencillikten uzak olan bir kişi, erkeğin kadından üstün olduğunu ve kadının itaatkâr bir varlık olduğunu düşünmez. Yine aynı şekilde, cinsiyet ayrımcılığı boşluk öğretisine ters olduğu için metinlerde eleştirilmektedir. Boşluk teorisine göre, cinsler arasında bir ayrımın olması söz konusu değildir.<sup>104</sup>

Budizm içerisindeki Feminist geleneğe mensup araştırmacılar Budist kutsal metinlerini cinsiyet eşitliği yönünden yeniden tetkik ederek kadınları aşağılayan ve ikinci sınıf olarak gören ifadelerin gerçekten Budda’ya mı ait olduğunu, yoksa daha sonradan metni kaleme alanlar tarafından mı ilave edildiğini tespit etmeye çalışmışlardır.<sup>105</sup> Örneğin Budda, müridi Ananda’ya

102 Batılı araştırmacıların feminist bakış açıları, bazı eleştirileri ve düşünceleri beraberinde getirirse de bazı Asya’lı araştırmacılara göre bu anlayış kendine özgü bir gelenek ve kültüre sahip olan Asya kadınlarına uyarlanamaz. Bu konuda bkz., Fisher, s. 118.

103 Rita M. Gross, feminizm ve Budizm’in aynı paralelde iki yol olduğunu ve bu ikisinin kendi hayatında kesiştiğini belirtir. Budizm’in özellikle iki veçhesinin, yani (i) filii meditasyon disiplini ile (ii) bencillikten uzak zihin halinin, çok önemli ve etkili olduğunu belirterek bunların Budizm’in ayırt edici yönü olduğunu vurgular. Bu konuda bkz., Rita M. Gross, “Feminism from the Perspective of Buddhist Practice”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, University of Hawai’i Press, (1981), s. 73-74.

104 Rita M. Gross, “Strategies for a Feminist Revalorization of Buddhism”, *Feminism and World Religions*, Editors, Arvind Sharma and Katherine K. Young, State University of New York Press, New York, 1999, s. 78-109; Junko Minamoto, “Buddhist Attitudes: A Woman’s Perspective”, s. 170-171.

105 Metinlerde Hint kültürünün etkin olduğu da savunulmaktadır. Mesela, metinlerde kadınların beş sebepten dolayı acı çekecekleri ifade edilir: eşinden ayrılma, eşe hizmet etmeme, özel haller, hamilelik ve doğum. Bunlardan son üçü hayatın normal akışı içinde gerçekleşen doğal

kadınlara bakmaması ve onlarla konuşmamasını tavsiye ederek şöyle demiştir: “Erkekleri hiçbir şey bir kadından daha sıkı bağlayamaz.”<sup>106</sup> Feminist gelenekler bu ifadenin tersinin de geçerli olabileceğini belirtirler ve erkek egemen Budist söylemi ve hitabet anlayışını eleştirirler. Bu açıdan, Taylandlı Budist keşiş Bhikkhuni Dhammananda<sup>107</sup>’ya göre kadına karşı zafiyet, kadınların hatası değil cemaate yeni girmiş, pratiği eksik olan ve zihinsel melekeleri tam gelişmemiş acemi keşişlerin zayıflığıdır. Çünkü onlar, kolaylıkla duygusal yönlerine yenik düşmektedirler. Hatta, kadın bulunmayan bir ortamda, bazı keşişler zihinlerinde kadın hayalleri yaratmaktadırlar. Bu yüzden keşişlerin cinsel tutumlarından hiçbir kadın sorumlu değildir ve onlar kendi cinsel arzularını kontrol etmek zorundadır. Aydınlanmaya ulaşmış bir keşiş için bunların hiçbiri söz konusu olamaz. Zira Budda’nın kendisi kadınlardan hiçbir zaman kaçmamış, üstelik onları bir cinsellik objesi olarak da görmemiştir. Üstelik Budda, bir başka yerde Budist erkeklerle “bir kimsenin annesine ve eşine saygının kutsal olduğunu”<sup>108</sup> tavsiye etmiştir.

### VII- Eğitim-Öğretim ve Sosyal Faaliyetlerde Budist Kadın

Bütün bu gelişmeler neticesinde, günümüzde Budist kadınlar, hem dünyanın birçok bölgesindeki değişik merkezlerde Budizm’i pratik ve doktrinel anlamda anlatmak ve öğretmekle meşgul olmakta hem de birçok sosyal yardımlaşma ve dayanışma organizasyonlarında faal olarak görev almaktadırlar. Dinin öğretilmesi ve yayılmasıyla ilgili olarak, *dharmayı* pratik ve teknik olarak anlattıkları kitaplarla daha farklı kesimlere ulaşabilme imkânına sahiptirler. Bu kişilerden özellikle yukarıda da bahsettiğimiz Tenzin Palmo ve Karma Lekshe Tsomo’nun adını tekrar zikretmeden geçemeyiz. İngiliz asıllı olan Bayan Palmo küçük yaşta Budizm’e ilgi duymuş ve ömrünü inziva hayatı ve meditasyona vakfetmiştir. Bunun yanında keşiş manastırlarının kurulmasına destek vermiş ve *yogini* (bayan yoga ustası) neslinin yeniden teşekkülü için çalışmıştır. Bayan Tsomo ise, Sakyadhita’nın başkanlığını yürütmenin yanında hem üniversitede Profesör olarak hizmet vermekte hem de Himalayalar’daki kadınların eğitimleri için projeler hazırlamaktadır. Bütün bunlara rağmen yine de ataerkil yapı ile mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Yine, 1997’de vefat eden Ayya Khema, Avusturalya ve Almanya gibi ülkelerde Budist meditasyon merkezlerinin kurulmasına öncülük etmiştir.

---

durumlar ve bireysel tercihler iken ilk ikisi Hint kültürünün etkisiyle eserlere dahil olmuştur. Ayrıca bkz., Fisher, s. 118.

106 *Anguttara Nikaya*, I.1.

107 Gerçek adı Chatsumarn Kabilsingh olup Bhikkhuni Dhammananda adını Budist cemaat içerisinde kullanır.

108 *Anguttara Nikaya*, III.77.

Dharmawati'nin Nepal'da keşişeler için kurduğu merkez, dini sınıftan olmayanların da uğrak yeri haline gelmiştir. Tayland, Kore, Japonya gibi ülkelerde kadınlar, meditasyon merkezleri, keşişe manastırları, araştırma merkezlerinin kurulmasını sağlamışlardır. Bu merkezlerin hedefleri kadınların konumunu yükseltmek olduğu kadar, çocukların dini değerlere bağlı bir şekilde eğitilmesini sağlamak, din adamı sınıfına mensup olmayan kişilere rehberlik etmek ve Budizm'e mensup olmayanlara da dini öğretmektir.<sup>109</sup>

Uluslararası Budist Kadınlar Derneği, kadınların eğitimi ve değişik ülkelerde kadınların tam kişiselik hakkını elde edebilmeleri için çalışmaktadır. Kadınların sesini duyurabilmek ve sahip oldukları konumu yüceltmek için çeşitli ülkelerde konferanslar düzenlemektedirler.<sup>110</sup>

Budizm'de insanın bencil bir tutum takınarak sadece kendisi için değil aynı zamanda diğer insanlar için de çalışması söz konusudur. Dolayısıyla aydınlanmaya ulaşmış insan, diğerlerinin arınma ve aydınlanmaya ulaşmasına yardım etmeli, onları bu konuda eğitmelidir. Bu yardım sadece manevi alanda kalmamalı maddi dünyaya da yansımalıdır. Bunun bilincinde olan Budist kadınlar manevi bir rehber olmanın yanında sosyal bir yardım görevlisi gibi de çalışmaktadırlar.

Daha önce adı geçen Tayland'lı keşişe Voramai Kabilsingh Budist kadınlar için tapınaklar, çocuklar için eğitim merkezleri, mülteciler için sığınma kampları kurmuştur. Yoksul halka yardım kampanyalarının yanında, cahil halkı bilinçlendirmek için aylık bir dergi yayınlamaya başlamıştır. Kadınların hakları için mücadele eden Dr. Chatsumarn Kabilsingh, *sanghaya* eleştirerek, erkeklerin hiçbir yetenek ve eğitim standardı aranmaksızın *sanghaya* kabul edildiğini; önce keşiş olup daha sonra Budizm'i öğrendiklerini belirtir. O, daha da önemlisi, keşişlerin birçoğunun sarı elbiseler giymiş cahil insanlar olduğunu ifade eder. Tayland halkı, *sanghaya*, Budda'yı temsil ettiği için el üstünde tutar, iyi veya kötü ne yaparlarsa yapsınlar onlar hakkında konuşmazlar. Çünkü onlar hakkında atıp tutmanın kendilerine zarar vereceğine ve kötü karma ile sonuçlanacağına inanırlar. Hatta *sangha* üyeleri kadınların aşağılık konumlarına ve kötü karmalarına vurgu yaparak, onların bu konumdan kurtulmaları için tapınağa veya manastıra yardım (dana) etmelerini istemektedirler. Böylece zengin, şaşaalı ve görkemli tapınaklar yapma yoluna gitmektedirler.<sup>111</sup>

109 Fisher, s. 119-121.

110 Kabilsingh, "Buddhism", s. 125; Uluslararası Budist Kadınlar Derneği (Sakyadhita) bugüne kadar toplam 13 toplantı gerçekleştirilmiştir: 1987-Hindistan, 1991-Tayland, 1993-Sri Lanka, 1995-Ladakh/Hindistan, 1997-Kamboçya, 2000-Nepal, 2002-Tayvan, 2004-Güney Kore, 2006-Malezya, 2008-Moğolistan, 2009-Vietnam, 2011-Tayland, 2013-Hindistan. Derneğin <http://www.sakyadhita.org/> resmi internet adresinden daha fazla bilgi alınabilir.

111 Chatsumarn Kabilsingh, *Thai Women in Buddhism*, Parallax Press, Berkeley, 1991, s. 83-84.

Dünyanın değişik bölgelerinde Budist kadınların faal olduğu başlıca sosyal aktiviteler ve mücadeleleri madde madde sıralayarak yazımıza son vermek istiyoruz:

- I. Başta AIDS olmak üzere değişik ölümcül hastalıklarla mücadele merkezleri kurmak,
- II. Yaşama şansı kalmayan hastaların huzur içerisinde ölmesini sağlamak,
- III. Barış ve huzur dolu bir dünya için nükleer silahsızlanmayı desteklemek; barışı temin ve barışa katkı için Budist kutsal metinlerini okumak,
- IV. Yerel halkların karşılaştıkları adaletsizlikleri ortadan kaldırmak,
- V. Yaşanılabilir bir çevre için doğayı koruma ve bu yönde projeler geliştirmek,
- VI. Savaşlar neticesinde maddi ve manevi olarak yıkıma uğramış çocukların hayata yeniden döndürülmesi ve yaşama sevincini kazanabilmeleri için gençlik merkezleri kurmak ve bu yönde değişik sosyal hizmetler üretmek,
- VII. Hak ve hukuk ihlali yapan siyasi sistemleri protesto ve onlarla canı pahasına mücadele etmek.

### **Sonuç**

Tarih boyunca sosyo-kültürel yapının, dini anlayışları ve yaşam tarzını derinden etkilediğini ve biçimlendirdiğini birçok toplumda görmemiz mümkündür. Bunun bariz örneklerinden birisine Güney Doğu Asya’da özellikle Hint alt kıtasında yayılmış durumda olan Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi dinlerde rastlamaktayız. Bölgedeki dini-kültürel yapı, MÖ 2000 yılından buyana Hinduizm’in öğretilerine göre şekillenmiş; din adamları ve dini metinlerin otoritesi, ritüel uygulamalar, toplumsal bölünmenin temeli olan kast sistemi uzun yıllar boyunca toplumu şekillendirmiştir. Kadınlar da, değersiz, yararsız ve kast sınıfının en alt katmanına mensup kabul edilerek bahsettiğimiz söz konusu bu biçimlendirmeden mağdur olmuştur.

Güney Asya’da Budizm, bu tarz katı, statik ve uygulanması mecburi kurallar bütününe sahip bir dini geleneğe başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır. O, her ne kadar Hinduizm içerisinde bir reform hareketi olarak bazı inanç ve uygulamaları değiştirmeyi başarmış olsa da, bizim yukarıda da izah etmeye çalıştığımız ataerkil aile yapısını tamamen ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Çünkü Buddha, başlangıçta toplumsal düzenin baskısı nedeniyle karşı çıktıktan sonra, kadınların bir takım kurallara riayet etmek suretiyle *sanghaya* dâhil

olabileceklerini kabul etmiştir. Eleştirilebilecek bir diğer husus, kadınların dini cemaate girdikten sonra ne kadar üst mevkide olursa olsun acemi bir keşişden değersiz kabul edilmesidir.

Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da, kutsal metinlerin kompoze ediliş sürecidir. Çünkü Budist kutsal metinleri Budda'nın ölümünden uzun süre sonra ve erkeklerden müteşekkil konsillerde belirlenmiş ve kayda geçirilmiştir. Yine, Budda'nın ölümünden sonra keşişler dini idareyi tamamen kontrolleri altına almışlar ve Budda öncesi kadın karşıtı tutumu kısmen sürdürmeye çalışmışlardır. Budda sonrası dönemde kadınlara karşı konulmasının temel nedeni, aslında onların *sangha* içerisindeki yetki ve otorite kazanmalarına engel olmaktır. Kadınların karşılaştıkları sorunlar da keşişlerin dini kaygılarından değil, toplumsal statü ve ekonomik kaygılardan kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede keşişler nesli XI. yüzyılda Sri Lanka'da sona ermiş ve seçkin/elit din adamlarından oluşan ruhani meclisin karşı koymasıyla bir daha dirilme imkânı elde edememiştir. Kadınlar verilen görevleri ne kadar başarı ile yerine getirirlerse getirsinler yine de ikincil konumda olmaktan kurtulamamışlardır. Her ne kadar öne çıkan kadınlar olsa da toplumda erkek hâkimiyeti devam etmiştir. Birçok Budist kadın manastırlardan kurumsal olarak dışlanma ile karşı karşıya kalmış, riyazet ve mücadele uygulamalarına yönelik de sosyal baskı ile karşılaşmışlardır. Budist kutsal metinlerinde aydınlanma veya *nirvanaya* ulaşmada kadın ve erkeklerin eşit potansiyellere sahip oldukları ifade edilse de Budist kültürdeki kadınla ilgili olumsuz önyargılar tamamen aşılamamıştır.

Bütün bu eleştirel bakış açısıyla birlikte, dönemin sosyo-kültürel yapısını dikkate alındığında Budizm'e hak vermenin makul olduğunu düşünenler de vardır. Budizm'de kadının üstlendiği rol ve sahip olduğu statü, her ne kadar mükemmelliğe ulaşmış olmasa da, olumlu yönde tedricen değişmeye başlamıştır. Budizm'de kadın, içinde bulunduğu kölelik ve eşya olma konumundan kurtulup, kendi başına bir birey olma imkânı elde etmiş ve sosyal yapının bir parçası haline gelmiştir. Her ne kadar kadınlar keşişeliğe girişte ve yükselişte sorunlar yaşamışlar ve sahip oldukları manevi kabiliyetler hususunda da çok az takdir edilmiş olsalar bile, çok üst düzey manevi aşamalara ulaşamamışlardır. Bu manada, bir yaşam tarzı olan *dharmayı* yaymada çok önemli görevler üstlenmişler ve Budizm'in bugüne gelişine aktif katkı sağlamışlardır. Budizm'inin ataerkil yapısı kadınların bu başarılarını örtmeye çalışsa da, onların, Budist toplumun önemli bir yapı taşı olmalarının önüne geçememiştir. Kadınların manevi eğilim ve yeteneklerinin kabulü, sadece kadınları teşvik etmekle kalmaz aynı zamanda onların sahip oldukları manevi potansiyelleri küçümseyen kimselerin bakış açılarını da değiştirir.

Elbette bu dönüşüm büyük ölçüde kadınların kendi çabalarıyla gerçekleşmiştir. Bunun en etkili örneği olan Uluslararası Budist Kadınlar

Derneği (Sakyadhita) karşılaşılan sorunları çözüme ve dünyanın ilgisini kendilerine çekme yolunda ciddi çalışmalar yapmaktadır. Ayrıca son yıllarda kadınların keşişe ve manastırda otorite olabilmeleri için 1988'de ABD'de, 1996 da Hindistan'da ve bir kilometre taşı olarak 1998'de Sri Lanka'da organizasyonlar düzenlenmiştir. Ayrıca XIX. yüzyılın sonlarından günümüze değin kadınlar arasında Budizm'i yeniden yorumlama çalışmaları yapılmaktadır. Ayrıca kadınlar sosyal aktivitelerde etkin roller üstlenerek kendi konumlarını güçlendirme çabasındadırlar. Bu manada kadınların yararına projeler üretmekte ve yeni manastırlar kurmaktadır. Bütün bunlar, Budizm'de kadının konumunun belirlenmesinde ve iyileştirilmesinde dikkat çekici gelişmeler olarak görölmektedir.

## **KAYNAKÇA**

### **A- Kutsal Metinler**

- Anguttara Nikaya*, The Book of Gradual Sayings, I-V, Trans. by E.M. Hare, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2006.
- Bhagavad-Gita As It Is*, Trans. by A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, 1986.
- Bhagavad-Gita with Commentary of Sankaracarya*, Trans. by S. Gambhinananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1991.
- Digha Nikaya*, Dialogues of the Buddha, I-III, Trans. by T.W. Rhys Davids, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2005.
- Gaina Sutra*, I-II, Trans. by Hermann Jacobi, *Sacred Books of the East*, Vol. XXII, XLV, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1884-1885.
- Lotus Sutra*, Trans. by H. Kern, *Sacred Books of the East*, Vol. XXI, Ed. F. Max Müller, Delhi, 1980.
- Mahāparinibbana Sutta*, Trans. by T.W. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, Vol. XI, Ed. F. Max Müller, Delhi, 1980.
- Psalms Of The Early Buddhists (I.-Psalms Of The Sisters)*, Trans. by Rhys Davids, The Pali Text Society Pub., Oxford, 1909.
- Samyutta Nikaya*, The Book of Kindred Sayings I-V, Trans. by C.A.F. Rhys Davids & F.L. Woodward, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2005.
- The Laws of Manu*, Tras. by Wendy Doniger & Brian K. Smith, Penguin Books, London, 1992.
- Transcreation of the Bhagavad Gita*, Trans. by Ashok Kumar Malhotra, Pearson, 1998
- Vinaya Texts*, (I-III), Trans. by T. W. Rhys Davids & Hermann Oldenberg, *Sacred Books of the East*, Vol. XIII, XVII, XX, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1881-1885.

### **B- Diğer Eserler**

- Altekar, A.S., *The Position of Women in Hindu Civilization*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 2005.
- Anderson, Leona M., "Women in Hindu Traditions", ed., Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young, *Women and Religious Traditions*, Oxford University Pres, Ontario, 2004, s. 1-44.



- Bancroft, Anne, "Women in Buddhism", ed., Ursula King, *Women in the World's Religions: Past and Present*, Paragon House, New York, 1987, s. 81-104.
- Barnes, Nancy Schuster, "Buddhism", ed., Arvind Sharma, *Women in World Religions*, New York University, New York, 1987, s. 105-133 .
- Batchelor, Martine, *Walking on Lotus Flowers: Buddhist Women Living, Loving and Meditating*, Thorsons/HarperCollins, London, 1996.
- Bell, Charles, *The Religion of Tibet*, Clarendon Press, Oxford, 1931.
- Bode, Mabel, "The Women Leaders of Buddhist Reformation (Abstract)," *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, vol. 1 (Indian and Aryan Section), ed. E. Delmar Morgan, Committee of the Congress, London, 1893.
- Derris, Karen, "When the Buddha was a Woman: Reimagining Tradition in the Theravada", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24.2 (2008), s. 29-44.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnanç ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, c. II, Çev., Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Evans-Wentz, W.Y., *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Pilgrims Book, Delhi, 1999.
- Fisher, Mary Pat, *Women in Religion*, Pearson Longman, Hong Kong, 2007.
- Foley, Caroline A., "The Women Leaders of Buddhist Reformation as Illustrated by Dhammapala's Commentary on Theri-gatha", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*, vol. 1 (Indian and Aryan Section), ed. E. Delmar Morgan, Committee of the Congress, London, 1893.
- Fung-ming, Josephine Leo, "Chinese Woman and the Family from the Buddhist Tradition", *Inter-Religio*, 34, Winter 1988, s. 28-31.
- Gombrich, Richard F., *Theravada Buddhism: A Social History from Antient Benares to Modern Colombo*, Routledge, New York, 2006.
- Gross, Rita M., "Feminism from the Perspective of Buddhist Practice", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, University of Hawai'i Press, (1981), s. 73-82.
- "Strategies for a Feminist Revalorization of Buddhism", *Feminism and World Religions*, Editors, Arvind Sharma and Katherine K. Young, State University of New York Press, New York, 1999, s. 78-109.
- Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, New York, 1993.

- Hopkins, Edward W., *The Religions of India*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1970.
- Horner, Isaline Blew, *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1999.
- Humphreys, Christmas, *Buddhism*, Penguin Books, GB, 1952.
- Kabilsingh, Chatsumarn, "Buddhism", *Routledge International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge*, Vol. 1., General Editors, Cheri Kramarae and Dale Stander, Routledge, New York, 2000.
- Thai Women in Buddhism*, Parallax Press, Berkeley, 1991.
- Keown, Damien, *Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Law, Bimala Churn, *A History of Pali Literature*, Indica Books, Varanasi, 2002.
- Ancient Indian Tribes*, Motilal Banarsidass, Lahore, 1926.
- Lien, Ven. Tri, "Nuns of the Mendicant Tradition in Vietnam", *Sakyadhita Toplantısı Bildiri Özetleri*, Taipei, 2002.
- Minamoto, Junko, "Buddhist Attitudes: A Woman's Perspective", *Women, Religion and Sexuality*, Ed. Jeanne Becher, WCC Pub., Geneva, 1990, s. 154-171.
- Morgan, Kenneth W., ed., *The Path of the Buddha: Buddhism Interpreted by Buddhists*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1997.
- Neumaier, Eva K., "Women in the Buddhist Traditions", Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young, *Women and Religious Traditions*, Oxford University Press, Ontario, 2004, s. 75-106.
- Paul, Diana Y., *Women in Buddhism: Images of Feminine in the Mahayana Tradition*, University of California Press, California, 1985.
- "Buddhist Attitudes toward Women's Bodies", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 1, University of Hawai'i Press, (1981), s. 63-71.
- Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, Great Britain, 1978.
- Ratnapala, Nandasena, "Woman and Society from the Buddhist Point of View", *Buddhismtoday*, 20.02.2014.
- Shi, Ven. Zhaohui, *Buddhist Women's Movement in The New Century: The Taiwanese Experience of Contemporary Nuns' Defiance of The "Treaty of Non-Equality"* *Sakyadhita Toplantısı Bildiri Özetleri*, Taipei, 2002.
- Tomalin, Emma, "Thai Bhikkhuni Movement", *Gender & Development*, Vol. 14, No. 3, November 2006, s. 385-397.

- Upadhyaya, K.D., "On the Position of Women in Indian Folk Culture", *Asian Folklore Studies*, Vol. 27, No. 1, (1968), s. 81-100.
- Walters, Jonathan S., "A Voice From the Silence: The Buddha's Mother's Story", *History of Religions*, Vol. 33, No. 4 (May, 1994), s. 358-379.
- Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge, New York, 2004.
- Yin, Ven. Bhikshuni Wu, *Choosing Simplicity: Commentary on the Bhikshuni Pratimoksha*, Snow Lion Pub., New York, 2001.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.
- Young, Katherine K., "Hinduism", ed., Arvind Sharma, *Women in World Religions*, New York University, New York, 1987, s. 59-103.
- Young, Serenity, ed., *An Anthology of Sacred Texts by and About Women*, Pandora, New York, 1993.

**C- İnternet (WEB) Adresleri**

- <http://archive.is/K8V08/20.02.2014>.
- <http://www.buddhismtoday.com/english/sociology/009-woman.htm/20.02.2014>.
- <http://www.sakyadhita.org>.





## HOLİ: HİNDU BAHAR BAYRAMI

Hammet ARSLAN\*

### ÖZET

Holi, Hindu nüfusun yoğun olduğu Hindistan ve Nepal gibi ülkelerin yanı sıra Hinduların bulunduğu dünyanın diğer bölgelerinde de kutlanan bir bahar bayramıdır. Holi kutlamasının son zamanlarda bilhassa Batı ülkelerinde yaygınlaştığı dikkati çekmektedir. Hindistan'da bayramın coşkuyla kutlandığı merkez olan Mathura ve Vrindavan başlıca turist güzergâhlarıdır. Hindu kültürünü tanımak isteyenler özellikle Holi döneminde bölgeyi ziyaret ederler. Bayram genellikle ilk gün şenlik ateşinin yakılması ve ertesi gün de insanların birbirlerine renkli su ve toz atmalarıyla devam eder. İşte bu makalede, evrensel bir olgu haline gelen Holi bayramının önemi, kutlanma dönemi, mitolojik kökeni ve kutlamalarda dikkat çeken uygulamalar ele alınıp tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Holi, Bayram, Bahar, Hindu, Şenlik ateşi

### HOLI: HINDU VERNAL FESTIVAL

### ABSTRACT

Holi, a vernal festival, is celebrated not only in the Hindu dominated countries such as India and Nepal but also in the other places of the world where Hindus live. It is attractive that Holi celebrations have become popular especially in the Western countries in recent years. Mathura and Vrindavan are the basic touristic destinations in India where the festival is celebrated joyfully. The people who want to learn the Indian culture visit these areas during the Holi period. The festival generally consists of igniting bonfire on the first day and splashing of colorful waters and powders to each other on the following day. In this article, we examine the importance, celebration period, mythological origin, remarkable practices of Holi festival which became a universal phenomenon.

**Keywords:** Holi, Festival, Spring/Vernal, Hindu, Bonfire

### Giriş

Doğal yaşamda ağır şartların ve miskinliğin hüküm sürdüğü kış mevsiminin sona ermesinin ardından ilkbaharda bütün tabiat üzerindeki uyusukluğu atarak adeta yeniden canlanır. Tarım ve hayvancılıkla geçinen topluluklarda bahar mevsiminin gelişi ayrı bir önem arzeder. Zira bütün tabiat kış uykusundan uyanır, otlar yeşermeye, ağaçlar çiçek açmaya, hayvanlar yavru lamaya başlar. Dolayısıyla zorluk ve sıkıntılarla dolu kış mevsiminin

\* Dr., DEÜ, İlahiyat Fak., Dinler Tarihi Anabilim Dalı, hammet.arslan@deu.edu.tr.

ardından gelen bahar bolluk, bereket, neşe ve sevinç kaynağıdır. Geçmişten günümüze birçok toplumda kış mevsiminin sona erışı ve baharın gelişi değişik etkinliklerle, neşe ve mutluluk içinde kutlanmaktadır.

Bahar bayramları denilince, ilk akla gelen toplumlardan biri Hintlilerdir. Zira Hint kültüründe bahar bayramı olarak bilinen Holi kutlamaları önemli bir yer tutar. Geçmişten günümüze süregelen geleneksel uygulamalar sayesinde Holi bayramı Hint kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Hinduların Holi şenliğinde milli ve dini unsurlar dikkat çeker. Zira bayramın kaynağına dair birçok dini olay ve efsane zikredilmektedir.

Holi, Hindistan, Nepal, Bali ve Mauritius adası gibi Hindu nüfusun yoğun olduğu yerlerin yanı sıra, Hinduların yaşamakta olduğu Bangladeş, Malezya, Surinam, Güney Afrika Cumhuriyeti, İngiltere ve ABD gibi ülkelerde de kutlanır. Gelişen iletişim ve ulaşım teknolojisi sayesinde Holi yerel bir kutlama olmaktan çıkmış, evrensel bir yapıya bürünmüştür. Zira Batı dünyasında özellikle gençler bu bayrama son zamanlarda büyük bir ilgi göstermekte ve kendi ülkelerindeki kutlamalara iştirak etmektedirler. Kutlamalar iki güne yoğunlaşmakla birlikte, hazırlık aşaması da dikkate alındığında Holi dönemi, bir hafta ile altı hafta arasında bir süreci kapsar.

### I- Önemi

Holi, Hintlilere göre evrenin yeniden canlanışının bayramıdır.<sup>1</sup> Dolayısıyla Holi, doğanın yaratılışı ve üretim gücünün zirveye çıkmasını temsil eder. Holinin esas amacı yaşamın sürekliliğini sağlamaktır. Bu yüzden kurallara aykırı davranmak, geleneksel uygulamalardan uzaklaşmak, yasaları çiğnemek, utanma duygusunu bir süreliğine kaybetmek normal karşılanır. İnsanlar neşe içinde dans eder, birbirlerine renkli kınalar, tozlar ve su atarlar. Erkekler kadınlarla karşılaştıklarında sözlü olarak taciz ederler ve küfrederek. Üstelik bunu dinsel olarak değerli görürler. Ensest ilişki dışında her türlü cinsel münasebeti uygun ve normal görürler. Bu festival, her türlü aşırı isteğin doyurulduğu bir kutlama ve eğlence kabul edilir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Holi, Nevruz, Fısıh ve Paskalya gibi törenler mevsimlerin yıllık döngüsüyle ilişkilidir. Değişik dinlerde bahar kutlamaları hakkında bkz., Ali İhsan Yitik, "Bahar Bayramı Geleneği ve Nevruz", *Hız. Meryem ve Efes: Dinler Tarihi Yazıları*, Tıbyan Yay., İzmir, 2001, s. 93-100; Münir Yıldırım, "Ortodoks Kilisesinde Paskalya", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 21, s. 67-76; Mehmet Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar*, 2001, cilt: III, sayı: 9, s. 7-27; Mehmet Katar, *Hıristiyanlıkta Paskalya (Başlangıçtan Günümüze İsa'nın Diriliş Kutlamaları)*, Ankara, 2003; Hayyim Schauss, *The Jewish Festivals: A Guide to Their History and Observance*, Schocken Books, New York, 1996; Theodor H. Gaster, *Passover: Its History and Traditions*, Greenwood Pub., USA, 1999.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, s. 346

Bahar dönemlerine tekabül eden kutlamalarda, soğuk şakaların yapıldığı, bağıra çağıra konuşulduğu, müstehcen davranışların sergilendiği görülür.<sup>3</sup> Bu tür uygulamalar hem tohum ekilmesi gibi tarım etkinlikleriyle hem de eski yılın gidişi ve yeni yılın gelişile ilişkilidir. Eğlenceli kutlamalar yıl boyunca biten enerjinin yeni yılda yeniden güçlü bir şekilde kazanılmasını sağlar ve taze bir kan işlevi görür.<sup>4</sup> Mevsimsel törenler geçmiş yıldan kalan kötülüğü, kirliliği ve yaşamsal enerji kaybını ortadan kaldırdığı için hem bireyin hem de toplumun mutluluğunu temin eder.<sup>5</sup> Bahar kutlamaları bireyin mevsimler arasındaki geçiş sürecinde karşılaştığı zorlukları bertaraf ederek yeni döneme adaptasyonunda kolaylık sağlar.<sup>6</sup> Törenlerin ayrıca toplumun üyeleri arasındaki birliktelik bağını güçlendirdiğine yani toplumsal bütünleşme sağladığına inanılır.<sup>7</sup> Yıllık festival veya bayramların bir başka dikkat çeken yönü de, bireyin ve toplumun karşı karşıya kaldığı sıkıntı, acı ve ızdıraptan bir nebze olsun kurtulmasına katkı sağlamasıdır. Nitekim, Hinduların festival veya bayram için kullandıkları sözcük olan *utsava/uthsava* “dünyevi acı ve üzüntülerin yok edilmesi, günahların def edilmesi”<sup>8</sup> anlamına gelir.

Holi, Hindistan’daki en önemli bayramlardan birisidir hatta bazen Divali’den<sup>9</sup> sonra en önemli ikinci bayram kabul edilir.<sup>10</sup> Bu bayram bütün

<sup>3</sup> W. Crooke, “The Holi: A Vernal Festival of the Hindus”, *Folklore*, Vol. 25, No. 1. (Mar. 31, 1914), s. 78; James G. Frazer, *The Scapegoat*, (The Golden Bough, Part VI), Macmillan, London, 1913, s. 328.

<sup>4</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 78

<sup>5</sup> James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, I. Baskı, Macmillan, New York, 1989, s. 116; Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1959, s. 23-26; E. O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Barnes & Noble, UK, 1961.

<sup>6</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, s. 2-3; James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 105

<sup>7</sup> Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell Univ. Press, New York, 1991, s. 94-130.

<sup>8</sup> P. V. Kane, *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, (I-V), Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997, vol. 5, Part 1, s. 240

<sup>9</sup> *Divali* veya *Dipavali*, sonbaharda kutlanan hasat festivalidir. “Işıklar bayramı” olarak da bilinen bu bayramda evler, tapınaklar, sokaklar, bütün heryer ışıl ışıl olur. Kutlamalar süresince Tanrıça Lakşmi’ye ibadet edilir, havai fişekler atılır, hediyeleşme yapılır, şekerlemeler dağıtılır. Geçtiğimiz yıl 3 Kasım’a denk düşen bu bayram, 2014’te 23 Ekim, 2015’te 11 Kasım, 2016’da 30 Ekim tarihlerinde kutlanacaktır. Hindu bayramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., P. V. Kane, s. 188-241; Onkar P. Dwivedi, “Hinduism”, *Routledge Encyclopedia of Rites Rituals and Festivals*, Ed. Frank A. Salamone, Routledge, New York, 2004, s. 174; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005, s. 34-35; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, The Divine Life Trust Society Pub., India, 1997; Chitralakha Singh & Prem Nath, *Hindu Festivals, Fairs and Fasts*, Crest Publishing House, New Delhi, 1999; Swami Harshananda, *Hindu Festivals and Sacred Days*, Ramakrishna Math Pub., Bangalore, 1994; Prem

Hindistan'da özellikle de Kuzey Hindistan'da Vişnu'nun avatarası Krişna kültü ve tapımının yaygın olduğu yerlerde kutlanır. Krişna'nın doğum yeri Mathura, çocukluğunun geçtiği ve yetiştiği yer Vrindavan bu bölgeler arasındadır.<sup>11</sup> Krişna hareketinde önemli bir yere sahip olan Chaitanya Mahaprabhu (1486–1532) Holi döneminde doğmuştur ve bu kutlamalar Vişnuizm'de çok daha önemli kabul edilir. Dolayısıyla Vişnu taraftarları onun doğum gününü bayram havasında kutlarlar.<sup>12</sup>

Bütün Hindu festivalleri gibi Holi'nin de sosyal/toplumsal, ekonomik, dini ve sağlık boyutu vardır. Holi'nin sosyal boyutu, zengin-fakir, büyük-küçük, kadın-erkek, toplumun bütün kesiminin bir araya gelmesini ve kucaklaşmasını temin eder. Bu bayram kast, mezhep, statü ve cinsiyet ayrımı olmaksızın bütün Hindular tarafından kutlanır. Kötülükler, düşmanlıklar, haset, kin geçmişte bırakılır; sevgi, saygı, iş birliği ve toplumsal uyum sağlanır. Bayram, insanlara kötü muamelede bulunan, eziyet çektiren ve zulmeden, acı ve ızdıraba sebep olan Holika'nın ve kötü güçlerin yakılmasıyla kutlanır. Bu kutlama esnasında insanlar üzerinde etkili olan bir takım kısıtlamalar ortadan kalkar.<sup>13</sup>

Holi, ciddiyet, ağırbaşlılık, sükûnet, saygı, somurtkanlığın ve küskünlüğün değil ciddiyetsizliğin, eğlencenin, laubaliliğin, şımarıklığın, gülüşmenin, şakalaşmanın egemen olduğu bir kutlamadır. Biruni bayramların ortaya çıkış nedenini, psikolojik ve sosyal işlevlerini şöyle dile getirir:

“...bayramlar genellikle fakir insanların hayat yükünü biraz hafifletmek, geleceğe birazcık ümitle bakmalarını sağlamak, felaketin eşliğinde olanları tehlikelerden ve belalardan uzaklaştırmak için ihdas edilmiştir...bayramlar bir de torunlar atalarından mutluluk ve kut alsınlar diye düşünülmüştür.”<sup>14</sup>

P. Bhalla, *Hindu Rites, Rituals, Customs and Traditions*, Pustak Mahal, New Delhi, 2006; Rai Bahadur B. A. Gupte, *Hindu Holidays and Ceremonials*, Thacker Spink & Co., Calcutta, 1916.

<sup>10</sup> J. Gordon Melton and Constance A. Jones, “Hinduism-Festivals and Holidays”, *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations (2 Vol.)*, Ed. J. Gordon Melton, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011, Vol. I, s. 395

<sup>11</sup> Constance A. Jones, “Holi”, *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations (2 Vol.)*, Ed. J. Gordon Melton, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011, Vol. I, s. 400

<sup>12</sup> J. Gordon Melton and Constance A. Jones, “Hinduism-Festivals and Holidays”, s. 397

<sup>13</sup> P. V. Kane, s. 237; Helene Henderson, Ed., *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary: Detailing Nearly 2,500 Observances from all 50 States and More Than 100 Nations*, Omnigraphics, Detroit, 2005, s. 235; H. V. Shekar, *Festivals of India: Significance of the Celebrations*, Insight Books, Louisville, 2000; Nath Sharma, *Festivals of India*, Abhinav Publications, New Delhi, 1978.

<sup>14</sup> Ebü Reyhan El-Birûnî, *Maşiden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011, s. 196



İnsanlar birbirlerine renkli su ve toz atarken kötü bir niyet taşımamakla birlikte neşelerini ve sevinçlerini sunmaktadırlar. Bütün bunlar kutlamaların sosyal bir boyutunun olduğunun göstergeleridir. Holideki neşe ve sevinç tesadüfen oluşan küçük ve önemsiz bir şey olmayıp sosyal hedefleri açısından katılımcılar nazarında hayati ve ciddi bir öneme sahiptir. Holi kutlamaları ayrıca sosyal ilişkilerin korunması, sürdürülmesi, yenilenmesi ve pekiştirilmesi açısından önemlidir.<sup>15</sup>

Dışarıdan bir gözlemci için kaotik ve şiddet içerikli olsa da, katılımcılar gürültülü ve coşkulu kutlamanın önemli sosyal fonksiyonlar icra ettiğini düşünürler.<sup>16</sup> Holi çoğu zaman dikkat çekici ve farklı davranışların sergilenmesi anlamına gelir. Holi, sınırların kalktığı, yasakların çiğnendiği özgürlük kutlamasıdır.<sup>17</sup>

Holi kutlamalarının ekonomik bir boyutu da vardır. Zira, Hint kültüründe tarım ve hayvancılığın önemli bir yeri olmasından ötürü kutlamalar tarımsal faaliyetlerle ve hayvancılıkla ilişkilidir. Çünkü Holi, kış aylarının sona eriş ve baharın gelişi dönemidir. Bu mevsimde tabiat canlanır ve hayvanlar doğum yaparlar, doğal olarak bu da insanlar arasında sevince sebep olur.<sup>18</sup> Kutlamalar tarım kültürünün ve tarımsal faaliyetlerin devamlılığı, mevsimsel olarak yeni yılın verimliliği, bereketliliği ve hayırlı sonuçlarla neticelenmesi için kayda değerdir.<sup>19</sup> Holi festivali esnasında gerçekleştirilen at başlı değneklerle oyunlar oynama, açık havada şenlik ateşi yakma, sıradan ve gündelik davranış tarzlarının dışına çıkma gibi ritüellerden birçoğu tarım kültürüne dayalı tarihsel ve çağdaş toplulukların bahar kutlamalarıyla örtüşmektedir.<sup>20</sup> Holi kutlamalarında önemli bir yeri olan Krişna'nın büyük biraderi Balarama tarımsal faaliyetlerle ilişkili bir verimlilik tanrısıdır. Tarım kültüründeki önemi ve etkinliğinden ötürü Balarama'nın figürleri ve heykelleri genellikle pulluk, fidan

<sup>15</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi: Ritual Levity, Society, and Agriculture", *Sacred Play: Ritual Levity and Humor in South Asian Religions*, Ed. Selva J. Raj & Corinne G. Dempsey, SUNY Press, Albany, 2010, s. 37; James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 119

<sup>16</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 41-42

<sup>17</sup> Holi kutlamaları, aşırı derecede gürültülü, abartılı ve kargaşalıdır. Bu yüzden kargaşadan hoşlanmayan bazı kimselere huzur bozucu gelebilir. A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 48; Karen Bellenir, Ed., *Religious Holidays and Calendars: An Encyclopedic Handbook*, Omnigraphics, United States, 2004, s. 183; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 20

<sup>18</sup> Karen Bellenir, Ed., *Religious Holidays and Calendars*, s. 183; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 20

<sup>19</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 37; James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 119

<sup>20</sup> Kış ayının kovuluşuna dair benzer uygulamalar için bkz., Mircea Eliade, *Dinler Taribine Giriş*, s. 312; A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 38

ve gürz/topuz taşır biçimde sunulmaktadır. Bu yüzden Balarama'nın öne çıktığı bölgelerdeki Holi kutlamalarında onun konumu ve statüsü, hem sosyal bağlamda hem de zirai verimlilik ve yenilenme açısından yüceltilir.<sup>21</sup>

Hindu efsanelerinden kaynaklanmasından ve Hinduizm içerisinde gelişmesinden ötürü Holi festivali aynı zamanda dini bir içeriğe sahiptir. Holi kutlamalarının dinî boyutu, derûnî aydınlanma ve Tanrı'nın sevgisini hissetme halini ifade eder. Holi festivalinin zevk ve temaşanın yanı sıra, uygun biçimde icra edildiğinde Tanrı'ya bağlılığı arttırdığı ve sağlamaştırdığı ifade edilmektedir. Bu da festivalin manevi yönünün göstergesi kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Kutlamalar esnasındaki ateş ritüeli Hinduizm'de önemli bir yere sahip olan dinsel aktivitelerden birisidir. Vişnu ve onun avatari Krişna'ya büyük hürmet gösteren Mathura ve Vrindavan halkına göre Holi, tanrısal sevgi ve aşkla kutlanan bir oyundur.<sup>23</sup> Bu yüzden Holi'nin dini boyutu, Krişna'ya ibadeti içerir<sup>24</sup> ve bölge halkı bütün kutlamaları bu çerçevede gerçekleştirir. Sivananda'ya göre Holi esnasında sadece renkli su atma ve şenlik ateşi yakma gibi etkinliklerle yetinilmeyip aynı zamanda kutsal mekânlar ziyaret edilmeli, kutsal sulara banyo yapılmalı ve içten dualar edilmelidir. Fakirlere, yoksullara yardım eli uzatılmalıdır. Böylelikle Holi layığıyla kutlanmış olur. Bu tür kutlamalar bireyi manevi bir yola sokarak Tanrıyla birlik bağını güçlendirir. Bu törenler sayesinde insan Tanrı'yı daha fazla hatırlar ve içselleştirir.<sup>25</sup>

Holi kutlamalarıyla ilgili olarak vurgulanması gereken bir diğer husus da, bayramın sağlık boyutunun da olmasıdır. Holi gibi festivaller insanın içinde bulunduğu kaygıdan ve sıkıntıdan kurtulmasını, neşelenmesini ve mutlu olmasını sağlar. Dolayısıyla insan sağlığı açısından önemli kabul edilmektedir.<sup>26</sup>

Holi dönemi Karnataka, Kerala, Tamil Nadu ve Burma sınırındaki Nagaland hariç bütün Hindistanda resmi bayram ilan edilmiştir.<sup>27</sup> Hinduların Holi bayramı, sadece Dinler Tarihi araştırmacıları için değil, aynı zamanda Folklor, Antropoloji, Ekonomi ve Sosyolojiyle ilgilenenler için de ilgi çekicidir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 38

<sup>22</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19

<sup>23</sup> Holi kutlamaları bağlamında oyun ve ritüel arasındaki ilişkiye aşağıdaki sayfalarda değineceğiz.

<sup>24</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, The Divine Life Trust Society Pub., India, 1997, s. 20; Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236; P. V. Kane, s. 237-240; E. W. Hopkins, "Festivals And Fasts (Hindu)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Vol. 5, s. 869

<sup>25</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 20

<sup>26</sup> Karen Bellenir, Ed., *Religious Holidays and Calendars*, s. 183; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 20

<sup>27</sup> J. Gordon Melton and Constance A. Jones, "Hinduism-Festivals and Holidays", s. 395

<sup>28</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 55

Bu araştırma esnasında hem konuyla ilgili yazılı literatürden istifade edilmiş, hem gözlemlerde bulunulmuş hem de Hindu din adamlarıyla görüşmeler yapılmıştır.

## II- İsimlendirme

Yaklaşık 2000 yıllık bir geçmişe sahip olduğu söylenen Holi sözcüğünün kökenine dair muhtelif fikirler ileri sürülmüştür. Sanskritçe'deki kullanış biçimlerinden birisi olan *holaka*<sup>29</sup>, “şarkı söyleme esnasındaki sestem” türemiştir. Bir başka kullanım olan *butashana* ise, ateşin bir sıfatıdır ve “kurban yiyen” anlamına gelir. Holi isminin, kötü ve tehlikeli varlık Holika’dan geldiği ileri sürülmektedir. Hindistan’da yaygın olarak Holi adı verilen festivale kuzey Hindistan’da *phag* veya *phagua* (*phalguna*); Batı ve Güney Hindistan’da özellikle de Dekkan platosunda *shimga* veya *butashana*<sup>30</sup>; Güney Hindistan’da *kamadabana* adı verilmektedir. O gün Şiva’nın aşk tanrısını yaktığı ifade edilir.<sup>31</sup> Holi, kutlamalar esnasında insanların birbirlerine değişik renklerde tozlar ve sular atmasından ötürü “renkler bayramı” olarak da bilinir. Nepal’de ise “renklerle oynama” anlamında *ring kbelna* adı verilir. Surinam’daki Hindular ise aynı bayramı *Holi phagwa* yani “Hindu yeni yılı” olarak kutlarlar. Dolayısıyla Holi, yeni yılın başlangıcıdır.<sup>32</sup> Holi’ye *dol purnima*, *gaura purnima* ve *plagwa* gibi isimler de verilir.<sup>33</sup> Şubat/Mart ayının (*phalguna*) dolunayına denk gelen kutlamalara “erkek çocukların muziplik yaptıkları gün” anlamında *phalgunika* adı da verilir. “Holi Bayramı” anlamına gelen *holikotsava* bu kutlamalar için kullanılan bir diğer isimdir.<sup>34</sup>

Bireydeki gurur, kibir, bencillik, şehvet, nefret gibi kötülükleri ritüel ateşiyle yaktığı için Holi aynı zamanda “kurban” anlamına gelir. Birey böylelikle evrensel sevgi, merhamet, cömertlik, doğruluk ve arınmışlık gibi nitelikleri kazanır. Holi festivaline Bangladeş gibi bazı yerlerde oyuncak bebek Krişna’nın çiçeklerle süslenmiş sallanan bir beşiğe konulmasından ötürü “beşikte sallama festivali” (*dol-yatra*) adı verilir. Yani Krişna bebek bir beşik içerisinde sallanır. Batı Bengal’de *dol yatra* veya *basantotsav* denilir. Orissa/Odisha’da *dolayata* adı

---

<sup>29</sup> P. V. Kane, s. 237

<sup>30</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 235; W. Crooke, “The Holi”, s. 55

<sup>31</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 18

<sup>32</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 235-236

<sup>33</sup> J. Gordon Melton and Constance A. Jones, “Hinduism-Festivals and Holidays”, s. 395; Constance A. Jones, “Holi”, s. 400

<sup>34</sup> P. V. Kane, s. 238, 240.

verilir.<sup>35</sup> Holiyi ilk dönemlerde evli kadınlar, aile mutlulukları ve refahları için kutlardı. Daha sonraları bayramın verimlilik ritüeli ile ilişkilendirilmesiyle kutlamalara cinsel unsurlar dâhil edilmiştir. Sokaklarda cinsel içerikli sözler söylenir, şarkılar söylenir ve linga sağa sola sallanarak taşınır olmuştur. Buna göre festival için kullanılan bir diğer isim olan *kamamahotsava* “aşk tanrısı için kutlamalar” anlamına gelir.<sup>36</sup>

### III- Kutlama Dönemi

Hindu kültürüne ait bayramların tarihlerinin belirlenmesinde tarım kültürü ve doğal yaşam hayati öneme sahiptir. Hint festivallerinin kutlanma tarihi ay takvimine göre belirlenir.<sup>37</sup> Bu yüzden Holi kutlamalarının tarihi her yıl değişiklik arz eder. Bayram, Hint takvimine göre Şubat veya Mart ayına tekabül eden *phalguna* ayının dolunay gününde kutlanır. Bayram hazırlıkları dolunayın öncesinde başlar, kutlamalar dolunay gününde zirve yapar. Esas şenlikler de dolunay akşamında ateşin yakılmasıyla başlar ve genelde iki veya üç gün sürer. Ancak hazırlıklar ve bayramın kutlanma süresi bazen üç haftadan altı haftaya kadar uzayabilir. Bu yüzden kutlamalara ilgi duyan kişiler törenlerin sürdüğü değişik yerlere giderek kutlamalara iştirak ederler.<sup>38</sup>

Araştırmacıların üzerinde durduğu bir başka husus ise, Hint bayramlarının Saka takvimine göre tayin edilmesidir. Saka takvimi her biri 30-31 gün olan 12 aydan oluşur. İlkbahar gündönümü yani Nisan-Mayıs ayı, yeni yılın başlangıcı kabul edilir.<sup>39</sup> Kanaatimizce Himalayalara yakın bölgelerde ikamet ettikleri için Saka halkına göre baharın gelişi, orta Hindistan’dan biraz daha geç bir tarihe tekabül eder. Hindistan coğrafyasının, kuzeyde yüksek Himalaya yaylalarından güneyde engin ovaları kapsayan Hint okyanusuna kadar uzanışı farklı iklimlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Hint coğrafyasında aynı dönemde farklı mevsimlerin yaşandığı gerçeği dikkatten kaçmamalıdır. Nitekim Holi, baharın gelişini ifade ettiği için onun ne zaman kutlanacağı konusunda

<sup>35</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 20; Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236; P. V. Kane, s. 237-240; E. W. Hopkins, “Festivals And Fasts (Hindu)”, s. 869

<sup>36</sup> Constance A. Jones, “Holi”, s. 401

<sup>37</sup> Hintliler ay takvimi kullanır ve astronomik olaylarda burçları değil ayın hareketlerini esas alırlar. Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maâziden Kalanlar*, s. 50-51; E. G. Richards, *Mapping Time: The Calendar and Its History*, Oxford University Press, New York, 2000; Aidan Kelly, Peter Dresser & Linda M Ross, *Religious Holidays and Calendars: An Encyclopaedic Handbook*, Omnigraphics Inc., Detroit, 1993; Frank Parise, ed., *The Book of Calendars*, Gorgias Press LLC, USA, 2002.

<sup>38</sup> P. V. Kane, s. 237; A. Whitney Sanford, “Don’t Take It Badly, It’s Holi”, s. 37-39; Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 235; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 18; W. Crooke, “The Holi”, s. 55-57

<sup>39</sup> J. Gordon Melton and Constance A. Jones, “Hinduism-Festivals and Holidays”, s. 393

geçmişte bazı tartışmalar yaşanmıştır. Nitekim yüksek kesimlerde kutlamaların Nisan ayında yapıldığı da görülmüştür. Hindu ay takviminde tarım dönemlerinin net biçimde belirgin olmayışı da bu çeşitlilikte etkendir.<sup>40</sup>

Hindular arasında Holi kutlama döneminin yaklaştığına dair bir başka alemet daha vardır. Hindular Holi bayramından birkaç gün önce Amalika Ekadashi (botanik'te *Emblica officinalis*) veya Amla ağacı adını verdikleri, Kuzey Hindistan'da bolca yetişen, C vitamini açısından zengin ve birçok derde şifa olan bir bitkiye hürmet gösterisinde bulunurlar.<sup>41</sup> Aslında bu, Hinduların bitkiler, hayvanlar, canlılar ve cansızlar yani tabiattaki her şeyin bir ruh taşıdığına inanmalarından kaynaklanır. Amla ağacına hürmet gösterisi Holi'nin başlangıcının habercisi sayılır.<sup>42</sup> 2005 yılında bizim de gözlemleme ve katılma imkânı bulduğumuz Holi bayramı, 25 Mart'ta büyük şenliklerle kutlanmıştır. Son kutlamalar 2014 yılında 17 Mart tarihinde gerçekleştirilmiştir. Önümüzdeki yıllarda ise kutlamalar şu tarihlerde yapılacaktır: 6 Mart 2015, 23 Mart 2016, 13 Mart 2017, 2 Mart 2018, 21 Mart 2019, 10 Mart 2020. Kutlamalar büyük ölçüde Mart ayına tekabül etmektedir ve günlerdeki değişim ay takviminden<sup>43</sup> kaynaklanmaktadır.

#### IV- Mitolojik Kökeni

Holi, uzun bir geçmişe sahip olan antik bir bayramdır. <sup>44</sup> Uzun tarihsel süreçte Holi'nin ortaya çıkışına yönelik değişik efsaneler ve mitolojik anlatımlar ortaya çıkmıştır. Bu efsaneler ve anlatımlar, Holi kutlamaları esnasındaki

<sup>40</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Arthur Anthony Macdonell & Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, John Murray Pub., London, 1912, I/259-260, 421; II/157, 466; W. Crooke, "The Holi", s. 56.

<sup>41</sup> Bitkilerin önemini Hindu kutsal metinlerinde görmek mümkündür. Zira, Rig-veda'daki bir ilahi (IV.2.6) bitkilere hasredilmiştir. Bu hususta bkz., Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 278.

<sup>42</sup> Karen Bellenir, *Religious Holidays and Calendars*, s. 183; Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 318

<sup>43</sup> Yahudiler de bayramların tarihlerinin belirlenmesinde ay takvimi kullanırlar. Ay takvimi, güneş takviminden on bir gün eksik olmasından ötürü, ikisi arasındaki farklılığı gidermek için dini takvime on dokuz yılda toplam yedi kez birer ay ekleme yaparlar. Ay takvimini güneş takvimine uyarlanmak suretiyle bayramların tarihlerini aynı döneme denk düşürürler. Ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakınız: Nathan Bushwick, *Understanding the Jewish Calendar*, Moznaim, New York/Jerusalem, 1989; Samuel Poznanski, "Calendar (Jewish)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 3, ss. 117-124; Francis Henry Woods, "Calendar (Hebrew)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 3, ss. 108-109; Arthur Spier, *The Comprehensive Hebrew Calendar: Twentieth to the Twenty-Second Century 5660-5860/1900-2100*, Feldheim Publishers, Jerusalem/New York, 1986; Sacha Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE to 10th Century CE*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

<sup>44</sup> Constance A. Jones, "Holi", s. 401

uygulama ve ritüellere kaynaklık etmesi açısından önem arz etmektedir. Hatta bazı efsanelerin, kutlama esnasındaki gayri meşru uygulamaları meşru bir zemine hamletme çabalarının ürünü olduğu da söylenebilir. Şimdi bunlardan bazıları üzerinde durmak istiyoruz.

Holi'nin mitolojik kökenine dair değişik anlatılar dikkat çekmektedir. Holi festivalinin kaynağı olduğu düşünülen Puranalardaki efsanelerden ilkinde göre, yeryüzünde hâkimiyetini kuran ve Brahma'nın lütfuyla ölümsüzlük kazanan şeytanlar kralı Hiranyakashipu<sup>45</sup>, hem tanrı Vişnu'nun düşmanı kesilmiş hem de kibirlenerek saldırganlığa ve zulme başlamıştır. Hatta o, kendisini Tanrı yerine koyarak diğer yüce varlıklara değil sadece kendisine ibadet edilmesini istemiştir. Bu zalim kralın oğlu Prahlad<sup>46</sup> ise, başta Vişnu olmak üzere kendisini iyicil yüce varlıkların yoluna adamıştır. Hiranyakashipu oğlunu Vişnu ve diğer semavi varlıklara inanmaktan vazgeçirmek isterken, Prahlad babasına karşı gelir ve onun zulmünü yok etmek ister. Kral, oğlunu birkaç kez uyarmasına hatta ölümle tehdit etmesine rağmen onu yolundan geri çevirememiştir. Bunun üzerine Hiranyakashipu, kendi kız kardeşi Putana veya yaygın bilinen adıyla Holika'dan<sup>47</sup> Prahlad'ı kucacağına almasını ve ateşin içine girerek tam ortasına oturmasını ister. Kral, Holika'nın ateşe dayanıklı olduğunu ve oğlunun bu esnada yanıp yok olacağını zannetmiştir. Ancak Krişna büyük bir cesaretle ateşin içerisine yürüyerek Prahlad'ı kurtarmış, ateş Prahlad'a hiçbir zarar vermemiş ve kralın kardeşi Holika ise kızgın ateşte yanarak kül olmuştur.<sup>48</sup> İşte yakılan ateşler bunun anısnadır. Ateşin üzerinden atlanır, etrafında dönülür. İnanan ve tanrıya yürekten bağlı insanlara ateş zarar vermezken zalimler küle döner, yok olur.<sup>49</sup> Kutlamalarda kötülüğü temsil eden varlık Holika'nın

<sup>45</sup> *Padma Purana*, XX; *Bhagavata Purana (Srimad-Bhagavatam)*, VII; Vettam Mani, *Puranic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975, s. 314.

<sup>46</sup> Vettam Mani, *Puranic Encyclopaedia*, s. 595

<sup>47</sup> Kutsal metinlerde anlatıldığına göre, kötü niyetli ve büyücü varlık Holika veya diğer adıyla Putana, insanları huzursuz ederek toplumda kargaşa yaratan kötücül varlıklardandır. *Mahabharata*, Adi Parva, XVIII; Vana Parva, XXIII; *Harivamsa*, II.6; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 18; Karen Bellenir, *Religious Holidays and Calendars*, s. 184

<sup>48</sup> *Visnupuranam*, I. 17-19; XII.1; XX.1; *Bhagavata Purana*, IV, VII; *Vamana Purana*, VII-VIII; *Narada Purana*, I-V; Crooke'a göre Holi'nin kaynağı olarak sunulan bu efsanede anlatıldığı gibi Holika, Vişnu inananı Prahlad ile birlikte ateşe girmemiş, bilakis onun kendisi Vişnu tarafından sıcak demirlerle yakılarak öldürülmüştür. Böylelikle efsane Vişnu ile ilişkilendirilmek istenmiştir. W. Crooke, "The Holi", s. 78

<sup>49</sup> Hikâye bir yönüyle İslam geleneğinde aktarıldığı üzere İbrahim (a.s.)'in Nemrut tarafından ateşe atılmasını ve ateşin İbrahim'i yakmayışını akla getirmektedir. Bkz., *Enbiya*, 21/68-70; *Ankebut*, 29/24. Benzer bir hikâyeye Yahudi kaynaklarında da rastlanır. Anlatıya göre, Nabukadnessar kendisini ilah kabul etmeyen ve kendisine tapmayan gençleri kızgın fırınlara attırıştır, onları fırına götüren kişiler yanıp kül olurken gençlere ateş hiçbir zarar vermemiştir. *Daniel*, 3:1-27.

tasvirleri, resimleri ve heykelleri de yakılır. Kutlama esnasında kötülüğü yeren ve iyiliği yücelten şarkılar söylenir.<sup>50</sup>

Bir başka efsane, çocuklara zarar veren Dundi (Dhundhi/Dhundhu) adındaki dişi şeytan veya kötü varlık ile alakalıdır. Dundi, Tanrı Şiva'dan aldığı lütf sayesinde ölümsüzlüğü elde etmiştir. Ancak Şiva, onun ölümsüzlüğünü bir istisnaya bağlamıştır. Buna göre çocukların çılgınca eğlenceleri ve bağırıp çağırmaları neticesinde o yok olacaktır. Bir zamanlar bölgeyi idare eden kişi bu cadıdan huzursuz olmuştur. Bundan nasıl kurtulacağına dair bilgelere ve din adamlarına danışınca onlar da *phalguna* ayının dolunayında büyük bir şenlik ateşi hazırlamasını ve bütün ahaliyi toplayarak ateşin törenle yakılmasını, herkesin alkış çırpmasını, ateşin etrafında dönmesini, gürültülü biçimde şarkılar söylemelerini, kahkaha atmalarını tavsiye etmişlerdir. Bu olayın anısına Holi gününde çocuklar ve gençler bağırarak, birbir çeşit eğlence ve şakalarla kötü varlığı def ederler.<sup>51</sup>

Bir diğer efsane ise, Şiva'nın resimlerde görüleceği üzere alınının ortasındaki üçüncü gözüyle ilişkilidir. Anlatıya göre karısı Uma/Parvati Şiva'ya arkadan gizlice yaklaşarak elleriyle onun gözlerini kapatmıştır. Böylelikle onun dünyayı aydınlatan gözleri kapandığı için dünya karanlığa bürünmüştür. Dünyayı aydınlatmak için Şiva alınının ortasında üçüncü bir göz açmıştır. Bu sayede dünyayı karanlıktan kurtararak yeniden aydınlatmıştır. İşte Holi, Şiva'nın üçüncü gözünü açışı anısına kutlanan neşeli bir bayramdır.<sup>52</sup> Aynı hikâyenin farklı bir versiyonuna göre, şeytani varlık Tarakasura semavi varlıkları huzursuz etmeye başlamıştır. Semavi varlıklar Şiva'yı harekete geçirerek onu ortadan kaldırmasını düşünmüşlerdir. Bu amaçla aşk tanrısı Kamadeva'dan Şiva'yı baştan çıkarmasını ve kendi yanlarına çekmesini istemişlerdir. O sırada eşi Parvati ile inzivada olan Şiva, Kamadeva'nın ayartmalarının kurbanı olmuştur. Ancak akli başına geldiğinde yaptığından pişmanlık duyarak öfkeyle üçüncü gözünden gazap ateşleri fıskırtarak Kamadeva'yı yakmıştır. Bu yüzden o günün anısına ateşler yakılmakta ve Kamadeva'nın temsilleri ateşe atılmaktadır.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Kutlama yeni bir başlangıçtır, yani ilk baştaki mitolojik yenilenme olayının tekrarıdır. Canlandırılan temsiller ilk yapıyı korumaya gayret ederler. Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236; A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 49-50; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 18-19; Constance A. Jones, "Holi", s. 400; Karen Bellenir, *Religious Holidays and Calendars*, s. 184; Mircea Eliade, *Dinler Taribine Giriş*, s. 316

<sup>51</sup> *Mahabharata*, Anusasana Parva, CXV.66; Vana Parva, IV.201; Constance A. Jones, "Holi", s. 401

<sup>52</sup> *Ramayana*, Bala Kanda, XXIII; Constance A. Jones, "Holi", s. 401

<sup>53</sup> *Mahabharata*, Karna Parva, XXXIII. Anlatıları Hindu kültürü ile ilişkilendirmek isteyen Crooke'a göre, hikâyenin amacı ateş törenini Şiva kültü ile ilişkilendirmektir. W. Crooke, "The Holi", s. 78

Holi'nin kökenine dair halk arasında yaygın olan bir başka anlatım da şöyledir: Bir zamanlar yaşlı bir kadının torunu, Holika adında dişi bir şeytana kurban verilir. İnsanlar bu kötü varlıktan kurtulmaya dönük bazı arayışlara girmiştir. Bu esnada bir sadhu, küfürlü, iğrenç, tacizkar ve pis sözlerin Holika'yı kontrol ve itaat altına alabileceğini önerir. Yaşlı kadın çocukları toplayarak pis sözlerle Holika'yı taciz etmelerini ister. Bunun üzerine şeytan ölerek yere düşer. Çocuklar da onun cesedini büyük bir ateşle yakarak şenlik yaparlar.<sup>54</sup> Bu anlatım da Holi kutlamalarında kötü/kaba söz, şiddet ve taciz dolu uygulamaların kaynağı olarak dikkat çekmektedir.

Holi kutlamalarının ayrılmaz bir parçasını oluşturan insanların birbirlerine renkli tozlar ve su atmalarının kaynağı da efsanevidir. Anlatıya göre, maymun tanrı Hanuman bir gün güneşi yutup içine çekmiştir.<sup>55</sup> İnsanlar da bundan böyle karanlıkta yaşayacakları için üzülüşlerdir. Bu esnada diğer tanrılar insanlara birbirlerine değişik renklerde tozlar sürmelerini ve yaptıkları işin neticesinde seslice gülmelerini tavsiye etmiştir. İnsanlar birbirlerine tozlar sürmüşler ve atmışlardır. Bunun çok neşeli ve eğlenceli olduğunu gören Hanuman kendisini tutamaz ve kahkaha atmaya başlar. Bu esnada onun içine hapsolan güneş de kaçmayı başarır ve dünya sonsuz karanlıktan kurtulur.<sup>56</sup>

Bayramda insanların değişik renklerdeki tozları birbirlerine atmasıyla ilgili bir başka anlatı daha vardır. Buna göre, Hindistan topraklarında hüküm süren Babürlülerin haşmetli sultanı Ekber, kastlar, ırklar ve ten görüntüsü açısından değişik kategorilere bölünmüş toplumun renkli oyunlar sayesinde eşit bir konuma ulaşacağını düşünmüştür. Bu yüzden farklılıkların giderilmesi için kutlamalar esnasında farklı kast ve ırka mensup ve değişik renkteki insanların birbirlerine rengârenk tozları atmasını emretmiştir.<sup>57</sup> Böylelikle toplumu ayırıştırıcı unsurlar birkaç gün de olsa ortadan kalkmıştır.

Bir başka kabule göre, verimli topraklara sahip Hindistan'da Holi kutlamalarının kökeni tarım kültürüne dayanır. İnsanların birbirlerine renkli sular ve tozlar atması Krişna'nın kardeşi Balarama, sevgili eşi Radha ve arkadaşları ile oynadıkları oyunları anımsatır.<sup>58</sup> Birçok Hindu, Krişna'nın kardeşi Balarama'nın<sup>59</sup> Mahabharata destanında anlatılan gücü, cesareti ve

<sup>54</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19

<sup>55</sup> Bu durum "bayramın başlangıcı güneş tutulmasına mı dayanıyor?" sorusunu akla getirmektedir.

<sup>56</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236

<sup>57</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236

<sup>58</sup> Holi ritüelleri yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bir bakıma geçmişte tanrıların yaşamış olduğu olayı canlandırmaktan ibarettir. A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 40

<sup>59</sup> Balarama hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Lavanya Vemsani, *Hindu and Jain Mythology of Balarama: Continuity and Change in an Early Indian Cult*, Edwin Mellen Press, New York, 2006.



kahramanlığından haberdar olsa da Hindu dini merkezlerinden Mathura/Vrindavan yakınlarında (özellikle Braj veya Baldeo köylerinde) yaşayanlar dışında çok az kimse Holi'nin neden Balarama için özel bir festival olduğunun farkındadır. Bölge halkı için Balarama'nın Holi festivalindeki önemini anlatan ve birbiriyle ilişkili iki hikâye önemlidir. İlki, Balarama uzun bir ayrılıktan sonra bir Holi döneminde Braj'a dönmüştür. İkincisi ise, Balarama bu dönüşü esnasında Yamuna nehrinin yatağını değiştirmiştir.<sup>60</sup>

*Bhagavata-Purana*'da zikredilen ilk hikâyeye göre, Krişna, büyük kardeşi Balarama ile birlikte şeytan Kamsa'yı yok etmek için Braj'dan Mathura'ya gideceği gece kızlarla dans eğlencesi yapar. Krişna, 16.000 farklı bedene bürünür ve bütün kızları (gopis) sahiplenir. Balarama ise, bu eğlenceye davet edilmez ve o bir kayanın arkasına gizlenerek eğlenceyi izler. Ertesi gün her ikisi kötü varlıkla savaşmak için yola çıkarlar.<sup>61</sup> Krişna sevenlerine bir hafta içerisinde dönecekleri hususunda söz verir. Ancak Krişna dönmeyip halkı üzüntüye boğarken Balarama uzun bir aradan sonra da olsa bir Holi döneminde geri dönerek Braj halkına vermiş olduğu sözü yerine getirir. Balarama Braj'a dönüşünde kızlarla dans eder ve eğlenir. İki bahar ayı olan *chaitra* ve *vaisakha* (Mart-Nisan ve Nisan-Mayıs) boyunca bu eğlenceyi sürdürür. Kızlar öylesine hoştur ki, iki ay ona uzun bir gece gibi gelir.<sup>62</sup>

Birincisiyle ilişkili ikinci hikâyede ise, bölge halkı Krişna ve Balarama'nın yokluğunda büyük kıtlıklarla baş etmek zorunda kalmıştır. Balarama halkının arasına geri döndükten sonra kuraklığın hâkim olduğu bir dönemde çiftçilik için hayati önem taşıyan Yamuna nehrinin yatağını değiştirmiştir. Nehrin akıntısını Braj'a yakın bir bölgeye yönlendirerek bölgedeki kuraklığa çare bulmuş, çölleşen toprağa can vermiş, tarımı geliştirmiş, verimliliği arttırmıştır. Bu mucizevi güç, Balarama'nın Braj'da tarım ve bereketin sembolü olmasını sağlamıştır. Bu husus, Baldeo'daki bütün ritüellerde vurgulanır. Aynı hikâyenin bir başka versiyonunda ve yukarıdaki hikâyenin devamı mahiyetindeki anlatıda ise, kızlarla dans etmeye son veren Balarama ve arkadaşları suda oyun oynamak ve yüzmek isterler. Balarama, arkadaşlarıyla oynamak için Yamuna'dan kendilerine yakın akmasını ister. Ancak nehir buna yanaşmaz. Balarama bu karşı çıkışı, kendisini küçümseme, hürmetsizlik, itaatsizlik ve kibir olarak görür.

<sup>60</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 42

<sup>61</sup> Sri Lanka'daki Budistler, Budda'nın aydınlanmaya ulaşmasını engellemeye çalışan kötü varlık Mara'yı def etmesinin anısına bahar aylarında bir bayram kutlamaktadırlar. Geri plandaki efsane göz önüne alındığında bu bayramın Holi ile ilişkisi olduğu söylenebilir. Hendrik Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi, 1989, s. 100-101; W. Crooke, "The Holi", s. 56, 77; Guy R. Welbon, ed., *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Manohar, Delhi, 1982.

<sup>62</sup> *Bhagavata Purana*, X. 33; X.65. Hikayenin anlatımı için bkz., A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 42-43

Bunun üzerine elindeki sabanı yere atarak Yamunayı ayağının kenarından akıtmaya başlar. Onun gücüne karşı konulamayacağını anlayan Yamuna saygı, hürmet ve itaatini ifade ederek kendisini salıvermesini ister. Balarama da nehri serbest bırakır, ancak ona, sevenlerine yakın akmasını emreder. Bu olay onun gücünü göstermesi açısından önemlidir. Neticede Balarama, bölge halkı için tarımın idarecisi ve bereketin sembolü olmuştur.<sup>63</sup> Bu iki hikâye Holi uygulamalarının zirai faaliyetle ilişkisini göstermektedir. Ayrıca kutlamalar esnasındaki abartılı eğlencelerin ve sulu şakaların da dayanağından birisini teşkil etmektedir.

### V- Kutlamaların Merkezi: Ateş Ritüeli

Hindu toplumunu dikkate aldığımızda en dikkat çekici uygulamaların başında ateş ritüeli gelmektedir. Brahminlerce icra edilen ateş ritüeli dini yaşantının önemli bir boyutunu teşkil eder. Tapınaklarda ve Ganj gibi kutsal nehirlerin kıyısındaki günlük ateş ritüellerinin (puja) yanı sıra yıllık kutlamalar esnasında da icra edilen ve büyük önem atfedilen ateş ritüelleri de vardır. En dikkat çeken yıllık ateş törenlerinin başında ise, Holi döneminde yakılan ateş gelmektedir ve Holi ateşi gerçek ve canlı bir ritüeldir.<sup>64</sup> Bu ritüel, festivalin merkezini oluşturur ve olmazsa olmaz bir uygulamadır. Ateş ritüelinin uygulanışı ve kullanılan eşyalarla ilgili olarak bölgesel farklılıklar göze çarpmaktadır.

Dolunay günündeki festival gecesine hazırlık için büyük bir şenlik ateşi kurulur. Ateş yakılmadan evvel su ve tahılların takdim edildiği bir seremoni gerçekleştirilir. Sonra ateş tutuşturulur, gece boyunca holika temsilleri<sup>65</sup> ateşe atılır, davullar çalınır, ateşin etrafında dans edilir.<sup>66</sup> Holi ateşini tutuşturmak ailenin reisinin veya kabilenin önde gelen kişinin görevidir. Bazen de bir brahminin uygulamaya nezaret ettiği, onu yönettiği ve duaları okuduğu da

<sup>63</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 44-45

<sup>64</sup> Doğu kültüründe ateşin birçok işlevinin olduğu görülmektedir. Nitekim bolluk ve bereketin ortaya çıkmasını sağlayan temel unsurlardan birisi ateştir. Yakılan ateş havada biriken mikropları kırarak havayı temizler ve hastalık saçan tüm unsurları yok eder. Ateş hem arındırıcı hem de kötü güçleri def edici bir işlev görür. Hindularda ateş, ölüm töreni esnasında hayati öneme sahiptir. Ateş sayesinde cesedi kötü amaçlar için kullanabilecek varlıklar yok edilir. Ceset böylece güven içerisinde arınmaya ulaşmış azizler diyarına (pitri) gider. Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar*, s. 202-211; W. Crooke, "The Holi", s. 79; Sadhu Mukundcharandas, *Hindu Festivals: Origin, Sentiments and Rituals*, Amdavad, Swaminarayan Aksharpath, India, 2005.

<sup>65</sup> Kötü temsillerin ateşte yakılmasına değişik kültürlerde rastlanılabilir. Almanya'nın Moravia kasabasında Mayıs ayındaki bahar şenliğinde Karnaval kuklası törenlerle yakılır. James G. Frazer, *The Dying God*, (The Golden Bough, Part III), Macmillan, London, 1911, s. 220; Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 311

<sup>66</sup> Karen Bellenir, *Religious Holidays and Calendars*, s. 183

görülür.<sup>67</sup> Ancak Dekkan bölgesinde, Holi ateşini ilk olarak alt sınıf hizmetçilerin oluşturduğu Mahar kastına<sup>68</sup> mensup birisi yakar, sonra da diğer üst kastların ateşleri ilk ateşten alınarak tutuşturulur. Ancak Mahar halkından ateşi almak riskli bir iştir. Onlar etrafı gözetleyerek ateşi korurlar ve ateşe gizlice yaklaşanlara ateş topları atarlar.<sup>69</sup>

Ateş ritüeli esnasında, ateş kişinin sağında kalacak biçimde saat yönünde dönülür. Batı Hindistan'da yaşayan Ramoshi kabilesinin<sup>70</sup> reisi elindeki bir testiden ateşe sular serpererek ateşin etrafında beş defa döner. Maharashtra'nın doğu kesimlerinde ve civardaki eyaletlerde yaşayan Kunbi/Kanbi halkı, ateşin etrafında oturur ve ona çeşitli yiyecekler sunarlar. Bengal'de ise ritüelden sorumlu olan Brahmin ateşin etrafında yedi tur atar.<sup>71</sup>

Kuzey Hindistan'da genellikle kurutulmuş inek tezeği, çalı ve odun parçalarının bir araya getirilmesiyle yakılan<sup>72</sup> ritüel ateşinin etrafında insanlar dönmektedir. Yeni kıyafetler giyerek kutsal ateşe çiçekler, tütsüler, yiyecekler ve betel cevizi (tambul) yaprağı sunmak ve saygılı biçimde ateşin etrafında dönmek ateş ritüelinin bir parçasıdır.<sup>73</sup> Hatta daha cesur olanlar kızgın közün üzerinde yürürler. Ritüel ateşinde kullanılan odunlar ya köy sakinlerinden ya da köylülerin imece şeklinde dağdan odun toplamasıyla tedarik edilir.<sup>74</sup> Himalayaların alt kesimlerinde ise tezek ve odun parçaları yerine ormandan kesilen devasa bir ağaç kütüğü ve büyük odun parçaları kullanılır. Ağacın dalları budanır, köyün

---

<sup>67</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 62

<sup>68</sup> Yoğun olarak Maharashtra eyaletinde yaşayan ve eyalet nüfusunun yaklaşık olarak %10'unu oluşturan Mahar topluluğu kast dışı kabul edilen "dokunulmazlar" (dalit) sınıfına dâhildir. Bu topluluk mensupları, Hindu toplumu içerisinde alt statüye sahip olmalarından ötürü Hinduizm dışındaki dinlere yönelmektedirler. Fred W. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, New York, 2006, s. 213; Eleanor Zelliott, "Religion and Legitimation in the Mahar Movement", *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Ed., Bardwell L. Smith, Brill, Leiden, 1978, s. 88-105

<sup>69</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 62

<sup>70</sup> Çoğunlukla Maharashtra, Madhya Pradeş ve Karnataka eyaletinde yaşayan bu halk, ksatriya kastına mensuptur ve cesurluklarıyla dikkat çekerler. Ayrıntılı bilgi için bkz., Reginald E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi, 1990; B. V. Bhanu, "Ramoshi", *People of India: Maharashtra*, Ed., K. S. Singh, Anthropological Survey of India, Mumbai, 2004, s. 1768-1772

<sup>71</sup> Holi ateş ritüeli, Vedaların ateş tanrısı Agni ile ilişkilendirilmez. Çünkü ateş kültürünün Vedik dönemden sonra geliştiği ifade edilmektedir. W. Crooke, "The Holi", s. 63

<sup>72</sup> P. V. Kane, s. 237

<sup>73</sup> Onkar P. Dwivedi, "Hinduism", s. 173

<sup>74</sup> Ritüelde yanacak olan odunu yığan kimse ihtiyaç duyduğu kadar odun alabilir. Maharashtra eyaletinin doğusundaki Chandrapur bölgesinde ise ritüel ateşinde kullanılacak tezeklerin ve odunların çalınmasında bir mahsur görülmez. Hatta bu çalma işleminin Pune bölgesinde zorunlu bir yükümlülük kabul edilir. W. Crooke, "The Holi", s. 57

gençlerinden birisinin kıyafeti şans getirmesi için ağaca asılır. Ritüel ateşi bu dev ağacın etrafında tutuşturulur. İnsanlar kaşını ve deri hastalıklarından beri olmak için bu yanmış ağacın küllerinin üzerinden atlarlar. Ateş yanarken bazı yarışmaların yapılması dikkat çekicidir.<sup>75</sup> Her bir köyün gençleri diğer köyde yanan ağacın üzerindeki elbiseyi alıp kaçmaya çalışır. Ateşi yakanlar da bu uğurlu elbiseyi korumakla mükelleftir. Elbiseyi almayı başaran kişinin kendisine ve sülalesine şans getireceğine inanılır. Elbiseyi kaybeden köy veya sülalenin ise, benzer bir galibiyet almadan bir daha ritüel ağacını yakma hakkı yoktur.<sup>76</sup>

Madhya Pradeş eyaletindeki Jabalpur'un bazı kesimlerinde Holi festivalinden bir ay önce bazı hazırlıkların yapıldığı görülmektedir. Kötü güçleri def ettiğine ve büyüsel etkileri ortadan kaldırdığına inanılan Hint yağı bitkisinin bir parçası yere konulur, etrafına da ateş ritüelinde yakılacak malzemeler istif edilir.<sup>77</sup> Maharaştra eyaletindeki Chandrapur'da Holi ateşinin ortasına, tepesinde bir Hindistan cevizi olan bir sırtık dikilir.<sup>78</sup> Hindistan cevizi düşeceği an insanlar onu tutarlar ve yerler. Hindistan cevizi insan kafasına benzetilir ve bir tür kurban işlevi görür. Kutlama esnasında bedenlerine de kutsal ateşin külünü sürerler.<sup>79</sup>

Mevsimsel kutlamaların çoğu törensel kurban uygulamalarını ihtiva eder. Korku, suç, adanmışlık, şükür ve biat/bağlanma gibi sayısız insani duyguyu ifade ettiği için takdimeler veya kurbanlar sunulur.<sup>80</sup> Bazen sunum kabul edilen bazı şeylerin ateşe atıldığı görülür. Yakın zamanlarda (2000) eyalet yapılan Chhattisgarh'daki Raigarh bölgesinde, Holi uygulamaları çerçevesinde, köyün veya kabilenin ileri geleni bir tavuk, yedi yumurta, yirmi bir deniz salyonguzu kabuğu ve bir miktar pirinci ateşin yakılacağı yere getirir. Bunlar bir ayak girecek şekilde kazılmış olan çukura gömülür, üzeri kapatılır ve tam üzerine de bir parça

<sup>75</sup> Kışın gidişi ve baharın gelişi, iki mevsimin temsilcilerinin mücadelesinde ve yarışmasında gözlemlenir. İsveç'te bahar ayında kışı temsil eden grup kürkleri ve kalın giysileri giyip kar ve buz atarken, baharı temsil edenler ise kısa kollu veya çıplaktır ve çiçeklerle süslenmişlerdir. Son aşamada bahar grubu galip gelir. Bu kutlamaların mitolojik ilk örneği Babil'de Tiamat ile Marduk, Mısır'da Osiris ile Set ve Fenikelilerde Alein ile Mot arasındaki mücadeledir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 313-314; James G. Frazer, *The Dying God*, (The Golden Bough, Part III), Macmillan, London, 1911, s. 246.

<sup>76</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 58

<sup>77</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 60

<sup>78</sup> Avrupa'nın değişik yerlerindeki bahar şenliklerinde mayıs ağacı veya direğinin tepesine yumurta pasta vs. konulur. Gençler bu ağaca tırmanmaya teşvik edilir. Bazı bölgelerde at yarışı da yapılır. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 308, James G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of the Kings*, (The Golden Bough, Vol. II), Macmillan, London, 1911, Vol.II, s. 66.

<sup>79</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 60

<sup>80</sup> James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 120

Hint yağı bitkisi konulur.<sup>81</sup> Chennai (Madras) civarındaki Nellore bölgesinde her köyde ateş yakılır, köylüler ateşe çörek sunarlar. Dekkan'daki Ramoshi kabilesinin evlerinin önünde, tam ortasında şeker kamışı, madeni bir para, beş adet kuru Hindistan cevizi çekirdeği bulunan kurutulmuş inek tezeği yığınları tutuşturur.<sup>82</sup>

Uttar Pradeş'deki Phalen'de bir köy rahibi, Holi'den sekiz gün önce köyün su deposunun yakınındaki toprak kulübede ibadet eder ve perhiz yaparak sadece sütle beslenir. Üzerinden atlamak için tezeklerden oluşan bir şenlik ateşi kurulur. Ateşe kazık çakılmadan evvel kadınlar etrafında yürür ve ip yumaklarını sararlar. Erkeklerden bazıları uzun beyaz giysiler içerisinde, yerli bitkilerin etkisiyle sarhoş halde ve yüzlerini kırmızıya boyayarak köy meydanında otururlar. Ateşin etrafında dönme ve yürüme seremonisinin zamanını çoğunlukla gök cisimlerinin hareketlerinden anlayan birisi belirler. Bununla birlikte köy rahibi kulübesinden çıkar ve ateş tutuşturulur, gençler kısa sopalarla ateşin etrafında dönmeye ve dans etmeye başlarlar. Köy rahibi ateşin üzerinden atlarken, köylüler ateşten uzak tutulur. Sonra rahip, yaşlı bir kadın eşliğinde su deposuna gider, suya girer ve sadece beline bir bez dolayarak çıkar. Yaşlı kadın dönüşünde elinde su dolu bir kapla ona öncülük eder. Elindeki kaptan ateşin kenarına sular serper. Köy rahibi, dizine kadar gömülü biçimde tezelerin içerisinde yürür. Bu esnada onun halefleriyle konuştuğu ve onlara *mantralar* okuduğu ifade edilir.<sup>83</sup> Onun bu denli cesaretinin arkasında aldığı yerli ilaçların olduğu yorumu yapılmaktadır.<sup>84</sup>

Holi ateş ritüeli esnasında en dikkat çekici uygulamaların başında, bir çukur içerisinde yanmakta olan ateşin üzerinden sıçramak ve kızgın korların üzerinden yürümek gelir. Maharaştra'nın kuzeybatısında yer alan Kandeş/Khandesh bölgesindeki Bhil kabilesi üyeleri, Holi'de, 10-15 metre uzunluğunda ve yarım metre derinliğinde bir çukur kazar, onu kömürle doldururlar. Rahip, bir dua mırıldanır, kömürü tutuşturur, kılıcı altı kez ateşin üzerinde sallar ve Bhil halkından birisini ateşin üzerinde yürümeye davet eder. Köyün delikanlıları ellerindeki sopaları sallayarak ateşin yakınından koşma, dans etme gayretindedir. Gençler bu uygulamayı izleyenlerin de teşviki ve hırslandırmasıyla bir yarış içerisinde gerçekleştirirler.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Mumbai (Bombay) civarında kabile hayatını sürdüren insanlardan bazıları bir parça ekmek, biraz pirinç ve bir horozu ateşe kurban ederler. W. Crooke, "The Holi", s. 61-62

<sup>82</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 61

<sup>83</sup> Genellikle Rig-veda'dan bazı bölümler (IV.4.1-15; X.87.1-25) okunur.

<sup>84</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 64-65

<sup>85</sup> Ateşin etrafında dönme ve korların üzerinde yürüme, Hint coğrafyasında sadece Hindulara özgü bir uygulama değildir. Ateş üzerinde yürüme uygulamalarının Uttar Pradeş eyaletinde yer alan Awadh'da Müslümanlar tarafından gerçekleştirildiği ifade edilir. Gujarat'taki Müslüman

Mathura civarında, din adamı Brahminler ve yörenin sakinleri altı hafta boyunca Holi'ye dair bütün kutlamaları uygularlar. Esas kutlamalar tam dolunay günü öğleden sonra başlar. O ana kadarki bütün şarkılar, eğlenceler, kutlamalar bir hazırlık sürecidir. Dolunayın olduğu gün öğle sonunda bölge sakinleri meydana toplanır ve yakılan şenlik ateşinin etrafında tur atarlar. Aynı zamanda köyün değişik yerlerinde yakılan şenlik ateşleri de ziyaret ederek, eğlenceye iştirak ederler.<sup>86</sup>Dolunay akşamında geç saatlerde Holika şenlik ateşi yakılır. Holika ateşi Puranalarda anlatıldığı üzere genç bir Vişnu inananı olan Prahlad'ın Vişnu'ya hürmetinin ve saygısının anısına yakılır.<sup>87</sup> Holika şenlik ateşi Prahlad'ın sağlam ve kararlı inancını anımsatmak ve yeniden canlandırmak için yakılmaktadır. Ateşin yakılacağı alana odunların tam ortasına Prahlad'ın bir heykeli yerleştirilir.<sup>88</sup> Ateşin yakılmasından bir süre sonra katılımcılar arasından cesur bir genç ateşin içine atlayarak onu yanmaktan kurtarır. Etraftakiler de bu cesurca davranışından ötürü gence övgüler yağdırır ve onu kutlarlar. Böylelikle geçmişte yaşanan bir hatıra temsili olarak yeniden canlandırılmış olur.<sup>89</sup>

Şenlik süresince bütün insanlar özellikle de kadınlar yanan ateşi ziyaret ederek ateşe çubuklar, yapraklar, tezekler, pirinç, buğday ve saf tereyağı sunarlar. Sunumlar arasında tarımsal verimliliği arttırmak için kullanılan geleneksel gübreler de vardır. Dolayısıyla bütün takdimeler zirai süreklilik, bolluk ve bereket için sembolik ve pratik değere sahiptir. Esas en büyük Holi ateşi sabaha

---

sihirbaz veya halk hekimlerinin de benzer özellikleri haiz olduğu belirtilir. Muharrem kutlamalarında ateşle dolu çukurun üzerinden insanların dualar okuyarak atladıkları söylenir. Hindistan'ın diğer bölgelerinde benzer uygulamalara dair birçok anlatı mevcuttur. W. Crooke, "The Holi", s. 64-67; Syed Hossain Bilgrami & C. Willmott, *Historical and Descriptive Sketch of H.H. The Nizam's Dominions*, The Times of India Steam Press, 1883, Vol. I, s. 360; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19; Ja'far Sharif & G. A. Herklot, *Islam in India*, Atlantic Pub., New Delhi, 1999, s. 136.

<sup>86</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi?", s. 49

<sup>87</sup> *Bhagavata Purana*, IV, VII; *Vamana Purana*, VII-VIII; Vettam Mani, *Puranic Encyclopaedia*, s. 595-597; Varadaraja V. Raman, *Variety in Religion And Science: Daily Reflections*, iUniverse Inc., 2005, s. 259; Cornelia Dimmitt & J.A.B. van Buitenen, Ed., *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas*, Temple University Press, Philadelphia, 1978, s. 312

<sup>88</sup> Celtic geleneklerinde çöpten veya hasırdan yapılmış insan maketinin yakıldığı bahar şenlikleri için bkz., W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1978, Vol. II, s. 315-318.

<sup>89</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi?", s. 49-50

karşı 04:30'da yakılır.<sup>90</sup> Evlerde de meydana yakılan ateşin ve yapılan sunumların benzerleri gerçekleştirilir.<sup>91</sup>

Ateş ritüeli esnasında insanların veya hayvanların ateşin üzerinden atlamasının bereket, bolluk ve verimlilik getireceği kabul edilir. Kişi ne kadar yüksek atarsa başakların o denli büyük olacağına inanılır. Bu uygulama ayrıca kadınların hamile kalmasını sağlar. Dolayısıyla ateş töreni bereket sağlayarak kişinin geleceğini de teminat altına alır. Ateş üzerinden sıçrayışla birlikte gerçekleştirilen sırıga tırmanma ise bir tür sağlık ve güç talebini ifade eder. Kişi ne kadar yükseğe tırmanabilirse o kadar sağlıklı, güçlü ve dinamik olacaktır. Ateşin üstünden atlama arındırıcıdır, kişinin geçmiş günahlarını söküp atar.<sup>92</sup> Ritüel ateşinin küllerinin insanı kötü şanstın ve kötü ruhların etkisinden koruduğuna inanılır. Orta bölgelerde küller, kem gözlerden korunmada ve akrep sokmalarının tedavisinde kullanılmaktadır. Aynı zamanda kış mevsiminden çıkarken gelişim sıkıntısı çeken iyicil güçlere ateş aracılığıyla yardım edildiği düşünülür.<sup>93</sup> Genel olarak ritüelin sonunda insanlar ateşten bir parça alarak evlerine götürürler ve bununla evlerindeki kutsal ateşi tutuştururlar. Böylelikle hem evlerin arınacağına hem de aile fertlerinin dert ve hastalıklardan uzak kalacağına inanırlar.<sup>94</sup>

Holi şenlik ateşinin dumanı gözlemlenerek gelecekle ilgili kehanette bulunulması da antik bir uygulamadır.<sup>95</sup> Gujarat bölgesinde yakılan tezekerin dumanı güneşe doğru giderse şiddetli yağmur yağacağına; duman gökyüzüne dağılmaz ve yakan kişinin etrafında yoğunlaşırsa yağmurun bir felaket getireceğine yorulur.<sup>96</sup> Kuzey Hindistan'da Holi ateşinin dumanı batıya giderse mevsimin güzel ve bereketli olacağına, doğuya giderse yağmurun ara ara

---

<sup>90</sup> 2005 yılında 24-25 Mart tarihlerinde Mathura-Vrindavan'da gerçekleştirilen törenlerde ritüellerin büyük bir hassasiyetle icra edildiğini ve eğlenceye hemen hemen bütün insanların iştirak ettiklerini müşahade ettik.

<sup>91</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19; A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 50; W. Crooke, "The Holi", s. 62.

<sup>92</sup> Eski yılın uğurlanması, tüm günah ve kötülüklerden kurtulma anlamına gelir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 337

<sup>93</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 63, 79-81; Margaret Stutley, *Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2001.

<sup>94</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19

<sup>95</sup> Bununla ilgili olarak Atharvaveda'da yolcular için yakılmış inek tezeğinin dumanında hava durumunu tahmin eden Sakadhuma adındaki görevlilerden bahsedilir. *Hymns of the Atharva-Veda*, Trans. by, Maurice Bloomfield, *Sacred Books of the East*, Vol. XLII, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1887, s. 532. Ayrıca bkz., Arthur Anthony Macdonell & Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, John Murray Pub., London, 1912, Vol. II, s. 346

<sup>96</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 76

yağacağına, güneye giderse zenginlikler ve servetin yok olacağına, kuzeye giderse yağmurun mutlaka yağacağına, dört yöne dağılırsa insanların mutsuz ve perişan olacaklarına, gökyüzüne doğru çıkarsa da bir savaş çıkacağına inanılır.<sup>97</sup> Jabalpur bölgesinde ateşin tam ortasına tepesinde bayrak olan bir sırtık yerleştirilir. Bayrağın düştüğü yöne göre bazı kehanetler de bulunur. Bayrak doğuya veya batıya düşerse şans getireceğine, güneye düşerse ölüm getireceğine inanılır. Kuzeye düşerse herhangi bir yorum yapılmaz. Şayet bayrak yanar veya havaya uçarsa şiddetli bir kıtlık ve yokluğun baş göstereceğine yorulur.<sup>98</sup> Ateşin dumanının yönüyle yağmur miktarını belirleme işlemi de geçerliliğini yitirmiştir. Bu sadece yağmur yağdırmaya yönelik bir uygulama olarak ilkel çağlardan bu yana devam etmektedir.<sup>99</sup>

Holi festivalinin birinci günü böylece son bulur. Festival ikinci gün, insanların rengârenk tozları ve suları arkadaşlarına, komşularına, akrabalarına ve yoldan geçenlere attığı geleneklerle ve değişik oyunlarla devam eder.

#### **VI- Kutlamaların Merkezi: Mathura ve Vrindavan'daki Törenler**

Holi coşkusu bütün Hindistan'a yayılmakla birlikte kutlamalar bölgeden bölgeye hatta şehirden şehre farklılık gösterebilir.<sup>100</sup> Delhi'nin yaklaşık 150 km. güneydoğusunda bulunan ve efsaneye göre Krişna'nın doğum yeri sayılan Mathura ile büyüdüğü yer kabul edilen Vrindavan<sup>101</sup> ve civarı Holi kutlamalarının merkezi konumundadır. Bu bölge insanları büyük ölçüde Hindu tanrısı Krişna'ya, onun hayat arkadaşı Radha'ya ve erkek kardeşi Balarama'ya bağlı olduklarından, bu bağlılıklarının gereği olarak Holi kutlamalarına özel bir önem atfederler. Festivale katılan kişilerin yanı sıra izleyiciler veya yoldan geçenler kendilerini kutlamaların içerisinde bulabilir. Bu bölgelerde müzikler, şarkılar ve danslarla gerçekleştirilen coşkulu, neşeli ve kalabalık geçiş törenleri icra edilir. Mathura yakınlarında, Krişna ve sevgilisi Radha'ya ev sahipliği yapan Nandgaon ve Barsana gibi yerleşim yerlerinde kutlamalar iki haftadan fazla sürer.<sup>102</sup>

Krişna'nın büyük kardeşi Balarama'nın köyü Baldeo, Holi kutlamalarının en ilgi çekici biçimde gerçekleştirildiği ziyaret yerlerinden biridir. Ülkenin ve dünyanın değişik yerlerinden insanlar bu eğlenceli kutlamalara iştirak etmek için

<sup>97</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 77; W. Crooke, *A Rural and Agricultural Glossary for the North-West Provinces and Oudh*, Vintage Books, UK, 1996, s. 125.

<sup>98</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 60

<sup>99</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 82

<sup>100</sup> Holi kutlamalarındaki farklılık ve çeşitlilik zikredilemeyecek kadar çoktur. P. V. Kane, s. 237

<sup>101</sup> Mathura ve Vrindavan, Hinduizm'de önemli dini merkezler arasında sayılmaktadır.

<sup>102</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236; A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 37



köyü ziyaret ederler. Balarama'ya koruyucu niteliği atfedilir ve köylüler de onun sahip olduğu güçten gurur duyarlar. Dolayısıyla bu köyde gerçekleştirilen kutlamalar da kıymetli ve eşsiz kabul edilir.<sup>103</sup> Balarama'nın pulluk veya sabanla Yamuna nehrinin kenarındaki tarlaları sürmesi bazı cinsel yorumlara yol açar. Holi festivalinin de başka zamanlarda uygun olmayan bir cinsel ruhsata/müsaadeye haiz olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>104</sup> Çünkü bahar mevsimi sevgi duygularının arttığı bir dönem kabul edilir.<sup>105</sup> Holi törenlerindeki tohum, saban ve şenlik ateşi aslında kutlamaların bahar mevsimi ve verimlilik adına önemini ortaya koyar. Bahar ayında tohumun bir ritüel eşliğinde toprağa atılmasıyla insanların birbirine renkli tozlar atması özü itibarıyla tarımsal ve sosyal ilişki arasında yakın bir ilişkinin olduğunu gösterir.<sup>106</sup>

Hindu takviminde *phalguna* dolunayını takip eden *chaitra* ayının ikinci gününde Baldeo'daki tapınak tıka basa dolar. Değişik yerlerden gelen ziyaretçiler Balarama ile Holi oynamanın şerefine nail olmak isterler. Kalabalık "Ey Balarama! Övgülere layıksın, Ey Balarama! Takdire layıksın, Ey Balarama! Sen yücesin"<sup>107</sup> diyerek onu selamlar ve ona saygılarını sunar. Ziyaretçilerden bir kısmı törenlere sadece iki gün, diğerleri ise bütün Holi sezonunda iştirak ederler.

Baldeo'da törenin başlayacağı an yaklaştıkça kalabalığın heyecanı üst seviyeye ulaşır. Bu esnada rahipler ve diğer tapınak idarecileri şarkılar söylerlerken katılımcılar da kutlamaya iştirak ederler. Krişna ve Balarama'nın maceraları bir oyun olarak görülür ve bu oyun aslında otoriteye, geleneksel normlara ve davranış tarzlarına karşı bir başkaldırıdır. Holi kutlamaları sayesinde ilahi oyun, gerçek bir beşeri oyuna dönüştürülür.<sup>108</sup> Böylelikle insanlar arasındaki gerilimler ve farklılıklar belli bir süre ortadan kalkar.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 40

<sup>104</sup> Eliade'ye göre, toplum hayatını ifade etmek için tarımsal olaylarla cinsel ilişki arasında bir anoloji yapılır. Tarımsal faaliyette tohumların toprağa karışıp, şekil değiştirip, filizlenip, yeni bir biçime dönüşmesi gibi orji sayesinde insanlar da bireyselliklerini yitirerek dönüşüme uğrarlar. Tıpkı cinsel ilişkideki yeniden doğuş gibi, tohum da toprağın rahmine düşer ve yeniden hayat bulur. Cinsel yaşam ile tarlanın bereketi ve verimliliği arasındaki ilişki için bkz., Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 261, 343-347

<sup>105</sup> P. V. Kane, s. 241

<sup>106</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 39; W. Crooke, "Dravidians (North India)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Vol. 5, s. 20

<sup>107</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 40

<sup>108</sup> Ritüel ile oyun arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin Holi kutlamalarına nasıl yansıdığına aşağıda değineceğiz.

<sup>109</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 41

İnsanlar Balarama'nın heykelinin ortaya çıkmasıyla Holi veya Huranga<sup>110</sup> kutlamalarına başlarlar. Tapınaktaki insanlar, bütün her yer tozla kaplanıncaya kadar birbirlerine avuç dolusu renkli toz atarlar. Daha sonra sular da atılmaya<sup>111</sup> başlayınca havada uçan tozlar insanların ellerine, yüzlerine, kıyafetlerine, duvarlara ve zemine yapışır.<sup>112</sup> Kutlamalar esnasında her tarafa atılan sarı renkli sular ve toz dikkat çeker. Sarı renkli boyalar papatyagillerden yalancı safrandan (aspir bitkisi) yapılır ve bunun cilde iyi geldiği iddia edilir.<sup>113</sup> Dansçıların arasında iki grup erkek, mango filizleri, balonlar ve Hint alt kıtasında yaygın bitki yapılarıyla süslenmiş bir sopa taşırlar. Bunlar, Holi kutlamalarının bahar verimlilik ritüeliyle ilişkisinin açık göstergesi sayılır. Mango filizleri aynı zamanda yılan veya akrebin panzehiri olmasından ötürü tıbbi bir öneme de sahiptir. Süslenmiş sopalara devrildiğinde ve üzerindeki malzemeler dağıldığında oyun sona erer.<sup>114</sup>

### VII- Geleneksel Holi Uygulama/Oyunları

Dinsel ritüelin oyunla çok yakından ilişkili olduğu ve antik dönemlerde çoğunlukla oyun oynanarak kutlandığı dile getirilmektedir. Araştırmacılar bu yüzden dinsel uygulamalar ile oyun arasında bir analogi kurar.<sup>115</sup> Bu alanda yaptığı önemli bir çalışmayla dikkatleri çeken Huizinga, oyunun biçimsel özelliklerini şöyle tasvir eder:

“Biz oyuna...gündelik yaşamın dışında kalan, aynı zamanda oyuncuyu bütünüyle ve güçlü biçimde içine çeken özgür bir eylem diyebiliriz. Oyun, hiçbir maddi çıkarla ilişkili olmayan bir eylemdir ve ondan hiçbir yarar

<sup>110</sup> Holi'den bir gün sonra gerçekleştirilen eğlenceli oyunlara Huranga adı verilmektedir.

<sup>111</sup> Birûnî İran'daki Nevruz kutlamaları esnasında insanların birbirlerine su atışlarını şöyle ifade eder: "...insanlar o gün şafakla birlikte kalkıp suya...gider...ve bahtlarının açılması, belalardan uzak kalmaları için birbirlerinin üzerlerine serperler." Ebû Reyhan El-Birûnî, *Maziden Kalanlar*, s. 201

<sup>112</sup> Holi kutlamaları esnasında kıymetli elbiselerin giyilmemesi önerilmektedir. A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 41; E. W. Hopkins, "Festivals And Fasts (Hindu)", s. 869

<sup>113</sup> Ancak, Holi döneminde birçok kimsenin cilt problemi nedeniyle hastanelere müracaat ettiği bir gerçektir. Holi kutlamaları esnasında atılan tozların cilde değişik zararlar verdiğine dair araştırmalar için bkz., C. P. Simha, vd., "Aerosol Pollution and its Impact on Regional Climate During Holi Festival Inferred From Ground-Based and Satellite Remote Sensing Observations", *Nat Hazards*, 2013, 69, s. 889-903; Sudip Kumar Ghosh, vd., "Cultural Practice and Dermatology: the "Holi" Dermatoses", *International Journal of Dermatology*, 2012, 51, s. 1385-1387; Vinay Kumar Tyagi, vd., "Effects of Multi-Metal Toxicity on the Performance of Sewage Treatment System During the Festival of Colors (Holi) in India", *Environ Monit Assess*, 2012, 184, s. 7517-7529

<sup>114</sup> A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 41

<sup>115</sup> *Homo luden* "oyun oynayan insan" anlamına gelmektedir. James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 8, 103.

elde edilemez. O, belirlenmiş kurallar çerçevesinde ve bir düzen dâhilinde zamanın ve mekânın kendine özgü sınırları içerisinde ilerler. Oyun...diğer insanlardan farklılıklarını vurgulama eğiliminde olan toplumsal grupların oluşumuna katkıda bulunur.”<sup>116</sup>

Hem oyun hem de dinsel ritüel, dramatik ve hayali niteliğe sahiptir ve her ikisi de gündelik yaşamdan farklıdır. Bu durum, Holi törenine katılan insanların ilgisini/merakını açıklayabilir. Oyun gibi ritüel de, bireye başka bir dünyanın varlığını sunar. Kutlama ve törenlere gönüllü katılma ve yeni bir dünya hayal etme bizzat eylemin amacıdır. Araştırmacılar beşeri oyun ile dinsel ritüel arasındaki yakın benzerliği ve bunların insan hayatının vazgeçilmez bir boyutunu yansıttığını ortaya koymuştur.<sup>117</sup>

Holi döneminde Kuzey Hindistan’da Haryana, Racastan, Uttar Pradeş, Pencap gibi eyaletlerde yaşayan Jat halkı arasında ikamet ettikleri yerin biraz dışında gerçekleşen ilginç ve eğlenceli bir Holi oyunu vardır. Erkekler kendilerini ağaç dalı ve yaprağından müteşekkil bir çemberle kuşatırlar. Kadınlar yüzleri geleneksel kıyafet sarı ile örtülü biçimde ellerinde uzun ve sağlam bir çomakla şiddetli biçimde çembere saldırırlar, onu aşarlar ve adamları şiddetli biçimde pataklarlar. Adamlar da darbelerden kendilerini korumaya çalışır. Sonunda, erkeklerin söyledikleri şarkılar eşliğinde yaşadıkları yere dönerler.<sup>118</sup> Barsana veya Nandgaon gibi yerlerde kadınlar erkeklere değneklerle vururlar ve erkeklerin kıyafetlerini yırtarlar. Erkekler de kendilerini darbelerden korumak için kalkan kullanırlar. Ortalık savaş alanını andırır. Ritüel kadınların bastırılmışlığı ve ezikliğini ortaya çıkaran bir uygulamadır. Bu, Holi’de rollerin tersine çevrildiğinin temel göstergelerinden birisidir.<sup>119</sup>

Himalayanın alt kesimlerinde *phalguna* ayının on birinci gününde “çaput bağlama günü” adı verilen bir uygulama vardır. Bu günde insanlar komşularını dolaşarak her evden biri beyaz diğeri de renkli olmak üzere iki bez/çaput parçası isterler. Topladıkları çaputları Şakti heykelinin de bulunduğu altara

<sup>116</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge, London, 1980, s. 13

<sup>117</sup> James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 103-104; E. O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Barnes & Noble, UK, 1961, s. 272 vd.

<sup>118</sup> Bu uygulamayı icra eden Jat’ların Kuzeyden göç eden İskit veya Hun kabilelerinin bir kolu olduğu söylenmektedir. W. Crooke, “The Holi”, s. 70. Jat halkının kökeni hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Hukam Singh Panwar, *The Jats - Their Origin, Antiquity & Migrations*, Manthan Publications, India, 1993; B.S. Nijjar, *Origins and History of Jats and Other Allied Nomadic Tribes of India*, Atlantic Pub., New Delhi, 2008; Nonica Datta, *Forming an Identity: A Social History of the Jats*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

<sup>119</sup> Geleneğe göre, Krişna Holiyi sopalarla kutlarken, Balarama Huranga’yı renkli tozlarla kutlar. Her ikisi bir çift oluşturur, yani Holi karı (patni) iken Huranga koca (pati) dir. A. Whitney Sanford, “Don’t Take It Badly, It’s Holi”, s. 51-52

getirirler. Çaputları burada sığıın ucuna bağlarlar, sığıı yere çakarlar, etrafında dönerek Krişna ve onun çoban kızları (gopis) onuruna Holi şarkıları söylerler.<sup>120</sup> Kutlamanın sonunda ise o bölgede toplanan sırıklar yakılır.<sup>121</sup>

Orta Hindistan'daki yerli Dravidyen kökenli Gondi kabilesi<sup>122</sup> Holi döneminde “şeker pancarının kırılması” adında bir oyun oynar. 4-5 metre uzunluğunda kalın bir direk dikilir<sup>123</sup>, içerisinde bir rupi (madeni para) olan şeker pancarı onun tepesine konulur. Gondi kadınları ellerinde yeşil demirhindi çubuğuyla direğin etrafında dönerek erkeklerin onu almasını engellemeye çalışırlar. Kadınların biraz dış kısmında mevzilenen erkekler birer zırh veya koruyucu edinerek kadınlardan gelebilecek sopa darbelerinden korunmaya çalışırlar. Erkekler hep birlikte hareket eder ve içlerinden birisi direğe yönelir. Kadınlar ise bu esnada ellerindeki demirhindi çubuğunu kullanarak karşılık verirler. Erkeklerden biri kalabalığın arasından sıyrılarak çubuğa tırmanmaya çalışır, şeker pancarının içindeki parayı alamazsa hızlı bir şekilde kayarak aşağı iner. Erkekler bunu beş veya altı kez büyük bir eğlence içerisinde yaparlar.<sup>124</sup> Tabi bu esnada kadınların hep birden hücumuna uğraması kaçınılmazdır. Bu esnada birçok erkek dataktan nasibini alır. Sonunda erkekler rezil ve perişan biçimde rıza göstererek kaçar ve rupileri kadınlara teslim ederler. Bu, kadınlar için bir süreliğine de olsa erkekler nezdinde korkunun ve saygının ortadan kalktığı eğlenceli bir oyundur.<sup>125</sup>

Batı Hindistan'daki Bhil halkı da Holi döneminde eğlenceli bir oyun oynar. Kadınlar ve erkekler hep birlikte toprağa bir ağaç dikerler. Kadınlar ağacın hemen yakın çevresinde dönerlerken erkekler de biraz uzak bir yerde daire oluştururlar. Erkeklerden biri kadınların arasına dalıp ağacı yerinden söküp

<sup>120</sup> Avrupa'da dalları kesilmiş ve çiçeklerle süslenmiş direkler mayıs ayında evlerin kenarlarına dikilirdi. Bunlara “mayıs ağacı” ya da “mayıs direği” denilirdi. Direğin etrafında toplu dans törenleri ve eğlenceler yapılırdı. Dolayısıyla bu, toplumun refahının, mutluluğunun iyileştirilmesi ve geliştirilmesi mitinin bir parçası olarak bir bahar kutlamasıdır. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 306

<sup>121</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 58

<sup>122</sup> Madhya Pradeş, Maharaştra, Andra Pradeş ve Çattışgar eyaletlerinde yaşayan Gondi veya Gond halkı 4,5 milyon nüfusuyla Orta Hindistan'ın en büyük kabilevi topluluğudur. Bu halkın mensupları kast dışı kabul edilirler. Ayrıntılı bilgi için bkz., B. G. Banerjee & Kiran Bhatia, *Tribal Demography of Gonds*, South Asia Books, Delhi, 1988; Indrajit Singh, *The Gondwana and the Gonds*, The Universal Pub., Lucknow, 1944.

<sup>123</sup> Hintliler bu direğin dünyanın ortasında bulunduğuna inanırlar. Ananda K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1998, s. 82

<sup>124</sup> Direğe tırmanma uygulaması, göğe yükselme olarak algılanabilir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 296

<sup>125</sup> Bu uygulama Hindistan'da kadının statüsünü göstermesi açısından önemlidir. W. Crooke, “The Holi”, s. 70-71

kaçmaya çalışır. Ancak bu esnada bütün kadınların saldırısına uğrar ve sopa darbelerine maruz kalır. Bir başkası yaklaşır ve onun da sonu aynı olur. Oyun böylece sürer gider. Bir süre sonra erkekler arasından şanslı veya sopa darbelerine dayanıklı birisinin çıkıp ağacı almasıyla oyun son bulur.<sup>126</sup>

Orta Hindistan'da çocuklar tarlaları çevreleyen çitlerin üzerine tırmanırlar, tarlalardaki ağaçlara salıncaklar kurarlar veya yassı ve yuvarlak bir tahta parçasına ip bağlayarak onu gökyüzüne atarak oyunlar oynarlar. Bütün bunlar bolluk, bereket ve verimlilikle ilişkilidir. Çocuk sırıga ne kadar tırmanabilirse, salıncakla ne kadar yükseğe ulaşabilirse ve attığı tahta ne kadar yukarı giderse bitkilerin o kadar boy süreceğine inanılır.<sup>127</sup>

Bengal Körfezi kıyısında yer alan Orissa eyaletindeki Sambalpur bölgesinde Holi dönemine denk düşen zamanda *mahalgundi* veya *gundikai* adı verilen bir festival kutlanır. Bu kutlamada, taze (fırık) nohut, mango ve yeni hasat edilmiş pirinç yenilir. Bu ürünler ailenin erkekleri tarafından yüzleri doğuya dönük oturularak yenilir. Yeni ürünler aynı zamanda ailenin ve köyün tanrılarına da sunulur. Yakın bölgedeki Dravidyen kökenli Gondi halkı da ilk ürünlerini Tanrılara sunarlar. Ayrıca arkadaşlık ve akrabalık bağlarını güçlendirmesi için dostlara ve akrabalara kavrulmuş tahıllar ikram edilir.<sup>128</sup> Bunlar Holi döneminde gerçekleştirilen uygulamalar olarak dikkat çekmektedir.

Holi törenleri esnasında öne çıkan uygulamalardan birisi de, çoğunlukla Batı ve Orta Hindistan'da yaygın olan geçiş törenidir. Racastan eyaletindeki Ajmer'de, ticaretle uğraşanlar geçiş töreni yaparlar. Şef adı verilen bir adam tahta parçasının üzerine oturur ve diğerleri onu sokakta dolaştırır. Bu esnada kadınlar ve erkekler yoldan geçirilen şef üzerine renkli su atarlar. O da kendisini korumak için bir şemsiye kullanır. Yine Racastan'daki Beavar şehrinde padişah (badshah) denilen bir başka kişi şarkılar söylenerek, dans edilerek sokaklarda dolaştırılırken, halk onu rengarenk su ve toz yağmuruna tutar.<sup>129</sup>

Orta Hindistan'da geçiş töreni çok önemlidir. Burada da şenliğin başrolünde yüzü toprak rengine boyalı, ayakları çiçeklerle kaplı, boynunda farklı nesnelere asılı kilolu bir tüccar vardır. Tüccar küçük bir maymunun üzerine oturur gibi yapar ve o hareket ederken iki yardımcısı da maymunu hareket

<sup>126</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 71

<sup>127</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 82

<sup>128</sup> Himalaya dağlarının eteklerinde yer alan Himachal Pradeş ve Jammu-Keşmir bölgelerinde yaşayan Gaddi kabilesi Holi kutlamasında kavrulmuş mısır yerler. Ayrıntılı bilgi için bkz., W. Crooke, "The Holi", s. 61-62; A. Whitney Sanford, "Don't Take It Badly, It's Holi", s. 50. V. Verma, *Gaddis of Dhauladhar: A Transhumant Tribe of the Himalayas*, Indus Publishing Company, New Delhi, 1996; H. A. Rose, *Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, (I-III)*, Asian Educational Services, New Delhi, 1990, vol. II, s. 271.

<sup>129</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 72

ettirir. Onları, insanların taşıdığı eski sepetten yapılmış bir güneşlik takip eder. Kortejde yarı çıplak, sarhoş, kendinden geçmiş ve bağırıp çağıran kadın ve erkekler vardır. Bunlardan kimisi yerde sürünürken kimisi de hayvanlar gibi inler veya ulur. Boyunları çiçeklerle süslü yarı çıplak çocuklar en önde koşarak boruları üflerler ve davullar çalarlar. Uzun geçiş süresince yol üzerindeki herkes şişman kişiye değişik renklerde tozlar atarlar. Kalabalık yorulunca biraz mola verilir ve o kişinin etrafında adeta kendinden geçercesine dans edilir.<sup>130</sup>

Bombay'da Holi kutlamalarındaki en enterasan geçiş töreni devlet memurlarının ve resmi görevlilerin kutladığı “damat gibi ata binme” eğlencesidir.<sup>131</sup> Bu kutlama için bir dilenci çocuk damat olarak seçilir.<sup>132</sup> O, tepeden tırnağa süslenerek ters biçimde ata bindirilir. Sonra bu kişiye soğuk sular, buzlar ve karlar atılır. O da, renkli boyalar ve sularla karşılık verir. O şehri dolaşırken, onu dansçı kız kılığına girmiş, maymun taklidi yapan erkeklerin bindiği arabalar takip eder. Aynı zamanda çeşitli şarkılar söyleyen kalabalık da ona eşlik eder.<sup>133</sup> Ritüelin Krişna ile ilişkilendirildiği Orissa'da, Vişnuizm'e bağlı Krişna taraftarları sokaklarda onun heykelini taşırlar. Bu esnada yoldan geçenlere kırmızı tozlar atılır, gül suyu dökülür.<sup>134</sup> Mathura civarındaki geçiş töreni esnasında insanlar sopalar, saban, süslenmiş uzun bir direk veya Balarama'nın tarım aletlerini taşırlar.<sup>135</sup> Baldeo'daki geçit töreni bir festival

<sup>130</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 72, 76; Louis Rousselet, *India and its Native Princes: Travels In Central India And In The Presidencies Of Bombay And Bengal*, Ulan Press, 2012, s. 345

<sup>131</sup> Bu uygulamanın binlerce yıl evvel Farisiler arasında varlığına Biruni özetle şöyle dikkat çeker: Bahar bayramı, ya da “seyrek sakallının (köse) eşeğe biniş festivali”, Kisra takvimine göre baharın başladığı gündür. O gün seyrek sakallı birisi, neşe içerisinde bir ata, katıra veya eşeğe biner. Onun bedenine sıcak bitki yağları sürerler ve ona sıcak yemek yedirirler, sıcak su içirirler. Bu kişi, sıcaktan şikâyet ederek ve soğuk günlerin bitişini, sıcak günlerin gelişinin temsilen kendisini bir yelpaze ile serinletir. Bu esnada çevresindekiler de ona serinlemesi için kar, buz ve soğuk sular atarlar. Bu gelenek İran bölgesinde halen muhafaza edilmekte eğlenceli bir şekilde sürdürülmektedir. Ebû Reyhan El-Birûnî, *Maâziden Kalanlar*, s. 210. Araştırmacılar ayrıca, bahar kutlamaları esnasında henüz bıyığı çıkmamış bir çocuğun ata bindirilerek gezdirildiği ifade edilir. James G. Frazer, *The Scapegoat*, (The Golden Bough, Part VI), Macmillan, London, 1913, s. 402; Richard F. Burton, *A Thousand Nights and a Night*, (I-XII), H. S. Nichols Ltd., 1893, Vol. III, s. 93.

<sup>132</sup> Kutlamalar esnasında toplumsal düzen ortadan kalkar, köleler efendi, efendiler köle haline gelir; toplum tarafından dışlanan bir kimse eğlencenin başkahramanı olur. James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred*, s. 118; Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 319

<sup>133</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 73. P. V. Kane, Hindistan'ın batı sahillerindeki (Maharashtra, Goa ve Karnataka) Konkan'da Holi kutlamaları esnasında benzer şekilde erkeklerin kadın kılığına girerek sokaklarda şarkı söylediklerini ve dans ettiklerini ifade etmektedir. P. V. Kane, s. 237

<sup>134</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 63

<sup>135</sup> Bahar kutlamaları, bitkiler aracılığıyla bahar ve yaz gibi kozmik bir olayın kutlanmasıdır. Kutlama esnasında bir ağaç veya bitki törenle süslenir, sokaklarda geçit merasimi yapılır,

havasını andırır. Bazıları takma sakal ve bıyık takarken bazıları da ilginç ve komik şapkalar ve içleri doldurulmuş iç çamaşırları giyerler. Kimileri eşeğe binerken, kimileri de eşeği kamçılar.<sup>136</sup>

Pune bölgesinde Holi festivalinde genç erkekler dansçı kız kılığına girerek sopa/baston dansı ederler. 40-50 genç, ellerinde sopalarla davul ve zurnanın önünde daire şeklinde kendinden önceki ve sonrakinin sopasına vurarak dolanırlar. Ayrıca, kaplan, koyun, keçi, köpek ve tilki gibi dans ederler, oyunlar oynarlar. Birbirleriyle güreşerek güç gösterisinde bulunurlar.<sup>137</sup>

Madhya Pradeş eyaletindeki Balaghat bölgesinde insanlar birbirine renkli tozlar ve inek tezekleri atarlar. Kadınlar çocuk ihsan etmesi için tanrılara dua ederler. Pune’de *phalguna* ayının on birinci gününde insanlar kendi din adamlarını, Vişnu tapınağını ziyaret ederek onlara renkli sular atarlar. Bu günden tam dolunaya kadar ki sürede insanlar karşılaştıkları kişilere bağırıp çağırırlar; elbiselerine ve yüzlerine kırmızı tozlar sürerler.<sup>138</sup> Ramoshi halkı ateşin tutuşturulmasından bir gün sonra, rastgele karşılaştıkları iyi giyimli kişilere kişilere tozların yanı sıra inek tezeği ve çamur gibi pis şeyler de atarlar<sup>139</sup>, bu kişileri güreşe davet ederler.<sup>140</sup> Bu eğlencelerde atılan kırmızı tozlar kurutulmuş ceviz kabuğu ile kırmızı sandal odunu veya yerel dilde *dhak* adı verilen kırmızı yapraklı bir orman bitkisinin (*butea frondosa*) tozundan yapılır.<sup>141</sup>

Holi kutlamalarındaki en yaygın uygulama olan birbirine su atmak ve ıslatmak genellikle büyülü ve sihirli yağmuru temsil eder. Bu da verimlilik açısından hayati öneme sahiptir. Bahar mevsiminde evlenen çiftler adına ailenin büyükleri yeni çift için ağaç diker ve sular. Bazen de çiftler birbirlerinin ayaklarına su dökerler. Bunlar bolluk, bereket ve temizliği simgeler. Birbirlerine atılan suların çeşitli boyalarla renklendirilmesinin nedeni de sihrin ve büyünün etkisini ve yararını artıracığına inanılmasıdır.<sup>142</sup> Su serpmenin diğer sebepleri

---

yarışmalar düzenlenir, hatta değişik mücadeleler ve güç gösterileri sergilenir. Eliade’ye göre, bu ayının temelinde hayatın her aşamasında kendini gösteren, yıpranan ve periyodik biçimde kendini yenileyen kutsal kozmik yaşama duyulan ihtiyaç vardır. Mircea Eliade, *Dinler Taribine Giriş*, s. 315

<sup>136</sup> A. Whitney Sanford, “Don’t Take It Badly, It’s Holi”, s. 49

<sup>137</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 75-76

<sup>138</sup> P. V. Kane, s. 237

<sup>139</sup> Kane’ye göre çamur veya diğer şeyleri atma geleneği, ritüel ateşinin külünün birbirinin alınına sürülmesi uygulamasının esnetilmiş halidir. P. V. Kane, s. 241

<sup>140</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 68

<sup>141</sup> W. Crooke, “The Holi”, s. 68; George Watt, *A Dictionary of the Economic Products of India*, (I-VI), Government Printing, Calcutta, 1885, IV/360.

<sup>142</sup> Edward T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Government Printing, Calcutta, 1872, s. 261; W. Crooke, “The Holi”, s. 80-81

arasında, bol yağmur çağırması, ateş isinin kirini ve bedendeki kirleri temizlemesi, havadaki veba ve salgın hastalıkları def etmesi<sup>143</sup> sayılabilir.

Holi'de erkeklerin ve kadınların birbirlerine sataşması ve değişik çatışmaların yaşanması törenlerin heyecanından ve kişilere tanınan serbestiyetten kaynaklanır. Bu törenler esnasında sosyal kontrol zayıflar ve bireyler gelenek ve kural dışı hareketlerde bulunabilir.<sup>144</sup> Bazı bölgelerde toplumsal düzeni bozucu, başkalarının huzurunu kaçıran düzensiz uygulamalara polisin müdahale ettiği ifade edilmektedir. Hatta bu törenlerin yasaklama ile karşı karşıya kaldığından da söz edilmektedir.<sup>145</sup>

### VIII- Nepal'deki Törenler

Hinduizm'in yaygın olduğu ülkelerden birisi de Nepal'dir. Dolayısıyla Holi festivali Nepal'de de kutlanır.<sup>146</sup> Nepal'de altı gün süren kutlamalar esnasında ana Tanrıça'nın altının kenarına on metreden yüksek bir şemsiye kurulur. Şemsiyenin etrafını sarmalayan çembere renkli mendiller takılır. Bu şemsiyenin altında insanlar tütsüler yakarlar, şemsiye direğinin etrafına bereketi, baharı ve mutluluğu simgeleyen pirinç, çiçekler ve renkli tozlar koyarlar. Bu direk üç gün boyunca kadınlar tarafından ziyaret edilir. Nepal halkı da, Hindistan'daki gibi birbirlerine ve yoldan geçenlere su tabancaları, balon ve kovalarla su atarlar.<sup>147</sup>

Festivalin dördüncü günü, gün batımından sonra meydana büyük ve eğlenceli bir geçit alayı toplanır. Bunlar arasında ilk olarak yanan meşaleleri taşıyan erkekler, ardından da beyaz giysili müzisyenler geçer. Gençler de çalgıcıların etrafında dans ederler. Daha sonra gezgin din adamı (sadhu) kılığına girmiş bir genç üç tekerlekli bisiklet (rikşa) üzerinde gelir. Bu kişinin Nepal toprağını temsil ettiğine inanılır. Bu kişinin alınına ve kollarına yılan işaretleri çizilir, boynuna çiçekler takılır, sırtına keçi derisi konulur. Hem eğlence unsuru sayılan hem de mistik önem atfedilen bu kimse geçiş süresince temel karakterlerden birisidir. Kutlamanın bir diğer temel karakteri ise, yarı askeri kıyafetle at üzerine etrafa haşin/sert bakışlar atan kişidir. Bu kişinin de Nepal halkını temsil ettiği kabul edilir. Her yaşta büyük bir kalabalık eğlenceye ve geçit törenine katılır. Geçit alayı, birbirlerine sular atarak maymun tanrı

<sup>143</sup> Ebû Reyhan El-Birûnî, *Maâziden Kalanlar*, s. 201

<sup>144</sup> Bunun örneği olarak Bhil halkı gençleri Holi'de zorla kız kaçıtır, bazı yerlerde de kadınlar erkeklere sopalarla vururlar ve onları aşağılarlar. W. Crooke, "The Holi", s. 71, 81.

<sup>145</sup> W. Crooke, "The Holi", s. 73

<sup>146</sup> Mary M. Anderson, *The Festivals of Nepal*, Rupa & Co., 1988, s. 250-257; D. B. Shrestha and C. B. Singh, *Some Prominent Festivals in Nepal*, Kathmandu, 1972, s. 47-48.

<sup>147</sup> Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236; A. Roy Vickery, "Holi Celebrations in Kathmandu: 1974", *Folklore*, Vol. 87, No. 2 (1976), s. 220



Hanuman heykeline doğru gider. Heykelin yanına varınca her ki karakter de rıkşadan ve attan indirilir, dans ederler ve Tanrıya hürmet ve saygılarını sunarlar. Bu esnada sari giymiş iki kadın da dans eder. Dans bitince kalabalık dağılmaya başlar.<sup>148</sup>

Kutlamanın beşinci günü, resmî tatildir ve alış-veriş merkezleri kapalıdır. Birçok insan özellikle de gençler ve çocuklar neşeli oyunlar oynar, birbirlerine sular ve tozlar atarlar. Sular kovalarla, şişelerle ve bu iş için imal edilmiş plastik kaplarla atılır. Temiz sular atanlar olduğu gibi sokaklardaki pis suları atanlar da vardır. Turistlerin eğlence esnasında ıslatılması yegâne hedefdir. Onların da eğlenceye iştirak etmesi kutlamaları daha cazip kılmaktadır. Kutlamanın altıncı gününde, ilk gün dikilen bambu direğinin yakılmasıyla Holi şenliği sona erer. Nepal'de Holi dönemi evlilik için uygun ve uğurlu bir zamandır. Varlıklı aileler bu günlerde rengârenk ışıklarla ve bayraklarla evlerinin bahçelerini süsler ve düğün merasimi için hazırlıklar yaparlar.<sup>149</sup>

Araştırmacıların ifade ettiği üzere, Nepal'deki kutlamalarda zaman içerisinde bir takım değişiklikler göze çarpmakta ve Holi kutlamalarının önemi azalmaktadır. Bunun ilk nedeni, sokaklarda araç trafiğinin artmasıdır. Çünkü ana caddelerde, ara sokaklarda ve pazarlarda motorlu taşıtlardan adım atacak yer kalmamıştır. Bir diğer neden, yerel kıyafetlerin unutulup yerine Batılı tarzda giyim biçiminin yaygınlık kazanmasıdır. Özellikle gençler yıkanması ve temizlenmesi kolay olan Batılı kıyafetleri geleneksel kıyafetlere tercih etmeye yönelmişlerdir. Batı tarzı pantolon ve ceketleri giyen kimseler üzerlerine rengârenk boyların ve suların atılmasını hoş karşılamaz. Aynı zamanda bu kişiler fiilen eğlenceye iştirak etmez. Bir başka neden, kutlamalar esnasındaki aşırı şiddete meyletmenin, serseriliğın ve holıganlığın önü alınamaz biçimde artışıdır. Sağduyulu kimseler toplumu huzursuz eden bu tür davranışları onaylamaz.<sup>150</sup> Son olarak da kültürel kodların çözülmesi geleneksel uygulamaların değişimine ve unutulmasına yol açar.

### IX- Modern Uygulamalar

Günümüz Hindistan'ında Holi festivaline hazırlık için bayram arifesinde ve bayram günü insanlar birbirleriyle renkli toz/pudra değişiminde bulunurlar. Bu değişimin toplumsal bağları kuvvetlendirdiğine inanılır. Festivalin çok fazla

<sup>148</sup> A. Roy Vickery, "Holi Celebrations in Kathmandu: 1974", *Folklore*, Vol. 87, No. 2 (1976), s. 220-221

<sup>149</sup> Nepal'deki mülteci Tibet Budistleri, Holi eğlencesine katılmazlar ve halk da şakalaşmalar esnasında onları hedef seçmez. A. Roy Vickery, "Holi Celebrations in Kathmandu: 1974", *Folklore*, Vol. 87, No. 2 (1976), s. 222

<sup>150</sup> A. Roy Vickery, "Holi Celebrations in Kathmandu: 1974", *Folklore*, Vol. 87, No. 2 (1976), s. 220

önemsendiği Kuzey Hindistan'da renkli sular ve tozlarla oyunlar oynanır. Özellikle Holi günü su savaşlarıyla bütün sokaklar rengârenk bir savaş alanına döner. Kast, toplumsal statü, zenginlik, yaş ayrımı ortadan kalkar, herkes birbiriyle şakalaşır. Bu yüzden ıslanmayı, üzerinin kirlenmesini ve laf atılmasını istemeyen kişilerin sokağa çıkması önerilmez. Festival boyunca sokaklarda şarkılar söylenir, danslar edilir. Devasa ateşler yakılır ve herkes “Holi-ho, Holi-ho” diye bağırarak çılgınlık atar. Dolayısıyla bayramın başladığı Holi ve bahar şarkılarının söylenmesiyle ilan edilir. Holi gününde bazı sosyal normlar terk edilir. Mesela kadınlar erkeklere, fakirler de zenginlere sataşır, laf atar ve taciz eder. Mathura/Vrindavan bölgesindeki Holi kutlamaları insanların gündelik hayatta yapamadıkları ve söyleyemediklerini karnaval havasında dışa vurmak gibi uygulamaları bünyesinde barındırır. Batı ülkelerindeki 1 Nisan'da yapılan şakalara benzer uygulamalar söz konusudur.<sup>151</sup>

Holi'de renkli boyalar atmak gizli kalmış saldırganlığın ve cinsel dürtülerin dışarı vurumunu gösterir. Muziplik, şakalaşma, birbiriyle dalga geçme, garip, saçma sapan ve tuhaf davranışlar çok yaygındır. Toplumun katı kuralları bu dönemde gevşer. Kadınlar erkeklere sataşır ve dalga geçer, gençler yaşlılara karşı işbirliği yapar, alt kasta mensup olanlar üst kasttakilere ciddi biçimde zarar verirler. Herkes sıradan gündelik yaşamın dışına çıkma ve aykırı davranma ruhsatına sahiptir. Hatta bu günlere mahsus olarak “kötü bir niyetim yok, bugün Holi” veya “yanlış anlama, bugün Holi”<sup>152</sup> denilir. Bu tür kaba davranışlardan şikâyetçi olan kimseler centilmen olmamakla suçlanır. Bazen insanlar Holi esnasında aşırı dozda uyuşturucu olarak kendinden geçmekte ve yollara serilmektedir. Bazen sarhoşluğun etkisiyle haddini aşarak ağza alınmayacak iğrençlikte sözler sarf etmektedirler. Büyüklere saygının kaybedilmesi, paraların alkol, kumar ve şans oyunlara yatırılması ise bu kutlamaların eleştirilen yönlerindedir.<sup>153</sup>

Günümüzdeki kutlamalarda festival arifesi akşamında tutuşturulan büyük şenlik ateşinde Holika heykelleri ve temsilleri ateşte yakılır, gençler ateşin içerisinden temsili Prahlad'ı kurtarmaya çalışırlar. Bu esnada davullar çalınır,

<sup>151</sup> A. Whitney Sanford, “Don't Take It Badly, It's Holi”, s. 39-40; Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19; A. Whitney Sanford, “Holi through Dauji's Eyes: Alternate Views of Krishna and Balarama in Dauji”, *Alternative Krishnas: Vernacular and Regional Views on a Hindu Deity*, ed. Guy Beck, SUNY Press, Albany, 2005, s. 108; David Haberman, *Journey through The Twelve Forests*, New York, Oxford University Press, 1994, s. 174-175; McKim Marriott, “The Feast of Love”, *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, ed. Milton Singer, University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 204-205.

<sup>152</sup> A. Whitney Sanford, “Don't Take It Badly, It's Holi”, s. 48

<sup>153</sup> Sri Swami Sivananda, *Hindu Fasts and Festivals*, s. 19

borazanlar öttürülür ve insanlar sevinç çığlığı atarlar.<sup>154</sup> Şenliklerde rengârenk tozlar, sular ve su dolu balonların kullanımı yaygındır. İnsanlar üzerlerine atılan renkleri daha net göstereceği için genelde beyaz giyerler. Haşhaş veya kenevir gibi uyuşturucu maddelerin kullanımı da yaygındır.<sup>155</sup>

Holi kutlamalarında bazen özellikle de gençlerin aşırı gittikleri, dikkatsiz davrandıkları ve hayatlarını riske attıkları gözlemlenir. Bu yıl beş gencin Holi kutlamaları esnasında Yamuna nehrinde boğularak hayatlarını kayb ettikleri haber sitelerinde yer almıştır.<sup>156</sup> Ülkenin değişik yerlerinde Holi törenleri süresince başka ölümcül kazalar da olmuş ve birçok kimse de yaralanmıştır.<sup>157</sup> Yine 2012 yılındaki kutlamalar esnasında sadece Delhi şehir merkezinde altı<sup>158</sup> ve 2010'daki kutlamalarda da on kişi<sup>159</sup> değişik nedenlerle hayatını kaybetmiştir.

Bu yılki kutlamaların seçim arifesine gelmesinden ötürü siyasiler mesajlar vermişlerdir. Mesajlarda birlik, beraberlik, toplumsal ahenk, karşılıklı saygı ve tolerans gibi ilke ve erdemlere vurgu yapılmıştır. En çok zikredilen hususlardan birisi, festivalin kesinlikle kadınları taciz etme hakkını kimseye vermediğidir.<sup>160</sup> Ülkenin önde gelen siyasetçileri Holi kutlamalarının Hindistan'ın kültürel mozaigini yansıttığını ve değişik renklerin kendilerini ifade etme şansını bulduğunu hatırlatmaktadır.<sup>161</sup> Holi kutlamalarında aşırı su tüketiminin önüne geçilmesi için "susuz Holi" kampanyaları düzenlenmiştir. Bu kampanyalara toplumun önde gelen kesimlerinin destek verdiği gözlenmektedir.<sup>162</sup> Bu yıl Vrindavan'da düzenlenen kutlamalara toplumun dışlanan sınıfı dul kadınlar da iştirak etmişlerdir. Festivallere katılımları gelenek tarafından uygun görülmeyen

---

<sup>154</sup> Bütün bu olaylar baharın gelişinin habercisidir. Mircea Eliade, *Dinler Tarihinin Giriş*, s. 312; Helene Henderson, *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary*, s. 236

<sup>155</sup> Constance A. Jones, "Holi", s. 402

<sup>156</sup> <http://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/holi-celebrations-turn-tragic-five-drown-in-the-yamuna/article5803856.ece/19.03.2014>

<sup>157</sup> <http://timesofindia.indiatimes.com/city/patna/Violent-clashes-mar-Holi-festivity/articleshow/32272389.cms/19.03.2014>

<sup>158</sup> <http://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/six-killed-in-holi-accidents/article2981073.ece/19.03.2014>

<sup>159</sup> <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-newdelhi/ten-killed-in-holi-accidents/article722185.ece/19.03.2014>

<sup>160</sup> <http://www.hindustantimes.com/india-news/many-get-recorded-holi-greeting-from-narendra-modi/article1-1196328.aspx/19.03.2014>; <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-26624559/19.03.2014>; <http://www.deccanherald.com/content/392737/leaders-all-hues-join-holi.html/19.03.1-2014>

<sup>161</sup> <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Manmohan-Singh-celebrates-Holi-greets-people/articleshow/32155929.cms/19.03.2014>

<sup>162</sup> <http://timesofindia.indiatimes.com/life-style/relationships/man-woman/Indore-says-no-to-wet-and-messy-Holi/articleshow/32080092.cms/19.03.2014>

yaklaşık binden fazla dul kadın neşe içerisinde bayramı kutlamışlardır.<sup>163</sup> Bu uygulama, geleneğin ve kalıplaşmış düşüncelerin yıkılışı, dulların marjinalleşmesinin önüne geçeceği ve onların da toplumun bir parçası olduğunun hatırlanacağı biçiminde yorumlanmaktadır.

### Sonuç

Holi, tabiatın canlanmaya başladığı, binbir koku ve renkteki çiçeklerin açtığı, kışın miskinliğinin atıldığı ve sıcak günlerin başladığı günlerde kutlanan eğlenceli bir bahar bayramıdır. Holi bayramının Hindular arasında sosyal, psikolojik, ekonomik açıdan ve sağlık yönünden bazı yararları vardır. Zira bayram kutlaması toplumsal bağın güçlenmesi, gerilimin azalması ve sosyal istikrarın sürekliliği açısından önemsenmektedir. Bayram kutlamasında kadınların erkeklerin gündelik hayattaki rolünü üstlenmesi belli bir süreliğine cinsler arası bir rol değişimi olarak kabul edilir ve bu uygulamanın kadınlar üzerinde ciddi düzeyde olumlu psikolojik etkiler yarattığı düşünülmektedir. Dolayısıyla Holi, sosyo-psikolojik yenilenme ve bütünleşmenin bir aracı kabul edilmektedir. Bu vesileyle insan da tıpkı tabiat gibi kendini yenilemektedir. Holi kutlamalarının tarım ve hayvancılıkla ilişkisi vardır, bu yüzden kutlama bolluk ve bereket açısından dikkate değerdir. Şenliklerin manevi ve fiziki sağlık açısından da bazı yararlarının olduğu belirtilmektedir.

Holi bayramının isimlendirilmesi konusunda bazı farklılıklar dikkati çekmektedir. Bu durum, Hint alt kıtasının çok geniş bir coğrafyayı ve birçok farklı dili ihtiva etmesinden kaynaklanır. Ayrıca değişik bölgelere özgü kutlamalar da isimlendirmelerdeki farklılığı etkilemektedir. Holi kutlamaları Hindu dini takvimine göre *phalgun* ayının dolunayında gerçekleştirilir. Bu ay modern takvimde soğuk kış günlerinin bittiği ve sıcak yaz günlerinin başladığı Mart ayına denk düşer. Kutlamalar genel olarak iki gün sürmekle birlikte hazırlıklar da dikkate alındığında bu sürecin altı haftaya kadar çıktığı gözlemlenmektedir. Dinlerdeki kutlamalar çoğunlukla geçmişte vuku bulmuş kutsal bir olayın anısına gerçekleştirilir. Holi kutlamaları esnasındaki abartılı eğlencelerin kaynağı da büyük ölçüde geçmişte gerçekleşmiş mitolojik olaylara dayanmaktadır. Bu olayın aktörleri tanrısal varlıklar veya insanlar olabilir. Holi'nin kaynağına dair olarak hem tanrısal hem de beşeri olaylar söz konusudur. Kutlamalarda iyi ile kötünün mücadelesi öne çıkar ve iyiler daima kazanır. Ayrıca mitolojik kökenli eğlencelerin de önemsendiği kutlamalar şenlik havasında geçer.

<sup>163</sup> <http://www.bbc.com/news/blogs-news-from-elsewhere-26616476/19.03.2014>. Ayrıca bkz., <http://timesofindia.indiatimes.com/india/In-a-first-Vrindavan-widows-play-with-colours-on-Holi/articleshow/32100540.cms/19.03.2014>

Holi şenliklerinin en önemli iki uygulamasından birisi, dolunay gecesinde yapılan ateş ritüelidir. Bu ritüel çoğu zaman bir eğlence havasında gerçekleştirilir. Devasa ritüel ateşine takdimeler sunulur, kötü varlıkların temsilleri atılır, ateşin etrafında *mantralar* okunarak dönülür, üzerinden atlanır hatta cesareti olanlar közlerin üzerinden yürüme gösterisi yapar. Ritüele katılanlar burada yanan ateşten bir parça alarak evindeki ritüel ateşini tutuşturur. Ateş ritüeli, ateşin Hindular nezdindeki önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ritüel gecesini takip eden gün, Holi eğlencesinin ikinci aşaması olan kutlamalar başlar. Eğlence bütün ülkeye yayılmakla birlikte eğlencenin merkezi Mathura ve Vrindavan bölgesidir. Kutlamalar esnasında insanlar birbirine değişik renklerde sular ve tozlar atarlar. Bütün insanların eli yüzü, üstü başı rengârenk olur. Cadde ve pazarlarda gürültülü ve coşkulu geçişler yapılır; müzikler söylenir ve danslar edilir. Bu durum kutlamaların coşku ve neşe içerisinde gerçekleştirildiğinin somut belirtisidir. Bunun yanı sıra değişik bölgelerde yöresel oyunlar oynanır. Kimi yerlerde erkekler dansçı kadın kılığına gieren, kimi yerlerde de kadınlar erkekleri sopalarla kovalar. Ayrıca bolluk ve bereketle ilişkili değişik uygulamaların da gerçekleştirildiği görülmektedir. Holi uygulamaların hedefleri göz önünde bulundurulduğunda sosyal bütünleşmeyle tarımsal etkinlik, oyun ile de ritüel arasında bir bağlantının kurulması da mümkün gözükmektedir.

Günümüzde Holi bayramı başta Hindistan ve Nepal olmak üzere Hinduların yaşadığı bütün bölgelerde kutlanır. Hindistan'da modernleşmeye uyum sağlamadığı, Batılı yaşam tarzına ters düştüğü ve toplumda kargaşa yarattığı yönündeki değişik nedenlerle karşı koymalara rağmen Holi festivali varlığını sürdürmeye ve büyük bir iştiaqla kutlanmaya devam etmektedir. Hindistan ve Nepal'e gelen Batıların kutlamalara büyük bir istekle katılmaları aslında yerel karşı çıkışları törpülemektedir. Üstelik doğu kültürüne artan ilgiye bağlı olarak kutlamaların Batı ülkelerinde de yaygınlaşma eğilimine girdiği dikkati çeker. Holi kutlamaları esnasında aileler birbirlerini ziyaret eder, tatlı ve çeşitli içecekler ikram ederler. Bütün düşmanlıklar ve kötülükler unutulur, sevgi ve saygıyla kucaklaşırlar. Ayrıca toplumdaki kast, ırk ve ekonomik durum gibi ayrıştırıcı unsurlar en azından birkaç günlüğüne de olsa ortadan kalkmaktadır. Çünkü toplumun her kesiminden insanlar şenliğe iştirak etmektedir. Bu durum uzun bir geçmişe sahip Holi kutlamalarının Hindistan'da önemini koruyarak ve dünyanın diğer yerlerinde de yaygınlığını arttırarak uygulanmaya devam edeceğinin bir göstergesidir.

## **KAYNAKÇA**

### **Kutsal Metinler:**

*Bhagavata Purana (Srimad-Bhagavatam, I-XXX)*, Trans. by, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bhaktivedanta Book Trust, 1972-1980.

*Harivamsa*, Trans. By, M. N. Dutt, Elysium Press, Calcutta, 1897.

*Hymns of the Atharva-Veda*, Trans. by, Maurice Bloomfield, *Sacred Books of the East*, Vol. XLII, Ed. F. Max Müller, Clarendon Press, Oxford, 1887.

*Narada Purana*, Trans. by, Ganesh Vasudeo Tagare, Ancient Indian Tradition and Mythology, Cilt: 15-19, Motilal Banarsidas, Delhi, 1997.

*Padma Purana*, Trans. by, N. A. Deshpande, Ancient Indian Tradition and Mythology, Cilt: 39-48, Motilal Banarsidas, Delhi.

*Ramayan of Valmiki*, Trans. by, Ralph T. H. Griffith, Trübner & Co., London, 1874.

*Rig-Veda Sanhita: A Collection of Ancient Hindu Hymns, (I-VI)*, Trans. by, H. H. Wilson, N. Trübner and Co., London, 1866-1888.

*The Hymns of the Rigveda*, Trans. by, Ralph T.H. Griffith, Motilal Banarsidass Pub, Delhi, 1973.

*The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, (I-XII)* Trans. by, Pratap Chandra Roy, Oriental Publishing, Calcutta, Tarihsiz.

*The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*, Trans. by, Kisari Mohan Ganguli, Bharata Press, Calcutta, 1896.

*The Srimad Devi Bhagavatam*, Trans. by, Swami Vijnanananda, Munshiram Manoharlal, Delhi, 2007.

*Vamana Purana*, Ed. O. N. Bimali & K. L. Joshi, Parimal Pub., Delhi, 2005.

*Visnupuranam*, Trans. by, H. H. Wilson, Ed. Manmatha Nath Dutt, Elysium Press, Calcutta, 1896.

### **Diğer Eserler:**

Anderson, Mary M., *The Festivals of Nepal*, Rupa & Co., 1988.

Banerjee, B. G., & Kiran Bhatia, *Tribal Demography of Gonds*, South Asia Books, Delhi, 1988

Bellenir, Karen, *Religious Holidays and Calendars: An Encyclopedic Handbook*, Omnigraphics, United States, 2004.

- Bhalla, Prem P., *Hindu Rites, Rituals, Customs and Traditions*, Pustak Mahal, New Delhi, 2006.
- Bhanu, B. V., "Ramoshi", *People of India: Maharashtra*, Ed. K. S. Singh, Anthropological Survey of India, Mumbai, 2004, s. 1768-1772.
- Bilgrami, Syed Hossain, & C. Willmott, *Historical and Descriptive Sketch of H.H. The Nizam's Dominions*, The Times of India Steam Press, 1883.
- Burton, Richard F., *A Thousand Nights and a Night*, (I-XII), H. S. Nichols Ltd., 1893.
- Bushwick, Nathan, *Understanding the Jewish Calendar*, Moznaim, New York/Jerusalem, 1989.
- Clothey, Fred W., *Religion in India: A Historical Introduction*, Routledge, New York, 2006.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Elements of Buddhist Iconography*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1998.
- Crooke, W., "Dravidians (North India)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 5, s. 1-21.
- "The Holi: A Vernal Festival of the Hindus", *Folklore*, Vol. 25, No. 1. (Mar. 31, 1914), s. 55-83.
- A Rural and Agricultural Glossary for the North-West Provinces and Oudh*, Vintage Books, UK, 1996.
- The Popular Religion and Folklore of Northern India*, (I-II), Munshiram Manoharlal, Delhi, 1978.
- Dalton, Edward T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Government Printing, Calcutta, 1872.
- Datta, Nonica, *Forming an Identity: A Social History of the Jats*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Dimmitt, Cornelia, & J.A.B. van Buitenen, Ed., *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Puranas*, Temple University Press, Philadelphia, 1978.
- Dwivedi, Onkar P., "Hinduism", *Routledge Encyclopedia of Rites Rituals and Festivals*, Ed. Frank A. Salamone, Routledge, New York, 2004, s. 170-176.
- El-Bîrûnî, Ebû Reyhan, *Mażiden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

- Eliade, Mircea, *Dinler Taribine Giriş*, Çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003.
- Enthoven, Reginald E., *The Tribes and Castes of Bombay*, Asian Educational Services, New Delhi, 1990.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- Frazer, James G., *The Dying God*, (The Golden Bough, Part III), Macmillan, London, 1911.
- The Magic Art and the Evolution of the Kings*, (The Golden Bough, Vol. II), Macmillan, London, 1911.
- The Scapegoat*, (The Golden Bough, Part VI), Macmillan, London, 1913
- Gaster, Theodor H., *Passover: Its History and Traditions*, Greenwood Pub., USA, 1999.
- Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, W.W. Norton & Company Inc., New York, 1959.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Ghosh, Sudip Kumar, vd., “Cultural Practice and Dermatology: the “Holi” Dermatoses”, *International Journal of Dermatology*, 2012, 51, s. 1385–1387.
- Gupte, Rai Bahadur B. A., *Hindu Holidays and Ceremonials*, Thacker Spink & Co., Calcutta, 1916
- Haberman, David, *Journey through The Twelve Forests*, New York, Oxford University Press, 1994.
- Harshananda, Swami, *Hindu Festivals and Sacred Days*, Ramakrishna Math Pub., Bangalore, 1994
- Henderson, Helene, Ed., *Holidays, Festivals, and Celebrations of the World Dictionary: Detailing Nearly 2,500 Observances from all 50 States and More Than 100 Nations*, Omnigraphics, Detroit, 2005.
- Hopkins, E. W., “Festivals And Fasts (Hindu)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 5, s. 867-871.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge, London, 1980.
- James, E. O., *Seasonal Feasts and Festivals*, Barnes & Noble, UK, 1961.



- Jones, Constance A., "Holi", *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations (2 Vol.)*, Ed. J. Gordon Melton, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011, Vol. I, s. 400-402.
- Kane, P. V., *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, (I-V), Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997.
- Katar, Mehmet, "Hristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar*, 2001, cilt: III, sayı: 9, s. 7-27.
- Hristiyanlıkta Paskalya (Başlangıçtan Günümüze İsa'nın Diriliş Kutlamaları)*, Ankara, 2003.
- Kelly, Aidan, Peter Dresser & Linda M Ross, *Religious Holidays and Calendars: An Encyclopaedic Handbook*, Omnigraphics Inc., Detroit, 1993.
- Kern, Hendrik, *Manual of Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass Pub., Delhi, 1989.
- Livingston, James C., *Anatomy of the Sacred*, I. Baskı, Macmillan, New York, 1989.
- Macdonell, Arthur Anthony, & Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, (I-II), John Murray Pub., London, 1912.
- Mani, Vettam, *Puranic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975.
- Marriott, McKim, "The Feast of Love", *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Ed. Milton Singer, University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 200-212.
- Melton, J. Gordon, and Constance A. Jones, "Hinduism-Festivals and Holidays", *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations (2 Vol.)*, Ed. J. Gordon Melton, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2011, s. 392-400.
- Mukundcharandas, Sadhu, *Hindu Festivals: Origin, Sentiments and Rituals*, Amdavad, Swaminarayan Aksharpath, India, 2005.
- Nijjar, B.S., *Origins and History of Jats and Other Allied Nomadic Tribes of India*, Atlantic Pub., New Delhi, 2008.
- Panwar, Hukam Singh, *The Jats - Their Origin, Antiquity & Migrations*, Manthan Publications, India, 1993.
- Parise, Frank, Ed. *The Book of Calendars*, Gorgias Press LLC, USA, 2002.
- Poznanski, Samuel, "Calendar (Jewish)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 3, ss. 117-124.

- Raman, Varadaraja V., *Variety in Religion And Science: Daily Reflections*, iUniverse Inc., 2005.
- Richards, E. G., *Mapping Time: The Calendar and Its History*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Rose, H. A., *Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and North- West Frontier Province, (I-III)*, Asian Educational Services, New Delhi, 1990.
- Rousselet, Louis, *India and its Native Princes: Travels In Central India And In The Presidencies Of Bombay And Bengal*, Ulan Press, 2012.
- Sanford, A. Whitney, "Don't Take It Badly, It's Holi: Ritual Levity, Society, and Agriculture", *Sacred Play: Ritual Levity and Humor in South Asian Religions*, Ed. Selva J. Raj & Corinne G. Dempsey, SUNY Press, Albany, 2010, s. 37-56.
- "Holi through Dauji's Eyes: Alternate Views of Krishna and Balarama in Dauji", *Alternative Krishnas: Vernacular and Regional Views on a Hindu Deity*, Ed. Guy Beck, SUNY Press, Albany, 2005, s. 91-112.
- Schauss, Hayyim, *The Jewish Festivals: A Guide to Their History and Observance*, Schocken Books, New York, 1996.
- Sharif, Ja'far, & G. A. Herklot, *Islam in India*, Atlantic Pub., New Delhi, 1999.
- Sharma, Nath, *Festivals of India*, Abhinav Publications, New Delhi, 1978.
- Shekar, H. V., *Festivals of India: Significance of the Celebrations*, Insight Books, Louisville, 2000.
- Shrestha, D. B., and C. B. Singh, *Some Prominent Festivals in Nepal*, Kathmandu, 1972.
- Simha, C. P., vd., "Aerosol Pollution and its Impact on Regional Climate During Holi Festival Inferred From Ground-Based and Satellite Remote Sensing Observations", *Nat Hazards*, 2013, 69, s. 889-903.
- Singh, Chitrlekha, & Prem Nath, *Hindu Festivals, Fairs and Fasts*, Crest Publishing House, New Delhi, 1999.
- Singh, Indrajit, *The Gondwana and the Gonds*, The Universal Pub., Lucknow, 1944.
- Sivananda, Sri Swami, *Hindu Fasts and Festivals*, The Divine Life Trust Society Pub., India, 1997.
- Spier, Arthur, *The Comprehensive Hebrew Calendar: Twentieth to the Twenty-Second Century 5660-5860/1900-2100*, Feldheim Publishers, Jerusalem/New York, 1986.

- Stern, Sacha, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE to 10th Century CE*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Stutley, Margaret, *Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2001.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell Univ. Press, New York, 1991.
- Tyagi, Vinay Kumar, vd., "Effects of Multi-Metal Toxicity on the Performance of Sewage Treatment System During the Festival of Colors (Holi) in India", *Environ Monit Assess*, 2012, s. 7517-7529.
- Vemsani, Lavanya, *Hindu and Jain Mythology of Balarama: Continuity and Change in an Early Indian Cult*, Edwin Mellen Press, New York, 2006.
- Verma, V., *Gaddis of Dhauladhar: A Transhumant Tribe of the Himalayas*, Indus Publishing Company, New Delhi, 1996.
- Vickery, A. Roy, "Holi Celebrations in Kathmandu: 1974", *Folklore*, Vol. 87, No. 2 (1976), s. 220-222.
- Watt, George, *A Dictionary of the Economic Products of India*, (I-VI), Government Printing, Calcutta, 1885.
- Welbon, Guy R., Ed., *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Manohar, Delhi, 1982.
- Woods, Francis Henry, "Calendar (Hebrew)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, Scribner, New York, 1912, Vol. 3, ss. 108-109.
- Yıldırım, Münir, "Ortodoks Kilisesinde Paskalya", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VII, sayı: 21, s. 67-76.
- Yitik, Ali İhsan, "Bahar Bayramı Geleneği ve Nevruz", *Hız Meryem ve Efes: Dinler Tarihi Yazıları*, Tibyan Yay., İzmir, 2001, s. 93-100.
- Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.
- Zelliot, Eleanor, "Religion and Legitimation in the Mahar Movement", *Religion and the Legitimation of Power in South Asia*, Ed. Bardwell L. Smith, Brill, Leiden, 1978, s. 88-105.

**İnternet (Web) Adresleri:**

- <http://timesofindia.indiatimes.com/city/patna/Violent-clashes-mar-Holi-festivity/articleshow/32272389.cms/19.03.2014>.
- <http://timesofindia.indiatimes.com/india/In-a-first-Vrindavan-widows-play-with-colours-on-Holi/articleshow/32100540.cms/19.03.2014>.

- <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Manmohan-Singh-celebrates-Holi-greets-people/articleshow/32155929.cms/19.03.2014>.
- <http://timesofindia.indiatimes.com/life-style/relationships/man-woman/Indore-says-no-to-wet-and-messy-Holi/articleshow/32080092.cms/19.03.2014>.
- <http://www.bbc.com/news/blogs-news-from-elsewhere-26616476/19.03.2014>.
- <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-26624559/19.03.2014>.
- <http://www.deccanherald.com/content/392737/leaders-all-hues-join-holi.html/19.03.2014>.
- <http://www.hindustantimes.com/india-news/many-get-recorded-holi-greeting-from-narendra-modi/article1-1196328.aspx/19.03.2014>.
- <http://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/holi-celebrations-turn-tragic-five-drown-in-the-yamuna/article5803856.ece/19.03.2014>.
- <http://www.thehindu.com/news/cities/Delhi/six-killed-in-holi-accidents/article2981073.ece/19.03.2014>.
- <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-national/tp-newdelhi/ten-killed-in-holi-accidents/article722185.ece/19.03.2014>.



## EŞ-Şİ'RU'T-TA'LİMİ VE MULHATU'L-İ'RÂB ÖRNEĞİ

İdris ERDEM\*

### ÖZET

Arap edebiyatında urcûze, kasîde veya manzûme adı altında pek çok didaktik şiir kaleme alınmıştır. Bu kavramlar arasında bazı farklar olmakla beraber hepsi didaktik şiir için de kullanılmıştır. Arapça öğretmek için öğretim aracı olarak urcûzelerin kullanılması ise hicrî IV. asırda başlamıştır. Muhammed b. Kâsım el-Harîrî'nin müptedilere Arapça öğretmek amacıyla kaleme aldığı *Mulhatu'l-İ'râb* adlı şiir bu türün önemli örneklerinden biridir. Bu makalede amacımız didaktik şiirin tarihi seyri ve bu türde kaleme alınan önemli eserler hakkında kısaca bilgi verdikten sonra bir öğretim aracı olarak *Mulhatu'l-İ'râb*'i incelemektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Şiiri, Didaktik, Urcûze, el-Harîrî, Mulhatu'l-İ'râb.

### DIDACTIC POETRY AND MULHATU'L-İ'RAB

#### ABSTRACT

Many didactic style poems, *qasîda*, *urjûza*, *manzûma*, have been written in Arabic literature. Although there are some differences among these styles, it is not a problem to call all of them as didactic poem. To teach Arabic language *urjûza* style has been used since 4<sup>th</sup> century of Hegira. *Mulhatu'l-İ'râb* by Muhammed b. Kâsım al-Harîrî is one of the major works within this genre to teach Arabic at elementary level. The aim of this article is to provide general information regarding history of didactic poetry and examine the *Mulhatu'l-İ'râb* in detail.

**Keywords:** Arabic Poet, *Didactic*, *Urjûza*, al-Harîrî, *Mulhatu'l-İ'râb*.

### GİRİŞ

Hız. Peygamberin risâleti öncesi sadece Arap yarımadasında yaygın olan Arapça, Kur'ân'ın "apaçık bir Arapça"<sup>1</sup> diliyle nâzil olması ile bölge sınırlarının dışına çıkmıştır. Gerçi câhiliyye döneminde yabancı komşularıyla ticârî ilişkileri bulunan Arapların lügat etkileşimleri de azımsanmayacak kadar çok olmuştur. Özellikle mîlâdî VI. asırda ticaret kabilelerinin birbirleri ile olan ilişkileri sonucu

\* Öğr. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı,  
idris.erdem@deu.edu.tr

1 eş-Şu'arâ (26), 195 {يَلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} (Apaçık Arapça bir dille); Kur'ân'ın açık bir Arapça ile indirildiğine dâir âyetler için bkz. Yûsuf (12), 2.; ez-Zümer (39), 28.

Arapça, Süryânice ve Yunanca arasında kuvvetli bir bağ kurulmuştur<sup>2</sup>. Ancak yabancıların dilini öğrenme ya da onlara Arapça öğretme sorunu ilk defa islâm fetihlerinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak ta yöntem arayışları başlamış ve değişik metodlar geliştirilmiştir. eş-Şi'ru't-Ta'limî adı verilen didaktik şiirlerin Arap dili grameri alanı ile ilgili olan eserleri bu arayışın sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

### ARAP EDEBİYATINDA DİDAKTİK ŞİİRİN TARİHÇESİ VE ÖRNEKLERİ

Câhiliye döneminin sosyal hayatında şiirin hayâtî rolü olduğu dolayısıyla da bir o kadar ehemmiyetli olduğu âşikardır. Bununla beraber toplumda son derece canlı ve müessir olan şiirler, Arapların İslâmiyetten önceki hayatlarından kalan en büyük sanat eserleridir<sup>3</sup>. Hicrî II. ve III. asırlara kadar şifahî yollarla nakledilegelen eski Arap şiirlerinin tarihini milâdî V. asrın sonlarına kadar götürmek mümkündür<sup>4</sup>. Çünkü fasih Arapçanın nihâî şeklini alarak genel edebiyat dili olduğu V. asrın sonlarından itibaren câhiliye şiiri en güzel formları ile karşımıza çıkmaktadır<sup>5</sup>.

Arap edebiyatında eş-Şi'ru't-Ta'limî adı verilen didaktik şiirlerin bünyesinde urcûze, kasîde veya manzûme adı verilen şiir türleri yer almaktadır<sup>6</sup>. Hepsinin ortak noktası ise insanları hayatlarının her karesinde (maddi ve manevi işlerinde), bazı istisnâları olmakla birlikte genellikle kolay ve etkileyici bir üslup ile, eğitmeyi amaçlayan şiirler olmalarıdır<sup>7</sup>. Didaktik şiirlerin bir diğer ortak noktası ise; okuyucularına felsefi, dini, tarihi, ahlaki, vb. konularda bilgiler vermeyi amaçlayan şiirler olmalarıdır<sup>8</sup>. Bu tür şiirler, şiirsel duyguları, heyecanları

2 Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câhîlî*, Dâru'l-Me'ârif, 22. Baskı, Kahire, 1960, s. 119.

3 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 2. Baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 1.

4 Çetin, *a.g.e.*, s. 8.

5 Dayf, *a.g.e.*, s. 120.

6 Abdulazîz 'Atîk, *el-Edebî'l-'Arabî fi'l-Endelîs*, Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1972, s. 329.

7 A. 'Atîk, *a.g.e.*, s. 329-330.

8 A. 'Atîk, *a.g.e.*, s. 329; S. A. Beylû, "Havle's-Şi'ri't-Ta'limî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münverva*, 14 Nûfember, 2010, s. 52.

anlatmaktan çok, seçtiği konuyu, konuşma diline yakın bir ifade ile birbiri ile kâfiyeli dizeler halinde anlatan manzumelerdir<sup>9</sup>.

İçerdiği konular bakımından didaktik şiirleri;

- a) Ahlak ve itikad ile ilgili olanlar,
- b) Siyer ve tarih ile ilgili olanlar,
- c) İlim, sanat ve meslek ile ilgili olanlar olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür<sup>10</sup>.

Didaktik şiirler;

- a) Dinleyene kısa zamanda bütüncül bilgiler sunması,
- b) Hıfzı kolay olması (Bu konuda el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân* adlı eserinde şiir ezberinin insana daha kolay olduğunu, ezberlenen bilginin sahibinde daha kalıcı olduğunu ve ihtiyaç duyulduğunda daha kolay hatırlandığını savunmaktadır)<sup>11</sup>.

c) Dinleyeni anlama gayretine ve çalışmaya itmesi, gibi sebeplerden<sup>12</sup> dolayı değişik millet ve medeniyetlerde sıkça kullanılan eğitim aracı olarak karşımıza çıkar<sup>13</sup>. (Bu bağlamda didaktik şiirlerin Yunan ve Hind kültürünün de ortak değerlerinden biri olduğunu belirtmekte yarar vardır. Hatta didaktik şiirlerin Abbâsiler döneminde Arap edebiyatındaki gelişimi ile ilgili Ahmed Emîn *Duba'l-İslâm* adlı eserinde Hind kültürünün İslâm kültürü dolayısıyla da Arap edebiyatı ve özelde Arap şiiri üzerindeki etkisini uzunca açıklamıştır<sup>14</sup>. Taha Hüseyin ise Yunan kültürünün etkisine dikkat çekmiştir<sup>15</sup>. Ancak Arap edebiyatı tarihçilerinden bazıları genelde Arap edebiyatı özelde ise Arap şiiri ve didaktik şiirler üzerinde yabancı kültürlerin etkisi olmadığını savunmuşlardır).

---

9 Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 47, 2 (2007), s. 147-171.

10 S. A. Beylû, *a.g.m.*, s. 52.

11 el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, (Thk. Abdusselâm Muahmmmed Hârun), Şirketü Mektebet-i ve Matba'at-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Baskı, I-VIII, Mısır, 1969, VI, 284. Ayrıca bkz. Ali Zâde, Cevâd Gulâm, "eş-Şîru't-Ta'limî Hasâisuhû ve Neş'etuhû fi'l-Edebi'l-'Arabî", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, el-'Aded 14, Tahran, 2007, s. 49.

12 Cevâd Gulâm, *a.g.m.*, s. 47-62.

13 Ebu'l-Hasan Alî b. İbrahim el-Endelüsî, *Urcüzetü'l-Fevâkibi's-Sayfiyye ve'l-Harifiyye*, el-Mecma'u's-Sekâfi, Ebû Dabî, 1999, s. 72-73.

14 Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsrati, Mısır, 1997, I, 263-264.

15 Taha Hüseyin, *Hadîsu'l-Erbi'âi*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1958, II, 221.





Arap şiirinin en eski şekli kabul edilen urcûzelerin<sup>23</sup> diğer bahirler ile nazmedilen şiirlerden şu yönlerden ayrıldıklarını ve daha yaygın bir hale geldiklerini söyleyebiliriz<sup>24</sup>;

- a) Nazmının kolay olması,
- b) Bahirlerinin selîs olması,
- c) Şümûl ve tatvîle imkân sağlaması,
- d) Değişik ilim ve sanatlarda ifadenin inceliğine uygun olması,
- e) İnşâd ve terennümde nağmelerin halâvetine imkan vermesi,
- f) Dinleyeni tefekküre ve hatırlamaya sevk etmesi,
- g) Özel ipuçları ile hatırlamanın kolay olması.

Urcûzeler ilk dönem itibâriyle (gerek Câhiliyye döneminde gerek Sadru'l-İslâm döneminde) savaşlarda, savaşçıların birbirlerine meydan okumalarında, deve çobanlarının dillerinde, kadınların ağıtlarında, ninnilerde ya da arapların diğer günlük işlerinde kullandıkları, âni ilhamların irticâlen söylenmesinden ibaret olan kısa halk şiirleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple câhiliyyenin büyük şairlerinin şiirleri arasında bu türe rastlanılmaz. Ancak Cerîr (ö. 110/728), el-Ferazdak (ö. 110/728), ve Zü'r-Rumme (ö. 117/735) gibi İslâmiyyûn veya Mütেকaddimûn tabakasından<sup>25</sup> büyük şairlerin recez söyledikleri kaydedilmektedir<sup>26</sup>. Başlangıçta kasîdeye göre yüksek sanat şekli görülmeyen recez türü şiirleri uzun şiirler haline getirerek kasîde şekline sokan ilk şâirin câhiliyye ve islâmî dönemi idrâk eden el-Agleb b. Cüşem (ö. 21/641) olduğu söylenir. Kendisinden önce daha çok karşılıklı atışmalar, medih veya hakaretlerde iki ya da üç beyitlik recezler söylenirken o ve ondan sonraki râcizler recez türünü genişletmişlerdir<sup>27</sup>. Zamanla bir gelişme süreci içerisinde Arap şiirini sürekli genişleten recezler, hicrî I. asrın sonları ile II. asrın başlarında el-Agleb el-İclî (ö. 21/641), el-‘Accâc (ö. 97/715) ile oğlu Ru‘be b. el-‘Accâc (ö.

---

23 et-Tûncî, *a.g.e.*, s. 78.

24 el-Endelüsî, *a.g.e.*, 73-74; Ali Zâde, *a.g.m.*, s. 47-62.

25 es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ‘İlmi Usûli'n-Nahr*, Dâru'l-Ma‘rifeti'l-Câmiyye, Tantâ, 2006, s. 144-145; el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hızânetu'l-Edeb*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, I-XIII, Kâhire, 1979, I, 6-9; Tacettin Uzun, *Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Çalışmaları 2*, Damla Ofset, Konya, 1999, s. 18.

26 er-Râfî‘î, *a.g.e.*, III, 19.

27 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, II, 613; Çetin, *a.g.e.*, s. 56.

145/762) tarafından genişletilerek 400 beyte varan urcûzeler söylenmiştir<sup>28</sup>. el-‘Accâc ve oğlu Ru‘be o dönemin en meşhur râcizleri olarak zikredilir<sup>29</sup>.

Emeviler dönemine gelindiğinde ise her konuda olmasa da bazı ilim dallarında ayrı urcûzeler kaleme alınmaya başlamıştır. Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) nin tıp ve kimya alanında meşhur olduğu ve bu ilimlerle ilgili manzûmelerinin olduğu kaydedilir<sup>30</sup>.

Abbâsiler döneminde ise didaktik şiir, doğal olarak ta urcûzeler en parlak dönemini yaşamıştır. Her ilim ve sanat alanında peş peşe manzûm eserler ortaya konulmuştur<sup>31</sup>.

Urcûzeler zamanla mesnevî gibi bazı nazım şekillerinin doğmasına ve gelişmesine de yol açmıştır<sup>32</sup>. Bunlara Arap şiirinde **müzdevic** şiir veya **müzdevice** de denilmiştir<sup>33</sup>. **Müzdevice**; urcûzelerin birer mısra uzunluğundaki kısa beyitlerinin ikişer ikişer kâfiyelenmesinden ibâret olan bir tür urcûzedir<sup>34</sup>.

Sözlükte “kastetmek, azmetmek, bir şeye yönelmek” gibi anlamlara<sup>35</sup> gelen **كَصَد** kökünden türeyen kasîde ise terim olarak belli bir amaçla söylenilmiş, gözden geçirilmiş Arap, Fars ve Türk şiirinde en çok kullanılan eski ve uzun şiir formuna denir<sup>36</sup>. Uzun bir şiir olan kasîde, sadece şekle ait bir husûsiyeti değil, aynı zamanda muayyen mevzûların dâhili bir tertip ve nizâm içinde işlenmesini

28 er-Râfî‘î, *a.g.e.*, III, 19.

29 et-Tüncî, *a.g.e.*, s. 78.

30 İbn Hallikân, Ebu'l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A‘yân ve Enbâu Ebnâi‘z-Zamân*, (Thk. İhsân ‘Abbâs), Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut 1977, II, 224.

31 el-Kıftî, Ebu'l-Hasen Alî b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât ‘alâ Enbâbi'n-Nubât*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, I-IV, Kahire, 1986, IV, 44; Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn ‘an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, I-II, Beyrut, tsz., II, 1865, 1868, 1960, 1964.

32 Çetin, *a.g.e.*, s. 57.

33 et-Tüncî, *a.g.e.*, s. 78

34 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cabiliye Dönemi*, 2. Baskı, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012, s. 113.

35 İbn Manzûr, *a.g.e.*, > . ص . ق . mad. (V, 3642-3643).

36 Hüseyin Elmalı, “Kaside” mad., *DİA*, İstanbul, 2006, XXIV, 562.

gerektiren bir edebî türdür. Arap şiirinin en eski numûlerinde yüksek sanat eserleri bu tarzda söylenmişlerdir<sup>37</sup>.

Bir tür olarak kasîde ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıkmış, oradan da Fars ve Türk edebiyatlarına geçmiştir. Ancak onun uzun bir gelişme dönemi geçirmesi, kasîdelerin belli esaslara tâbi olması, konu ve tema seçiminde uyulması zorunlu bir geleneğin yerleşmiş olması gibi özellikleri barındırmasına bağlanmıştır. Câhiliye şiirinde iki tür kasîde görülür. Birincisi en önemli örneklerini muallakaların oluşturduğu, birden çok konuyu kapsayan uzun ve tam şiirlerdir; kasîde denilince akla gelenler de bunlardır. İkincisi ise içe doğduğu şekilde nazmedilmiş, câhiliye hayatını yansıtan, tek konulu kısa kasîdelerdir<sup>38</sup>. Arap şiirinde otuz beyitlik şiiri ile ilk uzun kasîde örneğini m. V. yüzyıl şairlerinden el-Muhelhil b. Rebî'a' (ö. m. 525) nın ortaya koyduğu kaydedilir<sup>39</sup>. Ayrıca o, kasîde nazmedenlerin ilki olarak da gösterilmektedir<sup>40</sup>.

Buraya kadar urcûze ve kasîdenin ortaya çıkışı ve tarihi seyri hakkında bilgi vermeye çalıştık.

eş-Şi'ru't-Ta'limî adı verilen didaktik şiirler ile urcûze veya kasîde adı verilen şiir türlerinin kasdolunduğunu<sup>41</sup> belirtmiştik. Arap edebiyatı tarihçileri gerek urcûze şeklinde olsun gerek kasîde şeklinde olsun her iki türde yazılan eserlere manzûm metinler ismini vermektedir<sup>42</sup>. Bu bağlamda manzûm eserlerin konularına göre Arap Dili ve Grameri alanında meşhur olanları şunlardır;

### ARAP DİLİ VE GRAMERİ İLE İLGİLİ MANZÛM ESERLER

Manzûm nahiv eserlerinin tarihi el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/796) e dayandırılmaktadır<sup>43</sup>. 293 beyitte grameri özetleyen *el-Manzûmetu'n-Nahviyye* ile

---

37 Çetin, *a.g.e.*, s. 59.

38 Elmalı, *a.g.mad.*

39 er-Râfi'î, *a.g.e.*, III, 18; Demirayak, *a.g.e.*, s. 71

40 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve Şu'arâ*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Me'ârif, I-II, Kahire, 1958, I, 297.

41 'Atîk, *a.g.e.*, s. 329.

42 <http://www.onefd.edu.dz>.

43 Ahmed 'Afîfî, 293 beyitten oluşan, tam kâmil bahrinde bir manzûme yayınlamış ve manzûmenin el-Halîl b. Ahmed'e ait olduğunu iddia etmiştir. Konuyu iki makale halinde yayınlayan yazar bu manzûmenin gramer konusunda yazılmış ilk manzûme olduğunu iddia etmekte ve bu konuda bazı deliller sunmaktadır. ('Afîfî, Ahmed, "el-Manzûme en-Nahviyye

atıf harflerini konu edinen *Kasîde fi'n-Nahv* ona nisbet edilmektedir<sup>44</sup>. Hicrî IV. asırda Ahmed b. Mansûr el-Yeşkurî (ö. 370/ 980-981)<sup>45</sup> tarafından, çoğunluğun türünün ilk örneği olarak kabul ettiği manzûm nahiv eseri kaleme alınmıştır<sup>46</sup>. İbn Düreyd (ö. 321/933) ve İbn Beşşâr el-Enbârî (ö. 328/940) bu eserden bahsetmişlerdir<sup>47</sup>. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise bu manzûmenin toplam 2911 beyit olduğunu ayrıca nazımının kolay, ilminin çok olduğunu belirtmiştir. Aşağıdaki beyitler bu urcûzedendir<sup>48</sup>;

والخفَضُ في خلا وحاشى أفصحُ والنَّصْبُ أَوْلَى في عدا وأوضَحُ  
وجائز (يا رجل الظريفُ) ويا غلامُ العاقلُ الموصَفُ

*خلا ve حاشى nin cer etmesi daha fasih iken, عدا nin nasb etmesi evlâ ve açiktur,*

*“Ey zarif adam ve ey akıllı çocuk!” örneklerinde olduğu gibi münâdânın sıfat alması câizdir.*

Hicrî V. asra gelindiğinde ise *el-Münferice* kasidesinin sahibi Cemâluddîn Ebu'l-Kâsım Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî en-Nahvî (ö. 513/119-1120) nin<sup>49</sup> tavîl bahrinde kaleme aldığı 38 beyitten oluşan *Yûsufîyye* diye adlandırdığı eseri dikkat çeker<sup>50</sup>. Aşağıdaki beyitler bu urcûzedendir<sup>51</sup>;

İl-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî et-Ta'rif bihâ ve Tahkîk Nisbetihâ” *Mecelletü Nişve*, 4, 120–127, ‘Ummân, 1995, Tuzcu, *a.g.m.*, s. 156.)

44 İsmail Durmuş, “Nahiv”, *DİA*, İstanbul, 1988, XXXII, 300.

45 el-Yemânî, Abdalbâkî b. Abdilmecîd, *İşâratu't-Ta'yîn fi Terâcimi'n-Nuhâti ve'l-Lügaviyyîn*, (Thk. Abdilmecîd Deyâb), Şirketü't-Tibâ'ati'l-'Arabîyyeti ve's-Su'ûdiyyeti, Riyad, 1986, s. 50.

46 es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n Nuhât*, 2. Baskı, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikr, I-II, Kahire, 1979, I, 392.

47 el-Yemânî, *a.g.e.*, s. 50.

48 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Tezâkiratu'n-Nuhât*, (Thk. 'Afif Abdurrahmân), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986, 670.

49 ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed, *el-A'lâm*, 15. Baskı, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 2002, VIII, 247.

50 Ahmed b. Muhammed İbnu'l-Kâdî, *Cezvetü'l-İktibâs fi Zikri Men Halle Mine'l-A'lâm bi'l-Medîneti Fâs*, Dâru'l-Mansûr li't-Tibâ'ati, I-II, Ribat, 1973, II, 552.

51 et-Tinbehtî, Ebu'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *Neylü'l-İbtibâc bi Tetrîzî'd-Dîbâc*, Menşûrâtu Külliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye, I-II, Tırâblus, 1989, II, s. 622; el-Bagdâdî, İsmâil Bâşâ, *Hedîyyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, I-II,

أيا طالب الإعراب دونك جملة	من أخزفه ألفتها لك في شعري
تُعلِّمك الإعراب وهي قريبة	منظَّمة يسرُّها أيما يسرِّ
ثلاثون بيتاً فرغها وثمانية	تُعلِّم يوماً ما يُعلِّم في شهر

*Ey i'râb talebesi! Şiirimde senin için telif ettiğim cümlelerin hepsine sarıl.*

*(Onlar) sana i'râbı kısa sürede öğretecek şekilde nazmedilmiştir ve onu son derece kolaylaştırdım.*

*Otuздan fazla beyit (olan bu şiir sana) bir ayda öğretilenleri bir günde öğretecek.*

Aynı dönemde nazmedilen bir diğer eser ise Muhammed b. Kâsım el-Harîrî (ö. 516/ 1122)<sup>52</sup> tarafından kaleme alınan *Mulbatu'l-İ'râb* adlı urcûzedir. el-Harîrî'nin gramer konularını daha iyi akılda kalabilmesi için pedagojik amaçlar doğrultusunda manzûm olarak kaleme aldığı bu eserinde toplam 375 beyit mevcuttur. O bu eserini nahvin tüm konularını ve sarfın bazı konularını özetleyecek şekilde telif etmiştir<sup>53</sup>. Eser şu beyitler ile başlamaktadır;

أقول من بعد افتتاح القول	بحمد ذي الطول شديد الحول
وبعد فأفضل السَّلام	على النبيِّ سيِّد الأنام
وآله الأطهار خير آل	فأفهم كلامي واستمع مقالِي

*Kadîri mutlak (olan Allah)'a hamd,*

*Beşerin efendisi olan nebîye ve ailelerin en hayırlısı, en pâk olan onun ailesine*

*En güzel selâm ile sözüme başladığıktan sonra şöyle derim;*

*Söylediklerimi iyi anla ve cümlelerimi iyi dinle!*

Hicrî VI. asrın sonlarına gelindiğinde ise artık nahiv ve sarf konularını ihtivâ eden urcûzeler sıklıkla görülür olmuş, pek çok dil bilgini bu türden eserler kaleme almıştır. Ahmed b. Abdilazîz b. Hişâm b. Ahmed b. Halef Ebu'l-Abbâs

الدرة المضية في شرح القصيدة Istanbul, 1951, II, 551; Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu esere الدرة المضية isminde bir tane şerhin yazıldığını ancak yazma eserler arasında olduğunu tesbit ettik. المغرب، الرباط، المكتبة الخزانة العامة، رقم الحفظ: 1692/ مصر، القاهرة، رقم الحفظ: 98 عن دار الكتب 1366 ادب, 99 عن دار الكتب 435 ادب, 100 عن مراد ملا 1487

52 Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Dâru'l-Fikr, I-XX, Kahire, 1980, XV-XVI, 261.

53 el-Harîrî, Muhammed Kâsım b. Ali, *Şerhu Mulbati'l-İ'râb*, (Thk. Ahmed b. İbrahim b. 'Abdulmevlâ), Kahire, 2005, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, s. 20.

eş-Şentemerî (ö. 553/1158) nahiv, kıraat, hat ve garip lafızları konu edinen urcûzeler yazmıştır. O ayrıca nahve dâir olan urcûzesine bir de şerh eklemiştir<sup>54</sup>. Şu beyitler onun manzûmesindedir;

الحمد لله ما أرى كأتني في زمني حالم  
يسود أقوام على جهلهم ولا يسود الماحد العالم

*İdrâk ettiğim şeylerden ötürü Allah'a hamd olsun, sanki ben zamanımda bir rüyadayım.*

*Bir takım kimseler câbilliklerine rağmen hürmet görürken, saygıdeğer olan âlim hürmet görmemektedir.*

Bu dönemde kaleme alınan bir diğer urcûze ise el-Hüseyin b. Ahmed b. Hayrân el-Bagdâdî (ö. 600/1203 den önce)<sup>55</sup> nin nahiv konularını ihtivâ eden eseridir. O bu eserinde nahiv ilminin kıymetini anlatmak için şöyle demiştir<sup>56</sup>;

يُنزَلُ النَّحْوُ مِنَ الْكَلَامِ مَنزِلَةَ الْمِلْحِ مِنَ الطَّعَامِ

*Kelâmın nahvi, yemeğin tuzu mesâbesindedir.*

Hicrî VII. asrın başlarında ise Sâlim b. Ahmed b. Sâlim b. Ebi's-Sakr et-Temîmî (ö. 611/1214) nin nahve dâir urcûzesi dikkat çeker<sup>57</sup>. O bu eserini Muhammed b. Kâsım el-Harîrî'nin bâblarına göre tanzim etmiştir<sup>58</sup>. Ayrıca Zeynuddîn Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Mu'tî (ö. 628/1230) de bu dönemde iki manzûm eser telif etmiştir. İlki, Elfiyyetu İbn Mu'tî diye meşhur olan *ed-Dürratü'l-Elfiyye fî 'İlmi'l-'Arabîyye* isimli eser olup şöyle başlamaktadır<sup>59</sup>;

يقول راجي رحمة ربه الغفور يحيى بن معطى بن عبد التور

*Çok bağışlayan Rabbimin merhametini uman,*

*Abdunnûr'un oğlu Yahya b. Mu'tî şöyle der.*

54 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, I, 325-326.

55 el-'Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, (Abdulfettâh Ebu'l-Gudde), Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, I-X, Beyrut, 2002, III, 137.

56 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, I, 531.

57 *A.e.*, I, 575.

58 el-Kıftî, *a.g.e.*, II, 67.

59 el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 44; Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Kesfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-II, Beyrut, tsz., I, 155.

Diğer eseri ise farklı zamanlarda farklı şerhleri yapılan<sup>60</sup> *el-Fusûlu'l-Hamsîne fi'n-Nabv'*dir<sup>61</sup>.

Bu asrın ortalarında İbnu'l-Hâcib diye bilinen Ebû 'Amr Osmân b. 'Amr b. Ebî Bekr (ö. 646/ 1248)<sup>62</sup> in nahiv ve sarf konularını ele alan vecîz urcûzesi<sup>63</sup>, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Hüseyin el-Mevsâlî el-Hanbelî (ö. 656/1258) nin muhtasar ve vecîz nahve dâir manzûm eseri<sup>64</sup>, ez-Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* isimli eserini şerh ile birlikte manzûm eser ortaya koyan Feth b. Mûsâ b. Hammâd b. Abdillâh b. Alî b. Yûsuf (ö. 663/1264)<sup>65</sup> ile Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhim b. Osmân el-İmâm Şihâbuddîn ed-Dîmeşkî (665/1266) nin *el-Mufasssal* şerhleri telif edilmiştir<sup>66</sup>.

Hicrî 672 yılına gelindiğinde ise nahiv ve sarf alanında bu türün en meşhur eseri olan ve günümüzde hâlâ şöhretini koruyan *Elfîyye* isimle mâruf, İbn-i Mâlik (ö. 672/1273) in manzûm eseri kaleme alınmıştır. Onun nahiv ve sarf ilimlerinde beş tane manzûm eseri olduğu belirtilir<sup>67</sup>. Bunlar:

a) *el-Kâfiyetu's-Şâfiyye*; İbn-i Mâlik'in bu eseri sarf ve nahiv konularını içeren toplam 2757 beyitten oluşur<sup>68</sup>. Bütün beyitleri 66 bâb ve 62 fasıl altında toplamıştır. Müellif bu eserini 17 beyitlik bir mukaddime ile başlayıp 5 beyitlik sonsözle tamamlamıştır. Bunlar dışındaki bütün bâblar ise nahiv ve sarf ile ilgilidir. Eser şu beyitler ile son bulur<sup>69</sup>;

---

60 el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 44.

61 el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VI, 2831.

62 el-Yemânî, *a.g.e.*, 204.

63 İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (Thk. İhsân 'Abbâs), Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1977, III, 248; ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, (Thk. Şuayb el-Arnaût), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, I-XXIII, Beyrut, 1985, XXIII, 264.

64 ez-Zehebî, *a.g.e.*, XXIII, 360.

65 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, II, 242.

66 *A.e.*, II, 77.

67 *A.e.*, I, 131-133.

68 İbn Mâlik, Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyeti*, (Thk. Abdül-Mün'im Ahmed Herîdî), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, I-III, el-Mekketü'l-Mükerreme, 1986, s. 38.

69 İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyeti*, I, 38.

وقد جعلت نظم هذا الباب      مكماً أبواب ذا الكتاب  
فالحمد لله على تكميله      ميسراً ما ريم في تحصيله  
أبياته ألفان مع سعمائة      وزيد خمسون و نيف أكمله

*Bu bâbın nazmını bu kitabın bâblarının tamamlayıcısı kıldım,*

*Bunu tamamlamayı ve tabsîlini bana kolaylaştıran Allah (c.c) a hamd olsun.*

*Bu manzûmenin beyitlerinin tamamı 2750 küsurdur.*

İbn Mâlik bu eserini talebeler ve hocalar için faydalı gördüğünden ayrıca okuyana diğer kitaplara ihtiyaç hissettirmeyeceğinden *el-Kâfiyeti's-Şâfiyye* diye isimlendirdiğini şu beyitlerde açıklar<sup>70</sup>;

وهذه أرجوزةٌ مستوفية      عن أكثر المصنفات مغنية  
تكون للمبتدئين تبصرة      وتظفر الذي انتهى بالتذكرة

*Bu urcûze tasnîf edilen eserlerin çoğundan daha zengin ve yeterlidir,*

*Müptedîler (başlangıç seviyesindekiler) için rehber olur,*

*Tamamını okuyan ise kazanır.*

Ayrıca o, bu eserine kendi kaleminden kolay bir üslupla *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyye* isminde bir de şerh yazmıştır. Bununla beraber bu eserin farklı kalemlerden şerhleri de mevcuttur<sup>71</sup>.

b) *el-Hülâsa*; İbn Mâlik bu eserini *el-Hülâsa* diye isimlendirmesine rağmen eser recez bahrindeki 1000 beyitten oluştuğu için *Elfiyye* ismiyle şöhret bulmuştur. Bu eser *el-Kâfiyeti's-Şâfiyye* isimli eserinin muhtasarıdır. Eser şu beyit ile başlar<sup>72</sup>;

قال محمدٌ هو ابنُ مالكٍ      أحمدُ ربِّي اللهُ خيرُ مالكٍ

*İbn Mâlik'in oğlu olan Muhammed şöyle der;*

*En bayırlı Melik olan rabbim Allah'a hamd ederim.*

70 *A.e.*, I, 39.

71 İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyye*, I, 43.

72 Çelebi, *a.g.e.*, I, 151.



Müellif bu eserine de kendi kaleminden bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca başka şerhleri de yapılmıştır<sup>73</sup>.

c) *el-Muassalu fî Nazmi'l-Mufassal*<sup>74</sup>; Tâcuddîn b. Mektûm, İbn Mâlik'in bu eseri hakkında şöyle demektedir;

وجاء بنظمٍ للمفصلٍ بارعٍ رفيعٍ على المنظوم يدعى المؤصلاً  
وعرف بالتعريف في الصرف أنه إمام غدا في كلِّ فضلٍ مفضلاً

*O, Mufassal'a el-Muassal diye isimlendirilen,*

*Şahane derecede manzum bir eser ortaya koydu.*

*Sarıta şöhret bulan bu kitap her mezîyette yarının imamıdır.*

d) *el-Miftâh fî Ebniyeti'l-Ef'âl*; Bu eser *Lâmiyyetu'l-Ef'âl* ismiyle meşhur olmuştur. Toplam 195 beyit olup daha çok sarf ilmi ile ilgilidir. Değişik şârihler tarafından bu eserin de şerhleri yapılmıştır. Bu eser şu şekilde başlar<sup>75</sup>;

الحمدُ لله لا أبغي به بدلاً حمداً يبلغُ من رضوانه الأَمَلاً  
ثمَّ الصَّلَاةُ على خيرِ الوَرَى وعلى ساداتنا إليه وصحبه الفُضَلاً

*Hamd kendisinden başka bir şey istemediğim Allah'a aittir,*

*Öyle bir hamd ki, rızası yolundaki umutlarımıza bizleri ulaştırır.*

*Salât mablûkâtın en hayırlısının üzerine olsun,*

*Ayrıca Efendilerimiz olan onun ehli ile faziletli ashâbının da üzerine olsun.*

e) *el-Fevâid fî'n-Nahv*; Pek çok nahiv kuralını içine alan bu eser bir nahiv manzûmesidir. es-Suyûtî'nin Saduddîn Muhammed b. 'Arabî'den aktardığı şu beyitler bu eser hakkında fikir vermektedir<sup>76</sup>;

73 Çelebi, *a.g.e.*, I, 151; İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân el-Hâşimî, *Şerhu İbn 'Akîl*, (Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-'Asriyye, I-II, Beyrut, 2007, I, 10-13.

74 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, I, 132.

75 Çelebi, *a.g.e.*, II, 1536; eş-Şînkî, Hüseyin b. Zeyn b. Süleymân, *et-Turratu Şerhi'l-Lâmiyyeti'l-Ef'âl Li'bn-i Mâlik*, (Tahrîr ve Tensik Abdurraûf Hüseyin Alî), Birleşik Arap Emirlikleri, 1997, s. 11-21.

76 es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, I, 132-133; Çelebi, *a.g.e.*, II, 1964.

إِنَّ الْإِمَامَ جَمَالَ الدِّينِ فَضَّلَهُ      إِلاَهُهُ وَلِتَشْرِ الْعِلْمَ أَهْلَهُ  
أَمَلَى كِتَابًا لَهُ يُسَمَّى الْفَوَائِدَ لَمْ      يَزَلْ مُفِيدًا لِدَى لَب تَأَمَّلَهُ  
فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ فِي النَّحْوِ يَجْمَعُهَا      إِنَّ الْفَوَائِدَ جَمَعَ لَا نَظِيرَ لَهُ

*Şüphesiz İmâm Cemâluddîn'i Rabbi üstün kılmış ve ilmi neşretmek için ehil hale getirmiştir.*

*O, düşünen her akıl sahibi için her zaman faydalı olan, el-Fevâid diye isimlendirilen bir kitap imlâ etmiştir.*

*Şüphesiz el-Fevâid nahvin her meselesini bir araya getiren, câmi ve benzeri olmayan bir kitaptır.*

Hicrî 8, 9 ve 10. asırlarda ise gerek müstakil eser kaleme alma yoluyla gerek kendilerinden önceki dönemlerde kaleme alınan eserleri ihtisar etme ya da şerh etme yoluyla Arap dili ve grameri ile ilgili pek çok manzûm eser telif edilmiştir.

## MULHATU'L-İ'RÂB'IN İNCELENMESİ<sup>77</sup>

### Mulhatu'l-İ'râb'a Girenken

*Mulbatu'l-İ'râb*, islâmî ilimlerin yaygın olduğu Basra kültür muhitinde yetişmiş ve çağının bilginlerinden dersler alarak tahsil hayatını Basra'da başlayıp Bağdat'ta tamamlamış olan Kâsım b. Alî b. Muhammed b. Osmân el-Harîrî (ö. 516/1122)<sup>78</sup> tarafından kaleme alınmış manzûm nahiv eseridir. Müellif bu eserine *Şerhu Mulhati'l-İ'râb* isminde bir de şerh kaleme almıştır. O, bu şerhte *Mulbatu'l-İ'râb*'daki üç yüz yetmiş beş mısrayı *Mulbatu'l-İ'râb*'daki sırayı gözeterek bâblara ayırır. Toplam 60 bâb başlığı altında eseri şerh eder<sup>79</sup>.

*Mulbatu'l-İ'râb*'ı el-Harîrî'nin yorumundan, yani kendi şerhinden ayırarak incelemek pek de doğru bir etüt metodu değildir. Her iki metin birbirlerinin

77 Çalışmamızın bu kısmında “el-Harîrî ve *Mulbatu'l-İ'râb* Adlı Eserinde Örnek Olarak Verdiği Cümle, Âyet ve Şiir Beyitlerinin Tahlilleri” isimli yüksek lisans tezinden yararlanılmıştır.

78 Yâkût el-Hamevî, Şihabuddîn Ebû Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Dâru'l-Fîkr, I-XX, Kahire, 1980, XV-XVI, 261; Nevzat Âşık, “Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı II, 1985, s. 57.

79 el-Harîrî, Muhammed b. Kâsım b. Alî, *Şerhu Mulhati'l-İ'râb* (Thk. Ahmed b. İbrahim b. 'Abdulmevlâ), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Kahire, 2005.

tamamlayıcısı olup, birbirleriyle bütünlük içerisindedirler<sup>80</sup>. Ama yine de biz burada *Mulbatu'l-İ'râb*'ı şerhinden ayrı ele alıp eser hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

*Mulbatu'l-İ'râb*, İbn et-Tilmîz (ö. 560/1164) in teşvikleriyle yazılmış<sup>81</sup>, gramere dâir manzûm bir eserdir<sup>82</sup>.

el-Harîrî bu eserine başlarken önce güç ve kudret sahibi Allah'ı Teâla'ya hamd edip, insanoğlunun efendisi Hz. Peygamber'e, onun tertemiz ezvâcına selamların en faziletlisi ile selam eder. Ve sonra da hemen “derim ki” diyerek karşısına ilim talebesini koyarak ona *Mulbatu'l-İ'râb* isimli didaktik şiirini<sup>83</sup> işlemeye başlar. Eserde mütekellimden muhâtab sîgasına geçilerek gramer konularının işlenilmeye başlandığı beyitler şu şekildedir;

بِحَمْدِ ذِي الطَّوْلِ شَدِيدِ الحَوْلِ	أَقُولُ مِنْ بَعْدِ افْتِتَاحِ القَوْلِ
عَلَى النَّبِيِّ سَيِّدِ الأَنْبَاءِ	وَبَعْدَهُ فَأَفْضَلُ السَّلَامِ
فَأَفْهَمَ كَلَامِي وَاسْتَمِعْ مَقَالِي	وَأَلِّهِ الأَطْهَارِ خَيْرِ آلِ
حَدًّا وَنَوْعًا وَإِلَى كَمِ يَنْقَسِمِ	يَا سَائِلِي عَنِ الكَلَامِ المُنْتَظَمِ
وَأَفْهَمَهُ فَهَمَّ مَنْ لَهُ مَعْتَقُولِ	اسْتَمِعْ هُدَيْتِ الرُّشْدَ مَا أَقُولِ

*Kadîri mutlak (olan Allah)'a hamd,*

*Beşerin efendisi olan nebîye ve ailelerin en hayırlısı, en pâkî olan onun ailesine*

*En güzel selâm ile sözüme başladığıktan sonra şöyle derim;*

*Söylediklerimi iyi dinle ve merâmımı iyi anla.*

*Ey muntazam kelâmın târifini, çeşidini ve kaç kısma ayrıldığını soran kişi!*

*Söylediklerimi dinle ki doğruya ulaşasın ve akıllı kimse gibi onu anlayasın.*

el-Harîrî Arapça öğrenimine yeni başlayanlara yönelik bu eserini, toplam 375 beyitte nahvin hemen hemen bütün konularını ve sarfın bazı konularını özetleyecek şekilde kaleme almıştır. Beyitlerde kısaca tanımlar yapılır, tanımlar

80 Kılıto, Abdulfettah, “Le Discours Didactique Dans Mulhat al-İ'râb”, *Studia Islamica*, G.p. Mazonneuve-Larose, Paris, tsz., XXIX, 78.

81 Margoliouth, D.S., “el-Harîrî”, *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul, 1988, V, 238.

82 Hulûsi Kılıç, “Harîrî”, *DİA*, XVI, 192.

83 Kılıto, *a.g.e.*, 78.

örnekler ile açıklanır, işlenen konunun kısım ve neveleri belirtilir<sup>84</sup>. Eserde konunun iyi anlaşılması için Arap gramerinde çokça kullanılan Zeyd-Amr örnekleri de sıkça karşımıza çıkar. Meselâ<sup>85</sup>;

حَدُّ الْكَلَامِ مَا أَفَادَ الْمُسْتَمِعَ نَحْوُ: سَعَى زَيْدٌ وَعَمَرُو مُتَّبِعٌ

*Kelâmın tanımı; dinleyene bir şey ifade eden (lafız) dır, örneğin; Zeyd çalıştı ve ‘Amr takip eden/ izleyendir.*

Eserde baştan sona didaktik şiir türünün özellikleri görülür. Bu eserde kullanılan dilin didaktik (öğretici) süreci tanım ile başlar ve örnek/ler ile devam eder. Bazen tanımlamayı bir veya daha fazla örnek takip eder<sup>86</sup>. Bu örnekler üzerinde hiçbir şey eserin, bir dilbilgisi eseri mi veya sadece ahlâkî öğütler veren bir eser mi olduğunu ayıramaz<sup>87</sup>. Buradan hareketle örnekler çok açık bir şekilde iki gruba ayrılabilir;

a ) Sadece gramerle ilgili örnekler

Aşağıdaki örnekler gibi:

(كَقَوْلِهِمْ سَارَ وَبَانَ عَنْهُ)

*Yürüdü ve ondan ayrıldı. (msra 25)*

(نَحْوُ لَقَيْتُ الْقَاضِيَّ الْمُهَذَّبًا)

*Terbiyeli hâkimle karşılaştım. (msra 58)*

(عَمَرُو قَدْ أَضَافَ زَيْدًا)

*‘Amr Zeyd’i ağırladı. (msra 49)*

(وَلَمْ يَزَلْ أَبُو عَلِيٍّ غَائِبًا)

*Ali’nin babası hâlâ kayıp. (msra 212)*

Bu dört örnek ve sayılarını artırabileceğimiz bu tür örnekler bir dil bilgisi kuralı ortaya koyarak kendi sıradan görünümünü sergilerler. Her biri “Ben bir

84 Sıtkı Güllü, “el-Harîrî: Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları (Doktora tezi,1995)”, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 205.

85 el-Harîrî, Muhammed b. Kâsım b. Alî, *Mulhatu’l-İ’râb*, Beytu’l-Efkâr, Riyad, tsz. Mısra 6, s. 3.

86 Bkz. el-Harîrî, *Şerhu Mulhati’l-İ’râb*, Bâb’ul-Emr, s. 73.

87 Kılıto, *a.g.e.*, s. 82.

gramer örneğiyim”, alt tanımlamasını<sup>88</sup> doğrular niteliktedirler. Aynı şekilde, *Mulbatu'l-İ'rab* da geçen bütün isimlerin (en yaygın olanları Zeyd, 'Amr ve Hind) her biri şunu ifade eder gibidirler: “Ben dil bilimsel (gramerle ilgili) bir isimim”<sup>89</sup>. Bu isimlerin geçtiği örneklerde bu kelimeler sadece gramerle ait örnekler olarak karşımıza çıkarlar.

b) Ahlâki öğütler içeren örnekler

Aşağıdaki örnekler gibi:

(وَإِنْ تَقُلْ : لَا رَبَّ إِلَّا اللَّهُ )

*Eğer sen derssen; Allah'tan başka Rab yoktur. (msra 177)*

(كَمْؤَلِهِمْ يَا هُمَّا دَعِ الشَّرَّه)

*Ey obur! Ağgözlülüğünden vazgeç. (msra 222)*

(وَاضْرِبْ أَشَدَّ الضَّرْبِ مَنْ يَغْشَى الرَّيْبِ)

*Şüpheli şeyleri işleyenlere çok sert bir şekilde vur. (msra 136)*

(وَاجْلِدْهُ خَدًّا أَرْبَعِينَ جَلْدَةً)

*“Sarboş eden içkileri kullananı” kırk kırbaç darbesiyle cezalandır. (msra 137)*

(مِثْلُ مَقَالِ الْحَاظِبِ الْأَوَّاهِ — اللَّهُ اللَّهُ عِبَادَ اللَّهِ)

*İnleyen hatibin sözünde olduğu gibi, Ey Allah'ın kulları! Allah'tan korkun. (msra 196)*

(مَا الْفَخْرُ إِلَّا الْكِرْمُ)

*Cömertlikten daha büyük yücelik yoktur. (msra 176)*

(مِثَالُهُ إِخْدَارُ صَفْقَةِ الْمَغْبُوتِ)

*Aldatılanın alışverişinden sakın. (msra 26)*

Açık bir şekilde görülmektedir ki buradaki örneklerin her biri birer gramer örneğinden daha farklı örneklerdir. Hepsi temel birer gramer örneği olmakla beraber, birçok yan anlama da dönüşebilmektedirler.

88 İkinci anlam üzerine bkz. Hjelmslev, L., *Prolegomenes A Une Theorie Du Langage*, Minuit, 1966, s. 144; Barthes Roland, “Elements De Semiologie”, *Revue Communications*, tsz., Chapitre IV, No 4.

89 Kılıto, a.g.e., s. 82.

Birinci grupta verilen örneklerin her biri sadece gramerle ilgili olmasına karşın ikinci gruptaki her bir örnek, gramer bilgisinin yanında fıkıh, tarih, edebiyat, etik gibi başka bir alana göndermeler içerir. Gramer eğitimi böylece, ahlak yapılandırması ve bir tür insanı geliştirme isteğiyle beraber ikiz gibidir. Burada görüldüğü üzere *Mulbatu'l-İ'râb*, temel olarak bütünüyle bir gramer çalışması iken, âdab alanında, yararlı kabul edilen pek çok değişik bilgileri de içine alır<sup>90</sup>. Bu duruma el-Hadrâmi de el-Harîrî'nin şu mısrasını yorumlarken işaret etmiştir. O,

وَقَدْ تَمَّصَّتْ مُلْحَهُ الْإِعْرَابِ مُودَعَةً بِدَائِعِ الْإِعْرَابِ

*Mulbatu'l-İ'râb i'râb harikalarını içererek burada bitiyor.* (mısra 369)

Mısrasındaki “i'râb harikalarını içererek” ifadesini, “ahlâkî güzelliği hedefleyen örnekleri içine alarak ve faydalı/hikmetli örnekleri kapsayarak” diye yorumlamıştır<sup>91</sup>.

*Mulbatu'l-İ'râb* dil bilgisi kuralları ve bu kuralları açıklayan örneklerin yanında haşv olarak isimlendirilen üçüncü bir olguya sahiptir. Haşv<sup>92</sup>; “Kelime veya ritim bozukluklarından biri olarak tanımlanır”<sup>93</sup>. Haşv'ın tek görevi kâfiyeyi sağlamak olan bir kelime veya kelime grubunu, mısranın içine, özellikle de giriş kısmına koymaktan ibarettir<sup>94</sup>. *Mulbatu'l-İ'râb*'in sunduğu üçüncü olguyu haşv olarak belirtirken tabî ki, temel amacı gramere ait mülahhas bilgiyi hafızaya yerleştirmeyi sağlamak olan, *Mulbatu'l-İ'râb*'in öğretici şuurini bütün bütün tenkit etmek kastedilmez<sup>95</sup>.

Haşv özellikle ikinci yarım dizelerde karşımıza çıkar ve şüirin kâfiyesini tamamlar. Gramer açısından bakıldığında haşv gereksiz gibi gözükmektedir.

90 Arkoun, Cf. M., “Sur l'âdab”, *Contribution A L'etude De L'humanisme Arabe Au, IV-X Siecle*, Vrin, 1970, s. 35.

91 el-Hadrâmi, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Behrak, *Tuhfetu'l-Abbâb ve Turfetu'l-'Ashâb 'alâ Mulbati'l-İ'râb*, Kahire, tsz., s. 76.

92 Haşv; Şürde beytin doldurulmasıdır. Şürde aruzu sağlamak için mısranın içine bir parçanın (kelime ya da kelime grubunun) katılmasıdır. Bunun için bkz. ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fîkr, I-XXXX, Mısır, 1994, XXXV, 433.

93 Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Nakdu's-Şî'r*, Kahire, 1963, s. 248.

94 Kudâme, *a.g.e.*, s. 248.

95 Kılto, *a.g.e.*, s. 84.

Çünkü aşağıdaki örnekler ele alındığında görülecektir ki, kâfiyeyi sağlamak için yazılmış bu ifadelerle gramer arasında bir bağlantı yoktur:

(فَقَسَّ عَلَى قَوْلِي تَكُنْ عَلَّامَةً)

*Sözümü kıyas et olursun allâme. (mısra 13)*

(لَا يَمْتَرِي فِيهِ)

*Onda tereddüt etmez. (mısra 18)*

(فَاسْمَعُ مَقَالِي وَأَتَّبِعُ صَوَابِي)

*Sözümü dinle ve doğruma uy. (mısra 80)*

(فَاسْمَعُ وَعِ الْقَوْلَ كَمَا وَعَيْتُ)

*Dinle ve benim ezberlediğim gibi sende ezberle. (mısra3)*

(بِأَلَا أَمْتَرَايَ)

*Hiç şüphesiz. (mısra 348)*

(بِأَلَا مَلَامَ)

*Azarlama, tekdîr olmadan. (mısra 144)*

Gramerle alakası olmayan bu söz dizinleri başka bir şekilde anlam bulurlar. Mesajı söyleyene söylediğine tekrar dönmesine, bildirdiğini yargılamasına izin verirler. Özellikle mesajı alanla sağlam iletişim sağlarlar. Mesajın alıcıyla mesaj sahibi arasında bir iletişim garantisi sunarlar ve bu anlamda bir “mesajın belirginleşmesi”<sup>96</sup>ni hedeflerler.

### İletişimin İki Kutbu (Mütekellim ve Muhâtab)

#### a. Mütekellimin “ben” Sesi:

*Mulbatu'l-İ'rab* “Ben diyorum” (أقول) lâfzı ile başlar. Sonra besmele gelir<sup>97</sup>. Açılış sadece bu iki ifade ile kalmaz. Bu iki ifadeden hemen sonra nebiye ve onun hayırlı ehline selâm gelir<sup>98</sup>. Daha sonra gelen beyit ise bir isteklinin öğrenme isteğini bir soruyla açığa vurma niteliğindedir. İşte tam burada *Mulbatu'l-İ'rab* bir isteği yerine getirmeyi hedefleyen bir cevap gibi kendini belirtir:

96 Jakobson, *a.g.e.*, s. 217.

97 Bkz. el-Harîrî, *Mulbatu'l-İ'rab*, mısra 1-2.

98 Bkz. *A.e.*, mısra 3.

يا سائلي عن الكلام المنتظم حدًا ونوعًا وإلى كم ينقسم

*Ey muntaẓam kelâmın târifini, çeşidini ve kaç kısma ayrıldığını soran kişi (msra 4)*

فأفهم كلامي واستمع معالي

*Sözümü dinle ve merâmım anla. (msra 3)*

Mütakellim, gramer bilgisini öğrenmeye yeni başlamış birisine vermeyi hedeflediği bilgiye sahip olandır. Bu bilgeliği, o da (kendisi) başka bir makamdan edinmiştir:

وسمطها الحاوي لها: نأيت فاستمع وع القول كما وعيت

*kelimesi muzâriyât harflerini içine alan bir iptir, bu deyiimi benim dinleyip anladığım gibi dinle ve anla. (msra 37)*

Artık bu noktadan sonra mütakellimin söylevinin kaynağı, çoğu zaman belirtilen başka bir söylevin kopyası veya tekrarı olarak görünür:

وسنة ترفعها بالواو في قول كل عالم وراوي

*Altı isim vav harfi ile merfû olur, bütün âlim ve yazarların (râvîlerin) dediğine göre. (msra 52)*

ونصبه وحزبه بالياء عند جميع العرب العرباء

*Cem-i müzekkeri sâlimin nasb ve cer hâli yâ üledir, tüm gerçek Araplarda. (msra 72)*

وهكذا غير وبعض وسوى في كلم شئ رواها من روى

*kelimeleri de aynı şekilde muzâf olarak kullanılır ve Araplar tarafından rivâyet edilen pek çok başka sözlerde. (msra 96)*

فالرفع فيه جائز والنصب كلاهما دلت عليه الكتب

*Arapça kitaplar iki okuyuş şeklinin (ref ve nasb) câiz olduğuna delâlet eder. (msra 109)*

Bu ifadeler ele alındığında muhâtap (öğrenci) ın üzerinde pozitif etki yaptığı açıkça görülecektir. Yani bu tür ifadeler öğrenciyi öğrenmeye zorlayıcı bir etkiye sahiptir<sup>99</sup>.

Yukarıdaki ifâdelerden şu bilgileri çıkarmak ta mümkündür. Mütakellimin ifâdelerinin kaynağı iki gruba ayrılmaktadır. Asıl ve başlangıçtan beri var olan

99 Kılto, a.g.e., s. 86.



“gerçek Araplar” ve bunlara göre daha ikincil bir durumda bulunan, kitaplarda kayıt tutmuş olan âlimler ve nakledenler (râviler). Böylelikle nakletme zinciri dört halkadan oluşmaktadır:

“gerçek Araplar” → nakledenler ve âlimler → ben-mütekellim → sen-muhâtap.

*Mulbatu'l-İ'râb* daha çok konular hakkında ittifak edilen bilgi ve örneklerin verildiği bir nahiv kitabı görüntüsündedir. Buna karşın, yirmi birinci mısra bir şüphe ve kararsızlık hâli içermektedir;

وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّهَا الْأُمُّ فَقَطُّ إِذِ الْفُ الْوَصْلُ مَتَّى يُدْرَجُ سَقَطٌ

*Bazıları sadece lâm harfi marifelik içindir çünkü vasıl elifi önündekine birleştiğinde düşer demiştir. (mısra 21)*

Böyle bir ifâde, dilcilerin bazı konularda fikir ayrılıkları yaşadıklarını göstermektedir ve gramer alanında mümkün olan farklı fikirlerin de belirtildiği bir ifâdedir. Hadrâmî, el-Harîrî'yi tam bu noktada eleştirerek şöyle demektedir; “ona gramere yeni başlayan bir kimsenin böyle didaktik bir şiirdeki bu tarz (kararsızlık anlatan) ifâdelerden etkileneceğini ve o konu hakkında zihninin karışacağını bundan dolayı bu tür ifâdelere yer vermese eserin daha öğretici olacağını söylemiştir”<sup>100</sup>.

#### **b. Muhâtap Üzerine “sen” Sesi:**

Bu başlıktan kastımız verilen mesajın alıcısına nasıl sunulduğudur. Mâlum olduğu üzere iletişimde mütekellim, muhâtap ve mesaj olgusu temel unsurlardır. *Mulbatu'l-İ'râb*'daki mütekellim, mesajı bir kadına veya bir çocuğa göndermez. Mütekellimin sözünün hedefi, her zaman aynı şekilde tekil erkek bir kişidir. Bu bazen bir erkek (yâ racul) (يَا رَجُلُ), bazen bir delikanlı (yâ fetâ) (يَا فَتَى), bazen bir erkek arkadaş (yâ Sâhi) (يَا صَاحِبَ), bazen erkek bir kardeş (yâ Ehi) (يَا أَخِي), bazen de erkek soru soran kişidir (yâ Sâilî) (يَا سَائِلِي) dir<sup>101</sup>.

Didaktik şiirlerin en önemli özelliklerinden bir tanesi emir kipinin ve ikinci tekil şahıs kipinin çokça kullanılmasıdır<sup>102</sup>. Yukarıdaki ifadeler *Mulbatu'l-İ'râb*'ın bu açıdan da çok zengin olduğunu gösterir.

*Mulbatu'l-İ'râb*'da bir efendi (öğretici) imajına bürünen konuşmacı (mütekellim), tartışamaz ve inkâr edilemez bir bilgi sunar. Mütekellimin ifâde

100 el-Hadrâmî, *a.g.e.*, s. 5.

101 Bkz. el-Harîrî, *Mulbatu'l-İ'râb*, mısra 4, 16, 243, 53, 133.

102 Bkz. Jakobson, Cf. R., “Essais De Linguistique Generale”, *col. Points*, tsz., s. 217–218.

ettiği bilgi hakkında münâzara etmek, itirazda bulunmak, mümkün değildir. Örneğin;

وما عَدَا ذَالِكَ فَهُوَ مَعْرَفُهُ لَا يَمْتَرِي فِيهِ الصَّحِيحُ الْمَعْرُوفُ

*Bu sayılanların dışındakiler marifedir, bu konu hakkında doğru bilgiye sahip olan kişi için bunlarda hiçbir şüphe olamaz. (mısra 18)*

*Mulhatu'l-İ'râb*'da verilen dil bilgisi kuralları, örnekler içerisine serpiştirilmiş güzel ahlâka ait tavsiyelerle beraber, vâiz tarafından verilen vaazda formüle edilmiş buyruklara benzer şekilde, aksi iddia edilemeyecek kurallardır<sup>103</sup>. Öyleyse *Mulhatu'l-İ'râb*'da geçen beyitleri gramer bilgisinin yanında didaktik şiirin vermek istediği mesajlar olarak algılamak mümkündür. Aşağıdaki örnekler bu durumu misallendirmektedir:

(فَأَحْضَطُ مَقَالِي حِطُّ ذِي الدُّكَاي)

*Sözümü akıllı kimsenin ezberlediği gibi ezberle. (mısra 55)*

(فَأَفْهَمُهُ عَيِّي)

*Onu benden anla-kavra. (mısra 62)*

(وَاسْعَ إِلَى الْخَيْرَاتِ لُقَيْتِ الرَّشْدِ)

*Hayra koş ki, doğruya ulaşasın. (mısra 29)*

(فَقُلْنَا لَهَا: خَافِي رِحَالِ الْعَبَثِ)

*O bayana boş duran adamdan kork de. (mısra 32)*

*Mulhatu'l-İ'râb*'ın mütekellimi tarafından öğrenciye şart koşulan durum, muhâtabın kendisinden istenen tavır ve tutumları içerir. Muhâtabdan istenen tavır bir itaat tavrı ve konuyu anlayarak boyun eğme durumudur. Buradaki boyun eğme; verilen kuralların uygulanması ve konuşmacı tarafından verilen örneklerin tekrar edilmesi demektir. Örneğin;

وَالْحَرْفُ مَا لَيْسَتْ لَهُ عِلْمُهُ فَتَقْسِمُ عَلَى قَوْلِي تَكُنْ عَلَامَهُ

*Harfin alâmeti yoktur, sözüme bunları kıyas et böylece allâme (mükemmel bir bilgîn) olursun. (mısra 12)*

فَقَسِّنْ ذَاكَ وَذَا

*Bu örneği ve şu diğer örneği buna kıyas et. (mısra 92)*

Muhâtab (gramer eğitimine yeni başlayan kişi);

103 Kılıto, a.g.e., s. 86.

لِيُنَجِّلِي عَنْكَ صَدَا الإِشْكَالِ

(*Aklını, gönlini*) karartabilecek müşkül pasları gidermek için. (mısra 22)

Ancak mütekellimin söylediği bu alıştırmaları yaparak,

وَأَفْهَمُهُ فَهَمَّ مَنْ لَهُ مَعْتُولٌ

*Akıllı kimse gibi onu anla.* (mısra 5)

Beytinde olduğu gibi zekâsını kullanan bir adam ya da

فَأَحْفَظُ مَقَالِي حِفْظَ ذِي الدِّكَاةِ

*Sözümü zekâ birinin ezberlemesi gibi ezberle.* (mısra 55)

Beytinden anlaşıldığına göre dinamik düşünceli bir adam durumuna geçiş yapabilecektir.

*Mulbatu'l-İ'rab'*ın sonunda mütekellimin sesi olan “ben” ve muhâtabın sesi olan “sen” çehre değiştirirler. Birinci olan (yâni mütekellim “ben”) olumlu ya da olumsuz şekilde yargılanmayı bekleyen birinin ses tonuna uyum sağlamak için mağrur (efendi) ya da öğretici ses tonundan vazgeçer. Buna karşın ikinci olan (yâni muhâtab “sen”) artık utangaç ve gramere yeni başlayan birinin rolünden çıkmış, verilen mesajın sorgulamasını yapabilecek seviyeye yükseltilmiştir<sup>104</sup>. Örneğin;

فَانظُرْ إِلَيْهَا نَظْرَ الْمُسْتَحْسِنِ وَأُحْسِنِ الظَّنَّ بِهَا وَحَسِّنْ

*Ona (Mulbatu'l-İ'rab'a) onaylayıcı bir gözle bak ve onu iyilik ve güzellikle yorumla.* (mısra 370)

وَأِنْ تَجِدْ عَيْبًا فَسُدًّا الْحُلُلَا قَدْ جَلَّ مَنْ لَا عَيْبَ فِيهِ وَعَلَا

*Onda eğer bir kusur, eksiklik görürsen, eksikliğini gider. Sadece Allah güçlü ve yüce olan, hiçbir hatası olmayan ve eşsiz olandır.* (mısra 371)

Bu durum sadece *Mulbatu'l-İ'rab'a* özgü bir şey değildir. Alçak gönüllülük cümleleri Arapça eserlerin çoğunun giriş ve/veya sonuç bölümlerinde mevcuttur. Buna başka bir bölüm daha eşlik eder; Allah'a hamd, onu medhu senâ etme ve Peygamber, onun ashâbı ve aile fertleri için salâtu selâm getirmek<sup>105</sup>. Bu son bölüm metnin açılış ve kapanış bölümlerini oluşturmaktadır:

104 Kılıto, a.g.e., s. 86.

105 Bkz. el-Harîrî, *Mulbatu'l-İ'rab*, mısra 371.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَى  
فَنِعْمَ مَا أَوْلَى وَنِعْمَ الْمَوْلَى  
ثُمَّ الصَّلَاةُ بَعْدَ حَمْدِ الصَّمَدِ  
عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ  
وَأَلِهِ الْأَفْضَلِ الْأَخْيَارِ  
مَا انْسَلَخَ اللَّيْلُ مِنَ النَّهَارِ  
ثُمَّ عَلَى أَصْحَابِهِ وَعُمَّرَتِهِ  
وَتَابِعِي مَقَالِهِ وَسُنَّتِهِ

*Hamd, hamde en lâıyk olan Allah'a aittir, O ne güzel mevlâdır,*

*Samed olan (Allah) a hamd ettikten sonra nebî Muhammed Mustafâ'ya,*

*İnsanların en fazîletlileri ve hayırları olan eblîne,*

*Gece ile gündüz devam ettiğî müddetçe salât olsun.*

*Sonra da onun ashâbına, zürriyetine ve onun sözüne ve sünnetine,*

*Tâbi olanların üzerine olsun.*

### Şiir ve Nazım Sanatı

*Mulbatu'l-İ'râb* manzûm nahiv eserleri alanında pek çok yeniliği de beraberinde getirmiştir. Manzûm nahiv eserleri arasında yerini alması ve Arap edebiyatının içerisindeki didaktik nazım sanatının gelişimine olan katkısı, başlı başına bir başarı kabul edilmiştir. Didaktik şiirlerin (öğretici şiirlerin) baskın özelliklerinden biri, dilin kendine ait özelliklerinin bolca kullanılmasıdır<sup>106</sup>. Bu açıdan *Mulbatu'l-İ'râb* birçok farklı konuyu içinde barındırmıştır: dil bilgisi (nahiv-sarf), İslam hukuku, belâgat, vs. Bu hâliyle *Mulbatu'l-İ'râb* ilim çevrelerinde başarılı olarak görülmüş ve pek çok takdiri de beraberinde getirmiştir.

*Mulbatu'l-İ'râb*'daki vezinleri oluşturan didaktik mısralar, genellikle “recez” ölçüsüyle yazılmıştır. “Recez” olarak isimlendirilen bu uyak düzeni, o denli ölçütleri içerir ki, bir esere birleştiğinde, o eserin sahibine şairlik sıfatını kaybettirir ve ona dizemci (nazımcı) sıfatı kazandırır<sup>107</sup>.

*Mulbatu'l-İ'râb*'daki bu mısralar aynı şekilde “tavîl” ya da “basît” gibi diğer vezinleri<sup>108</sup> de çağrıştırmaktadır<sup>109</sup>. Bununla beraber “recez” *Mulbatu'l-İ'râb*'ın mısralarında kullanılan vezinlerin en yaygın olanıdır.

106 Bkz. Jakobson, *a.g.m.*, s. 217–218.

107 Kılıto, *a.g.e.*, s. 79.

108 Arap şiirlerinin vezinleri on beş bahir üzerindedir, onları beş dâire câmidir (toplamaktadır):

(Bahr-i tavîl, bahr-i medîd, bahr-i basît) bir dâiredir. (Bahr-i vâfir, bahr-i kâmil) bir dâiredir.

(Bahr-i hezec, bahr-i recez, bahr-i remel) bir dâiredir. (Bahr-i serîf, bahr-i münserih, bahr-i

*Mulbatu'l-İ'râb*'da özel bir kâfiyeye bağlanan bir uyak düzeni vardır. Uyak bir mısradan diğerine değişir, fakat mısranın içerisinde her dizinin (yarım mısranın) sonunda aynı uyak tekrarlanır. Böylece didaktik şiir kasîdenin yapısından uzaklaşır ve tek bir uyağa dönüşme şeklinde özellik kazanır<sup>110</sup>.

Şâirlerin eserlerini oluştururken uzaklaşmamaları gereken “bilinen kâideler” ve “alışılmış örnekler” vardır. Aynı şekilde nazım kâtipleri de bir sözcük dağarcığı öngörmüşlerdir ve bundan vazgeçmemeye çalışırlar. Böylece şiir ve kasîde temel olarak özgün bir sözcük dağarcığı ve kendine özgü örnekleri ile kendini bu kâidelere göre ifade eder. Bu, Arap şiir sisteminin yüz yıllar boyunca sürekliliğinin ve sürüp gitmesinin gizemini, şekil ve motif taşıyan yeniliklere karşı çıkmasının sebebinin anlamamıza yardımcı olur<sup>111</sup>. Bu kural, bazı düzenlemelere rağmen, ana çizgileri içinde değişmeden kalmıştır. Bedî gibi yoğun söz sanatı kuşatması, bu kuralı bozmaktan öte, onun korunmasına katkıda bulunmuştur<sup>112</sup>.

Bu açıdan *Mulbatu'l-İ'râb*'da kullanılan sözcük dağarcığı da çok önemlidir. *Mulbatu'l-İ'râb*'da kullanılan sözcük dağarcığı *Mulbatu'l-İ'râb*'a özgüdür. Didaktik şiir adı verilen bu şekil içinde *Mulbatu'l-İ'râb*'ı diğer manzum nahiv eserlerinden ayıran temel yönlerden biri de kendine özgü olan sözcük dağarcığıdır.

## SONUÇ

Makalemizde eş-Şi'ru't-Ta'limî ve *Mulbatu'l-İ'râb* hakkında bilgi verdik. Bu bağlamda sonuç olarak şunları söylemek mümkündür;

Bünyesinde urcûze, kasîde veya manzûme adı verilen şiir türlerini barındıran eş-Şi'ru't-Ta'limî (didaktik şiirler) in ortak noktası insanları hayatlarının her karesinde bazı istisnâları olmakla birlikte genellikle kolay ve etkileyici bir üslup ile eğitmeyi amaçlayan şiirler olmalarıdır. Didaktik şiirlerin bir diğer ortak noktası ise; okuyucularına felsefi, dinsel, tarihsel, ahlaki, vb. bilgiler vermeyi amaçlayan şiirler olmalarıdır.

---

hafif, bahr-i muzâri', bahr-i muktezab, bahr-i müctes) bir dâiredir. (Bahr-i mütekârib) tek başına bir dâiredir. Bunun için bkz. Taceddin Uzun, *Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Çalışmaları*, Damla Ofset, Konya, 1999, s. 15.

109 İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâi, nazım hâlinde yazılmış eserlerinde, bu üç ölçütü (recez, tavil, basit) de kullanmıştır, msl: *Şerhut-Teshîl*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmîyye, Beyrut, 2001, III, 228–418.

110 Kılıto, *a.g.e.*, s. 80.

111 el-Kayravânî, Ali b. Hüseyin b. Reşik el-Kayravânî, *el-'Umde*, Kahire, 1935, I, 107.

112 Kılıto, *a.g.e.*, s. 80.

Didaktik şiirler;

a) Dinleyene kısa zamanda bütüncül bilgiler sunması,

b) Hıfzı kolay olması,

c) Dinleyeni anlama gayretine ve çalışmaya itmesi gibi sebeplerden dolayı değişik millet ve medeniyetlerde sıkça kullanılan bir eğitim aracıdır.

Didaktik şiir çeşitlerinden olan urcûze ile kasîde şiir tekniği olarak farklı nazım türleridir.

Hicrî I. asrın sonları ile II. asrın başlarından itibaren el-Agleb el-İclî (ö. 21/641), el-‘Accâc (ö. 97/715) ile oğlu Ru‘be b. el-‘Accâc (ö. 145/762) tarafından recezler genişletilerek 400 beyte varan urcûzeler söylenmiştir. Emeviler ve Abbâsiler döneminde ise değişik alanlarda pek çok urcûze kaleme alınmıştır. Arap Dili ve Grameri alanında ise hicrî IV. asırdan itibaren çok sayıda urcûze telif edilmiştir. Kâsım b. Alî b. Muhammed b. Osmân el-Harîrî tarafından kaleme alınan *Mulbatu'l-İ‘râb* da zengin nahiv mirâsının önemli urcûze türündeki eserlerindedir.

*Mulbatu'l-İ‘râb*'ın en önemli özelliği Arap edebiyatının içerisindeki didaktik nazım sanatının gelişimine olan katkısıdır. *Mulbatu'l-İ‘râb* temel olarak bütünüyle bir gramer çalışmasıdır. Ancak o, âdab alanında yararlı kabul edilen pek çok değişik bilgileri de içinde barındırdığı için gramer eğitiminin ahlak yapılandırması ve bir tür insanı geliştirme isteğiyle beraber ele alındığı didaktik şiir örneğidir.

*Mulbatu'l-İ‘râb*'da nakletme zinciri temelde mütekellim ve muhatap ikilisinden oluşuyor gözükse de aslında dört halkadan bahsetmek gerekir. Bunlar:

“gerçek Araplar” → nakledenler ve âlimler → ben-mütekellim → sen-muhatap.

İlk iki basamağın muhatap üzerinde öğrenme psikolojisi açısından olumlu etki yaptığı söylenebilir.

*Mulbatu'l-İ‘râb*'ı diğer manzûm nahiv eserlerinden ayıran temel yönlerden biri de kendine özgü olan sözcük dağarcığıdır. Zikrettiğimiz bu sebeplerden dolayı *Mulbatu'l-İ‘râb* didaktik şiir formu içerisinde önemli bir yere sahiptir.

### KAYNAKÇA

- 'Afîfî, Ahmed, "el-Manzûme en-Nahviyye li'l-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî et-Ta'rîf bihâ ve Tahkîk Nisbetihâ" *Mecelletü Nizve*, 4, 120–127, 'Ummân, 1995.
- Alî Zâde, Cevâd Gulâm, "eş-Şi'ru'-Ta'limî Hasâisuhû ve Neş'etuhû fî'l-Edebi'l-'Arabî", *Mecelletü'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye*, el-'Aded 14, Tahran, 2007.
- Arkoun, Cf. M., "Sur Pâdab", *Contribution A L'etude De L'humanisme Arabe Au, IV-X Siecle*, Vrin, 1970.
- el-'Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, (Abdulfettâh Ebu'l-Gudde), Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, I-X, Beyrut, 2002.
- Âşık, Nevzat, "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makâmât Yazanlar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı II, İzmir, 1985.
- 'Atîk, Abdulazîz, *el-Edebü'l-'Arabî fî'l-Endelüs*, Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1972.
- el-Bagdâdî, İsmâil Bâşâ, *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul, 1951.
- el-Bagdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hızânetu'l-Edeb*, (Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun), Mektebetü'l-Hâncı, I-XIII, Kâhire, 1979.
- Barthes, Roland, "Elements De Semiologie", *Revue Communications*, tsz.
- Beylû, Sâlih Adem, "Havle's-Şi'ri't-Ta'limî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevera*, 14 Nüfember, 2010.
- el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, (Thk. Abdusselâm Muahmmmed Hârun), Şirketü Mektebet-i ve Matba'at-i Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Baskı, I-VIII, Mısır, 1969.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, 2. Baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Câbilî*, Dâru'l-Me'ârif, 22. Baskı, Kahire, 1960.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I Cabiliye Dönemi*, 2. Baskı, Fenomen Yayınları, Erzurum, 2012.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâtî el-Endelüsî, *Tezkâratu'n-Nuhât*, (Thk. 'Afîf Abdurrahmân), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.
- Ebu'l-Hasan Alî b. İbrahim el-Endelüsî, *Urcûzetü'l-Fevâkîhi's-Sayfiyye ve'l-Harîfiyye*, el-Mecma'u's-Sekâfî, Ebû Dabî, 1999.
- Elmalı, Hüseyin, "Kaside" mad., *DİA*, İstanbul, 2006.

- Emîn, Ahmed, *Duba'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsrati, Mısır, 1997.
- Erdem, İdris, *el-Harîrî ve Mulbatu'l-İ'râb Adlı Eserinde Örnek Olarak Verdiği Cümle, Âyet ve Şiir Beyitlerinin Tablâleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.
- Gülle, Sıtkı, "el-Harîrî: Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları (Doktora tezi,1995)", *İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 1995.
- el-Hadrâmî, Muhammed b. Muhammed b. Ömer Behrak, *Tuhfetu'l-Abbâb ve Turfetu'l-'Asbâb 'alâ Mulbatî'l-İ'râb*, Kahire, tsz.
- el-Halebûnî, Hâlid, "eş-Şi'ru'-Ta'îmî", *Mecelletü Câmî'at-i Dimeşk*, el-Mücelled 22, 'Aded (4+3), 2006.
- el-Harîrî, Muhammed Kâsım b. Alî, *Mulbatu'l-İ'râb*, Beytu'l-Efkâr, Riyad, tsz.  
*Şerhu Mulbatî'l-İ'râb* (Thk. Ahmed b. İbrahim b. 'Abdulmevlâ), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 2005.
- Hjlemslev, L., *Prolegomenes A Une Theorie Du Langage*, Minuit, 1966.
- Hüseyin, Taha, *Hadîsu'l-Erbi'âi*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1958.
- İbn 'Akîl, Bahâuddîn Abdullah b. Abdurrahmân el-Hâşimî (ö. 769/1367), *Şerhu İbn 'Akîl*, (Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), el-Mektebetü'l-'Asriyye, I-II, Beyrut, 2007.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (Thk. İhsân 'Abbâs), Dâru Sâdır, I-VIII, Beyrut, 1977.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Me'ârif, I-II, Kahire, 1958.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiyeti*, (Thk. Abdu'l-Mün'im Ahmed Herîdî), Dâru'l-Me'mûn Li't-Türâs, I-III, el-Mekketü'l-Mükerreme, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Me'ârif, I-VI, Kahire, tsz.
- İbnu'l-Kâdî, Ahmed b. Muhammed, *Cezvetü'l-İktibâs fî Zikri Men Halle Mine'l-'Alâm bi'l-Medîneti Fâs*, Dâru'l-Mansûr li't-Tibâ'ati, I-II, Ribat, 1973.
- İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, İstanbul, 1988.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, I-II, Beyrut, tsz.
- el-Kayravânî, Ali b. Hüseyin b. Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, Kahire, 1935.



- el-Kıftî, Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf, *İnbâbu'r-Ruvât 'alâ Enbâbi'n-Nuhât*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, I-IV, Kahire, 1986.
- Kılıç, Hulûsi, "Harîrî", *DİA*, İstanbul, 1988.
- Kılıto, Abdulfettah, "Le Discours Didactique Dans Mulâat al-I'râb", *Studia Islamica*, G.p. Maisonneuve-Larose, Paris, tsz.
- Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Nakdu's-Şî'r*, Kahire, 1963.
- Margoliouth, D.S., "el-Harîrî", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul, 1988.
- er-Râfî'î, Mustafa Sâdik, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I-III, Beyrut, 2000.
- Râgıp el-Esfehânî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Hüseyin, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, Mekke, tsz.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n Nuhât*, 2. Baskı, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Fikr, I-II, Kahire, 1979.
- el-İktirâb fî 'İlmi Usûli'n-Nabv*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiiyye, Tantâ, 2006.
- eş-Şınkîti, Hüseyin b. Zeyn b. Süleymân (ö. 1315/1897), *et-Turratu Şerbi'l-Lâmiyyeti'l-Ef'âl Li'bn-i Mâlik*, (Fahrîr ve Tensîk Abdurraûf Hüseyin Ali), Birleşik Arap Emirlikleri, 1997.
- et-Tinbektî, Ebu'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed, "Neylü'l-İbtihâc bi Tetrîzi'd-Dîbâc", *Menşûrâtu Külliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye*, I-II, Tırâblus, 1989.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, "Recez" mad., *DİA*, İstanbul, 2013.
- Tuzcu, Kemal, "Klasik Arap Şiirinde Didaktik Şiirler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 47, 2 (2007).
- "Arap Şiirinde Recez'in Ortaya Çıkışı", *Nüşa Dergisi*, 35, II/2012.
- et-Tûncî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî'l-Edeb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1999.
- Uzun, Taceddin, *Arapça'dan Türkçe'ye Tercüme Çalışmaları 2*, Damla Ofset, Konya, 1999.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Dâru'l-Fikr, I-XX, Kahire, 1980.

- el-Yemâni, Abdalbâkî b. Abdilmecîd, *İşâratu't-Ta'yîn fî Terâcimi'n-Nubâti ve'l-Lügaviyyîn*, (Thk. Abdilmecîd Deyâb), Şirketü't-Tibâ'ati'l-'Arabiyyeti ve's-Su'ûdiyyeti, Riyad, 1986.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Fikr, I-XXXX, Mısır, 1994.
- ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, I-XXIII, Beyrut, 1985.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, 15. Baskı, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.



## مَهَارَةُ الاسْتِمَاعِ

### دراسة في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

بسمة حازم العلواني نصري\*

#### ملخص البحث

تأتي هذه الدراسة في إطار بحثنا المتواصل عن أسس الطرق لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وقد ركزنا دائمًا في دراستنا في علم اللغة التطبيقي على المهارات اللغوية، ولا يخفى على أحد ما لتقسيم المهارات اللغوية من فوائد تعليمية وتعلمية، للمعلم وواضع المناهج والطلاب.

بدأنا الدراسة بتعريف للمهارة ومكوناتها، ثم انتقلنا إلى الحديث عن المهارات اللغوية وتحديداتها. انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن مهارة الاستماع، فعرفناها وحددنا مكوناتها ثم ألقينا الضوء على علاقة مهارة الاستماع بالمهارات اللغوية الأخرى. وتحدثنا أيضًا عن الجوانب التي يجب أن يركز عليها المعلم عند تدريسه طلابه داخل حجرة الصف. ثم قمنا بعرض موسع لأهم القدرات التي تندرج تحت مهارة الاستماع في المستويات اللغوية (المبتدئ - المتوسط - المتقدم) . وبعد أن عرضنا هذه القدرات قمنا باختيار ما نراه مناسبًا منها.

بعد الانتهاء من الكلام عن مهارة الاستماع انتقلنا إلى الحديث عن كيفية اختبار مهارة الاستماع عند طالب اللغة العربية الأجنبي، فعرضنا الجوانب التي سئختبر من تمييز للأصوات وفهم للمسموع، وأنواع الأسئلة التي تمكنا من الاختبار. الكلمات المفتاحية: الاستماع، المهارات اللغوية، علم اللغة التطبيقي.

#### DİNLEME BECERİSİ:

#### ARAPÇA KONUŞMAYANLAR İÇİN ARAP DİLİ ÖĞRETİMİ İLE İLGİLİ BİR ARAŞTIRMA

#### ÖZET

Bu inceleme, Arapça konuşmayanlara Arap Dilinin en kolay yoldan öğretilmesini amaçlayan sürekli bir araştırmanın çerçevesi içinde yer almaktadır. Araştırmamızda dilin uygulamalı olarak öğretilmesi hususunda daima dil becerileri üzerinde yoğunlaştık. Dil becerilerinin bölümlere ayrılmasının, gerek öğretim gerekse öğrenim açısından; hem öğretmen hem öğretim metotlarını ortaya koyan hem de öğrenci açısından yararlı olacağı hemen hemen herkesin malumudur.

\*Aستاذ محاضر في قسم اللغة العربية، كلية الإلهيات - جامعة دوكوز أيلول

(Besme el-Ulwânî Nasrî, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi)

Araştırmaya, bu becerinin tanımı ve onun bileşenleri ile başladık. Sonra dil becerileri ve çerçevelerinin belirlenmesi konusuna geçtik.

Bundan sonra da dinleme becerisi konusuna geçtik. Bu beceriyi tanımlayarak beceriyi oluşturan bileşenlerini belirledik. Bilahare, dinleme becerisi ile diğer dil becerileri arasındaki ilişkiye ışık tuttuk. Aynı şekilde, öğretmenin sınıf içinde öğrencilerine eğitim verirken vurgu yapması gereken yönlerden söz ettik. Sonra, dil seviyelerinde (mübtedi/yeni başlayanlar, mutavassıt/orta seviye ve ileri seviye) dinleme becerisi kapsamında yer alan en önemli yeteneklerle ilgi geniş bir sunum hazırladık. Bu yetenekleri ortaya koyduktan sonra bunlardan uygun gördüğümüzü seçtik.

Dinleme becerisi ile ilgili sözlerimizi bitirdikten sonra, Arapçayı öğrenen yabancı öğrencilerin dinleme becerisinden nasıl sınava tabi tutulacağı konusuna geçtik. Bununla ilgili olarak seslerin biri birinden ayırt edilebilmesine, işitilenlerin anlaşılıp anlaşılmadığına yönelik sorularla sınavda kullanabileceğimiz çeşitli soru tiplerini sunmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Dinleme, Dil becerileri, Uygulamalı dilbilim.

### مصطلحات البحث

تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: ونقصد هنا تعليم اللغة العربية للطلاب الأجانب غير العرب، أو لأبناء العرب المهاجرين والذين لم تعد اللغة العربية هي لغتهم الأم. ولا يخفى على أحد أنّ تعليم اللغة العربية للعرب يختلف عن تعليمها لغير الناطقين بها.

المهارات اللغوية: ونقصد هنا المهارات اللغوية الأربعة وهي: 1- الاستماع. 2- الكلام. 3- القراءة. 4- الكتابة. والتي سنتحدث عنها بالتفصيل خلال البحث.

### إشكالية الدراسة

ونحدّد بحثنا هذا في دراسة مهارة الاستماع في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وجاء اختيارنا لهذه المهارة لسببين. الأول: لأنها أسبق المهارات اللغوية التي يستعملها الطالب الأجنبي في تعلّم اللغة العربية. وكذلك الطفل الوليد فهو يبدأ بالاستماع إلى من حوله ثم يبدأ بالنطق وتقليد الأصوات. وإذا كان الطفل أصمّ فإنّه لن يتمكّن من الكلام ولا من القراءة والكتابة لاحقاً. والسبب الثاني: إهمال تعليمها في صفوف تعليم اللغة العربية، وهذا الإهمال ينتج عنه صعوبة بناء مهارة الكلام للطلبة الأجانب.

نهدف من خلال هذا البحث القصير إلى تعريف المهارة اللغوية بشكل عامّ ومهارة الاستماع بشكل خاصّ، وإلقاء الضوء على القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الاستماع، وبمعنى أبسط إلقاء الضوء على تطوّر هذه المهارة من المستوى المبتدئ إلى المستوى المتقدّم.

وتحلّى إشكالتنا من خلال الأسئلة التالية :

- 1- ماذا نقصد بالمهارة اللغوية؟ وما مكوّناتها؟
- 2- ما تعريف مهارة الاستماع؟ وما علاقتها بالمهارات الأخرى؟
- 3- ما القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الاستماع؟
- 4- كيف نختبر مهارة الاستماع؟

#### تمهيد

#### 1- تعريف المهارة Skill<sup>(1)</sup> :

للمهارة تعريفات كثيرة نذكر منها:

«المهارة: هي القدرة على تنفيذ أمر ما بدرجة إتقان مقبولة.»<sup>(2)</sup> وحسب هذا المصدر تتحدّد درجة الإتقان المقبولة تبعاً للمستوى التعليمي للمتعلّم. ويرى الباحث أنّ المهارة أمر تراكمي، تبدأ بمهارات بسيطة تُبنى عليها مهارات أخرى وهي تحتاج إلى أمرين:

- 1 - معرفة. 2- تدريب عملي<sup>(3)</sup>. ونحن نوافق الرأي في ذلك، وهذا ينطبق على المهارات اللغوية.

وَقَدْ ذَكَرَ رَشْدِي طَعِيمَةَ عِدَّةَ تَعْرِيفَاتٍ لِلْمَهَارَةِ :

– يَعْرِفُهَا دَرِينْفَر<sup>(4)</sup> Driver في قاموسه لعلم النفس بأنّها : « السهولة والسرعة والدقّة في أداء عمل حركي. »<sup>(5)</sup>

(1) وجاءت هذه الكلمة في معجم أكسفورد Oxford بمعنى مهارة، حذق، خبرة.

(2) عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة العربية، دار المسيرة عمان، ط2، 2007م، ص43.

(3) عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة العربية، دار المسيرة عمان، ط2، 2007م، ص43.

(4) صاموئيل دريفر، وهو عالم لغويّ بريطاني (1836-1906) راجع دائرة المعارف البريطانية، الجزء7، ص696.

(5) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، دار الفكر العربي، القاهرة ط1، 2006م، ص29-30.

- يعرفها مان Munn بأنها : « تعني الكفاءة في أداء مهمة ما، ويميّز بين نوعين من المهام: الأول حركي، والثاني لغويّ ويصف بأن المهارات الحركية هي إلى حدّ ما، لفظية، وأن المهارات اللفظية تُعتبر في جزء ما حركية. »<sup>(6)</sup> وقد أوردنا في الحاشية عنوان المصدر الأجنبي.

- ويعرفها Good في قاموسه للتربية بأنها : « الشيء الذي يتعلّمه الفرد ويقوم بأدائه بسهولة ودقّة سواء كان هذا الأداء حسيّاً أو عقليّاً، وأنها تعني البراعة في التنسيق بين حركات اليد والأصابع والعين. »<sup>(7)</sup>

- ويعرفها جانيه وفليشمان Gangne and Fleshman بقولهما: « إنّ المهارة والحركة تتبع لاستجابات تعودها الإنسان، ويتمّ ترتيب هذه الاستجابات جزئياً أو كلياً. في ضوء التغذية الرجعية الحسية الناجمة عن الاستجابات السابقة. »<sup>(8)</sup>

ومن خلال التعريفات السابقة نستطيع تعريف المهارة فنقول: المهارة تعني الكفاءة والإتقان في أداء مهمة ما.

وتتحدّد درجة الإتقان المقبولة تبعاً للمستوى التعليمي للمتعلم، والمهارة عملية تراكمية تحتاج إلى أمرين :

الأمر الأول: معرفة الأسس النظرية التي يقاس عليها النجاح في الأداء.

والأمر الثاني: التدريب العملي حتى تُكتسب المهارة بالمستوى المطلوب للمرحلة التعليمية.

(6) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، دار الفكر العربي، القاهرة ط1، 2006م، ص29-30. نذكر عنوان المرجع الأجنبي Psychology.

(7) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، دار الفكر العربي، القاهرة ط1، 2006م، ص29-30. نذكر عنوان المرجع الأجنبي Dictionary of Education.

(8) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، دار الفكر العربي، القاهرة ط1، 2006م، ص29-30. نذكر عنوان المرجع الأجنبي Psychology and Human Performance.

## 2- مكونات المهارة :

وقد ذكر الباحث رشدي طعيمة بعض الآراء حول مكونات المهارة، وقد اخترنا منها ما نراه الأنسب، منها رأي سكوت Scott فهو يخلل عملية أداء المهارة إلى ثلاث مراحل هي: الحركة التمهيديّة، والحدث، والمتابعة.

هذا ويصف ميجر و بيش Mager & Beach 1976 مكونات الأداء المهاريّ كما يلي: التمييز، التذكّر، المعالجة اليدويّة، المعالجة اللفظيّة.

ويمكن تحليل محتوى المهارة اللغويّة إلى مكونات ثلاثة، أوّلها يخضع للجانب العقليّ المعرفيّ، وثانيها يتبع الجانب العاطفيّ الانفعاليّ، وثالثها يتبع الجانب النفسيّ - الحركيّ<sup>(9)</sup>. والآن ننتقل من مكونات المهارة إلى تحديد المهارات اللغويّة.

## 3- تحديد المهارات اللغويّة :

إنّ اللغة وحدة مترابطة متكاملة، وتحديد المهارات اللغويّة لا يتعارض مع هذه الوحدة ولكن درج الباحثون على هذا التحديد للفائدة المرجوة منه والتي تتجلى في النقاط التالية:

1 - مساعدة واضعي المناهج.

2 - مساعدة معلّم الصفّ على تنظيم دروسه ومعرفة مشكلات طلابه ونقاط ضعفهم، فيركّز على المهارات التي يحتاج طلابه إلى التدرّب عليها.

3 - تحديد مستوى الطلاب في اللغة.

وبالرغم من تحديد المهارات اللغويّة من قبل الباحثين فهي مترابطة ومتداخلة لأنّه لا يوجد فواصل بين المهارات.

وعند رشدي طعيمة تُصنّف المهارات اللغويّة حسب ترتيب وجودها الزمّيّ في النموّ اللغويّ عند الإنسان؛ الاستماع يليه التعبير الشفويّ أو الكلام، ثم القراءة بأنواعها ثم التعبير التحريريّ أو الكتابة<sup>(10)</sup>.

(9) رشدي طعيمة، المهارات اللغويّة، المرجع السابق، ص33. نذكر عنوان المرجع الأجنبي Analysis of Human Motion

(10) رشدي طعيمة، المرجع السابق، ص37.

مما سبق نستطيع القول بأننا أمام أربع مهارات لغوية هي: 1-الاستماع. 2- الكلام وهي مهارة إنتاجية. 3-القراءة. 4-الكتابة وهي مهارة إنتاجية.

#### 4- تعريف مهارة الاستماع:

بعد أن حدّدنا المهارات اللغوية ننتقل الآن إلى مهارة الاستماع لنعرّفها ولنفهم مكوّناتها. ومن التعريفات التي استحسّناها هو تعريف علي أحمد مدكور فيقول: «السمع عملية بسيطة تعتمد على فسيولوجية الأذن وقدرتها على التقاط الذبذبات الصوتية، وهو أمر لا يتعلّمه الإنسان لأنه لا يحتاج إلى تعلّمه. أمّا الاستماع فهو إدراك وفهم وتحليل وتفسير وتطبيق ونقد وتقويم»<sup>(11)</sup>. أمّا الدكتور محمود أحمد السيد فيعرّف مهارة الاستماع فيقول: «يقصد به الإنصات والفهم والتفسير»<sup>(12)</sup> (13).

وقد ذكر الدكتور محمود كامل الناقبة التعريف التالي فيقول: «المقصود بالاستماع ليس السمع Hearing بل المقصود هو الإنصات Auding وهذا المصدر الأخير يعتبر أكثر دقة في وصف المهارة التي تُعلّمها أو نكوّنّها لدى الدارس»<sup>(14)</sup> يتمّ يتابع فيقول:

« إنّ الهدف الرئيسيّ من الاستماع هو أن تكون قادراً على فهم المتحدثّ باللغة Native Speaker في مواقف غير تعليمية»<sup>(15)</sup> (16).

و الباحث صلاح عبد المجيد العربي في كتابه تعلّم اللغات الحية وتعليمها حول مهارة الاستماع يقول: «والمعيار الأمثل لكفاءة المتعلّم من الاستماع والفهم هو قدرته على حل الرموز اللغوية بحيث يصل إلى نفس المعنى الذي يقصده المتحدثّ دون زيادة أو نقص أو تحريف»<sup>(17)</sup>.

(11) علي أحمد مدكور، تدريس فنون اللغة العربية، دار الفكر العربي، 2006م، ص84.

(12) محمود أحمد السيد، في طرائق تدريس اللغة العربية، منشورات، جامعة دمشق/1997، ص305.

(13) محمود أحمد السيد، أستاذ في كلية التربية في جامعة دمشق ووزير التربية الأسبق، وعضو في مجمع اللغة العربية في دمشق.

(14) محمود كامل الناقبة، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، جامعة أم القرى 1985/ص122.

(15) محمود كامل الناقبة، تعليم اللغة، المرجع السابق، ص122.

(16) Native Speaker جاءت في معجم أكسفورد بمعنى شخص لغته الأصلية.

(17) صلاح عبد المجيد العربي، تعلم اللغات الحية وتعليمها، مكتبة لبنان، 1981، ص65.



إذاً يمكننا أن نعرّف الاستماع فنقول : هو الإنصات والفهم الصحيح والتفسير والتفكير والحكم على ما استمع إليه.

يقول سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (18) صدق الله العظيم.

وقد ذُكر السمع والبصر في القرآن الكريم في سبعة وعشرين موضعاً وفي تلك المواضع سبق السمع البصر.

ونستنتج مما سبق أنّ الاستماع عملية تبدأ بالتقاط الأصوات المراد التركيز عليها بالأذن ثم تحليل هذه الرموز الصوتية وتحويلها إلى أفكار ومعلومات يُحلّلها العقل ثم تبدأ عملية التفاعل مع هذه الأفكار والحكم عليها إتما بالرفض أو القبول.

وغالباً ما تأتي مهارة الكلام بعد مهارة الاستماع وخاصةً في المحادثة؛ لأنّ المواقف التي تستدعي أن تكون مهارة الكلام لاحقة لمهارة الاستماع أكثر في الحياة من المواقف التي تكون فيها مهارة الكتابة أو القراءة لاحقة لمهارة الاستماع. وبالطبع قد تكون مهارة الاستماع منفردة.

فعملية الاستماع وفهم المسموع تكون سهلة وسريعة لأبناء اللغة؛ أمّا للطالب الأجنبي الذي يدرس هذه اللغة فإن سرعة هذه العملية ستفاوت طبقاً لعدّة عوامل منها:

- 1- ثروة الطالب من المفردات (المخزون اللغوي).
- 2- طبيعة الطالب نفسه، هل هو من الأشخاص الذين يسمعون ويلاحظون الصوت جيداً، أي الطاقة السمعية عند الطالب التي تتفاوت من شخص إلى آخر.
- 3- كفاية الطالب في مهارة الاستماع وتدريبه على هذه المهارة وهل أقام في بلد عربيّ أو كان عنده أصدقاء عرب؛ لأنّ التواصل مع العرب بالعربية يفيد في سرعة فهم المسموع.

### 5- علاقة مهارة الاستماع بالمهارات الأخرى :

من الصعب فصل المهارات؛ لأنّ الترابط وثيق. فمثلاً نمُو مهارة الاستماع يساعد على نموّ الطَّلَاقَة في الحديث. ويرى الأستاذ محمد عبد الخالق أنّ المستمع الجيّد أقدر على فهم الجمل الطويلة والمعقّدة ممّن يتحدّث بها<sup>(19)</sup>.

أما علاقة الاستماع بالقراءة فالاستماع هو الأساس لتعلم اللفظي في سنوات الدراسة الأولى. أما العلاقة بين الاستماع والكتابة فتتمثّل في أنّ المستمع الجيّد يتمكّن من التمييز بين أصوات الحروف فيستطيع كتابتها بشكل جيّد وكتابة كلماتها كتابة صحيحة، كما أن الاستماع يساعد الطالب على زيادة ثروته اللفظية وينعكس ذلك على التعبير الكتابي أو اللفظي.

وفي دراسة أجراها الدكتور محمود السيد يقول «أما الوقت الذي ينفقه الناس في الاتّصال اللغويّ يومياً فيوتّر على النحو التالي:

45% من الوقت للاستماع، 30% للحديث، 25% للقراءة»<sup>(20)</sup>

لكننا نظنُّ أن نسبة وقت الاستماع في هذه الأيام أعلى من 45% وذلك بسبب أنّنا تحوّلنا إلى متلقّين وذلك لانتشار القنوات الفضائية وأجهزة الموبايل وإدمان الناس على نشرات الأخبار والبرامج الأخرى فنحن نتعرّض يومياً إلى كمّ هائل من الرسائل الصوتية التي لا بدّ أنّنا نعطيها انتباهنا ونستمع لما تقول ولكن تحديد نسبة وقت الاستماع بحاجة إلى بحث أوسع لنستطيع إعطاء النسبة الصحيحة وللسنا في صدد ذلك.

### 6- تدريب المعلم لطلابه على مهارة الاستماع :

مهارة الاستماع تتطلّب التمكّن من جوانب ثلاثة: تمييز الأصوات، فهم عناصر معيّنة، الإلمام بما يسمعه الدارس<sup>(21)</sup>. وبالتالي فالمعلم عليه أن يركّز على الجوانب التالية عند تدريب طلابه.

(19) محمد عبد الخالق، اختبارات، المرجع السابق، ص107

(20) محمود أحمد السيد، في طرائق تدريس اللغة العربية، المرجع السابق، ص306

(21) محمد عبد الخالق، اختبارات، المرجع السابق، ص107.

1 - تمييز الأصوات : ونقصد بها أن يميّز الطالب مثلاً بين صوتي حرف السين وحرف الصاد، أو بين صوتي حرف القاف وحرف الكاف.

2- فهم المسموع : ويتدرّج هذا الجانب من فهم الكلمة إلى الجملة البسيطة لنتقل إلى الجملة المركّبة والصعبة.

3 - سرعة فهم المسموع : ويأتي هذا الجانب بعد التدريب الطويل.

ويقوم المعلم بتحضير التدريبات المناسبة التي تنمّي الجوانب السابقة، وهي كما نراها متدرّجة. ونرى أنّ أهمّ عامل يساعد المعلم في تدريبه لطلّابه هو مراعاة التدرّج في مهارة الاستماع.

#### 7- القدرات اللغويّة التي تدرّج تحت مهارة الاستماع :

والآن سنقدّم عرضاً للقدرات اللغويّة التي تدرّج تحت مهارة الاستماع للمستويات الثلاثة (المبتدئ - المتوسّط - المتقدّم) وهذا التقسيم يفيدنا في توضيح (كيف يتدرّج الطالب في مهارة الاستماع؟). و(كيف ينمّي المعلم قدرات طّلابه؟). ولا ننسى بأنّ التقسيم لا يرتبط بمحتوى منهج معيّن وإمّا يرتبط بقدرة الطالب وكفايته اللغويّة. وبعد أن نستعرض القدرات اللغويّة سنقوم بالتفاضل بينها واختيار ما نراه مناسباً.

#### أ- القدرات اللغويّة التي تدرّج تحت مهارة الاستماع في المستوى المبتدئ:

يرى الدكتور رشدي طعيمة القدرات اللغويّة التي تدرّج تحت مهارة الاستماع للمستوى الابتدائيّ في ما يلي:

1- تعريف الأصوات العربيّة وتمييز ما بينها من اختلافات ذات دلالة.

2- فهم ما يلقي عليه من حديث باللغة العربيّة وإيقاع طبيعيّ في حدود المفردات التي تعلّمها.

3- التعبير عن احترام من يتحدّث إليه، وأخذ حديثه باعتبار وتقدير.

4 - التمييز بين الأفكار الرئيسيّة والأفكار الثانويّة.

5- تعرّف الحركات الطويلة والحركات القصيرة والتمييز بينها.

6 - تعرّف التشديد والتنوين وتمييزها صوتياً.

- 7 - التمييز بين الأصوات المتجاورة في النطق والمتشابهة في الصوت.
- 8- إدراك أوجه التشابه والفروق بين الأصوات العربيّة وما يوجد في لغته الأولى من أصوات.
- 9- الاستماع إلى اللغة العربيّة وفهمها دون أن يعوق ذلك قواعد تنظيم المعنى.<sup>(22)</sup>
- ونرى في النقطة السادسة التي تذكر تمييز الطالب للتونين أنّ الطالب الأجنبيّ لا يستطيع أن يميّز التونين دائماً وكثيراً ما يكتب التونين نوناً إلا في المفردات التي تدرّب عليها.
- وقد أضاف الدكتور عبد الله مصطفى على ما ذكره الدكتور طعيمة النقاط التالية:
- «1 - القدرة على تركيز الانتباه والاستمرار فيه لمتابعة المتحدث.
- 2 - القدرة على تدوين الملاحظات.
- 3 - القدرة على الاستماع لنقل ما استمع إليه على شكل ملخّص شفويّ أو كتابيّ.
- 4 - القدرة على فهم تتابع الأفكار أو الحوادث.
- 5 - القدرة على الاستماع لتخمين معنى الكلمات غير المعروفة.»<sup>(23)</sup>
- أفترح حول ما جاء في النقطة الرابعة عن فهم تتابع الأفكار إضافة جملة إن كانت المفردات ضمن ما درسه.
- وأضاف الدكتور محمود كامل الناقة إلى ما سبق النقاط التالية:
- «1 - إدراك التغييرات في المعنى الناتجة عن تعديل أو تحويل في بنية الكلمة (المعنى الاشتقائيّ)<sup>(24)</sup>.
- 2- فهم المعاني المتّصلة بالجوانب المختلفة للثقافة العربيّة.
- 3- إدراك نوع الانفعال الذي يسود المحادثة والاستجابة له.

(22) رشدي طعيمة، المهارات، المرجع السابق، ص97.

(23) عبد الله علي مصطفى، مهارات اللغة العربيّة، دار المسيرة، عمان 2007، ط2، ص223.

(24) معنى الاشتقاق هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيباً. انظر السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص14.

4 - فهم استخدام العربية للتذكير والتأنيث والأعداد والأزمنة والأفعال... الخ»<sup>(25)</sup>.

ونرى في النقطة الأولى أنّ الطالب في نهاية المستوى المبتدئ لا يستطيع أن يدرك التغييرات في المعنى الناتجة عن تعديل في بنية الكلمة إلا في جزء بسيط جداً مثل (اسم الفاعل) فقط.

كما نرى في النقطة الأخيرة وهي فهم استخدام التذكير والتأنيث في اللغة والأعداد والأزمنة والأفعال أنّ فهم الطالب هذه النقاط سيكون ضمن نطاق ما درسه من مفردات وقواعد فلا نستطيع إطلاق الحكم بأن الطالب سيفهم هذه النقاط كاملة.

أما عن تقسيم برنامج جامعة لندن مدرسة (سواس SOAS) لمهارة الاستماع في المستوى المبتدئ فقد أضاف نقطة واحدة وهي: يستطيع أن يفهم تعليمات بسيطة أو جزءاً من محادثة بسيطة حياتية.

وفيما يلي سنعرض القدرات التي نقترحها ونراها مناسبة. وجاء اختيارنا لها اعتماداً على خبرتنا في التعليم.

**نتائج لتحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الاستماع للمبتدئ :**

يتوقع من الطالب في نهاية مستوى المبتدئ أن تكون لديه في مهارة الاستماع القدرة على:

- 1- تعرّف أصوات الأحرف العربية.
- 2- التمييز بين أصوات الأحرف المتجاورة في النطق والمتشابهة في الصوت.
- 3- إدراك العلاقة بين الرموز الصوتية والرموز المكتوبة.
- 4- تعرّف الحركات الطويلة والحركات القصيرة والتمييز بينها.
- 5- تعرّف التشديد وتمييز صوته.
- 6- تعرّف التنوين (بحدود الكلمات التي درسها)
- 7- إدراك أوجه التشابه بين الأصوات العربية وما في لغته الأولى من الأصوات.
- 8- تحديد الكلمات ذات الأوزان المتشابهة.

(25) محمود كامل الناقية، تعليم اللغة، المرجع السابق، ص 125.

- 9- فهم ما يلقي عليه من حديث باللغة العربية بإيقاع طبيعيّ في حدود المفردات التي تعلّمها.
- 10- معرفة الفكرة الرئيسيّة للحوار.
- 11- معرفة البيئة التي تجري فيها المحادثة دون فهم التفاصيل.  
(نشرة أخبار - دعاية - اتّصال هاتفي.....)
- 12- فهم نوع الانفعال الذي يسود المحادثة.
- 13- فهم بعض المعاني المتّصلة بالثقافة العربيّة.
- 14- القدرة على مراعاة آداب الاستماع.
- 15- القدرة على تمييز زمن الأفعال في الجمل البسيطة.
- 16- تمييز الكلمات المنتهية بالتاء المربوطة.
- 17- تذوُّق جمال الأصوات العربيّة.

وفيما يلي نستعرض ما قدّمه الباحثون حول تدرّج مهارة الاستماع ضمن المستوى المتوسّط.

#### ب- القدرات اللغويّة التي تدرّج تحت مهارة الاستماع في المستوى المتوسّط :

يقترح الدكتور رشدي طعيمة تمكين الطالب في المستوى المتوسّط من القدرات التالية:

- 1- انتقاء ما ينبغي أن يستمع إليه.
- 2- معرفة تقاليد الاستماع وآدابه.
- 3- تقدير مشاعر المتحدّثين ومجاملتهم في الحديث.
- 4- إعطاء الفرصة كاملة للمتحدّث وعدم مقاطعته.
- 5- فهم استخدام صيغ اللغة العربيّة من حيث التذكير والتأنيث والأعداد والأزمنة والأفعال..... إلخ»<sup>(26)</sup>

(26) رشدي طعيمة، المهارات اللغويّة، المرجع السابق، ص99.

كما أضاف إلى هذه النقاط الدكتور عبد الله علي مصطفى النقاط التالية:

- «1 - القدرة على الاستماع لاستخلاص الأفكار الفرعية أو المساندة.
- 2 - القدرة على الاستماع للتهيؤ لإجابة أسئلة لاحقة.
- 3 - القدرة على التمييز بين الآراء والحقائق.
- 4 - القدرة على الاستماع للاستيعاب والفهم.
- 5 - القدرة على الاستماع لإعادة رواية ما استمع إليه شفويًا أو كتابيًا.
- 6 - القدرة على الاستماع لمعرفة هدف المتحدث والمعلومات الخفية.
- 7 - القدرة على الاستماع لإبداء الرأي والمناقشة.
- 8 - القدرة على قراءة لغة الجسد (حركات اليد أو الجسم أو تعابير الوجه).
- 9 - القدرة على الاستماع للترقية بين ما يقال في صلب الموضوع وما يقال استطراداً أو خروجاً عن النص»<sup>(27)</sup>.

في النقطة الخامسة حيث ذكر : ( بأنّ الطالب يستطيع إعادة رواية ما استمع إليه شفويًا أو كتابيًا. ) نرى بعض المبالغة فالطالب في نهاية المستوى المتوسط يستطيع أن يعيد الأفكار والنقاط العاكة التي استمع إليها ولكن دون تفاصيل وليس ما استمع إليه كاملاً. وقد أضاف الدكتور محمود كامل الناقة النقاط التالية:

- «1 - الاحتفاظ بالرسالة في ذاكرة المستمع.
- 2 - إدراك التغييرات في المعنى الناتجة عن تعديل أو تحويل في بنية الكلمة (المعنى

الاشتقائي)»<sup>(28)</sup>،<sup>(29)</sup>.

(27) د. عبد الله علي مصطفى. مهارات اللغة العربية، المرجع السابق ص 224.

(28) محمود كامل الناقة، تعليم اللغة، المرجع السابق، ص 124.

(29) انظر حاشية صفحة 8.

كما ذكر د. محمد صلاح الدين علي مجاور النقاط التالية:

«1- الإفادة مما يسمع في زيادة تدوّقه اللغويّ أو الفكريّ.

2- التمكن من التلخيص لما استمع إليه.

3- التمكن من الحكم على حديث المتكلم وعليه.»<sup>(30)</sup>

في النقطة الثالثة والأخيرة ذكر من أن المستمع في نهاية المستوى المتوسّط يستطيع الحكم على ما استمع إليه وعلى المتكلم. ونحن نوافق الرأي بأنّ الطالب يستطيع أن يعطي بعض الأحكام والآراء في هذا المستوى؛ ولكنّه لا يستطيع أن يثبت رأيه بدليل.

وفيما يلي سنعرض القدرات التي نقترحها للمستوى المتوسط.

**نتائج لتحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الاستماع للمتوسّط :**

يُتوقّع من الطالب في نهاية المستوى المتوسّط أن تكون عنده في مهارة الاستماع القدرة على:

1- التعرّف على التنوين والتشديد بسهولة.

2- الانتباه لحركة الحروف في الكلمة لكتابة الهمزة.

3- تركيز الانتباه والاستمرار في متابعة المتحدث.

4- الاستماع للفهم والاستيعاب.

5- إدراك فواصل الكلام المستخدمة مثل: أولاً، أخيراً، شيء آخر.

6- إدراك أدوات الربط ودورها مثل: لذلك، هكذا، لأنّ.

7- فهم ما يستمع إليه دون أن يعوق ذلك قواعد تنظيم المعنى للغة العربيّة.

8- فهم ما يستمع إليه بسهولة ويسر في نطاق واسع من مفردات اللغة العربيّة.

9- التعرّف على تناقضات الحديث إن وجدت.

10- التمييز بين الأفكار الرئيسيّة والأفكار الثانويّة.

(30) محمد صلاح الدين علي مجاور، تحديد مهارات، المرجع السابق، ص173-174.



- 11- تخمين معنى الكلمات غير المعروفة.
  - 12 - فهم المعاني المختلفة للكلمة الواحدة من خلال سياق الحديث.
  - 13 - فهم المعاني المتصلة بالجوانب المختلفة للثقافة العربية.
  - 14 - إدراك التغييرات في المعنى الناتجة عن تعديل أو تحويل في بنية الكلمة (المعنى الاشتقاقي)<sup>(31)</sup>.
  - 15- فهم استخدام صيغ اللغة العربية من حيث التذكير والتأنيث والأعداد والأزمنة والأفعال بسهولة ويسر.
  - 16- تقدير مشاعر المتحدثين ومجاملتهم في الحديث.
  - 17 - القدرة على الاستماع لنقل ما استمع إليه بشكل ملخص شفوي أو كتابي.
- وفيما يلي نستعرض ما قدمه الباحثون حول تدرج مهارة الاستماع ضمن المستوى المتقدم.
- ج - القدرات اللغوية التي تدرج تحت مهارة الاستماع في المستوى المتقدم :**
- يقترح الدكتور رشدي طعيمة النقاط التالية لمستويات مهارة الاستماع في المستوى المتقدم:
- « 1 - التقاط الأفكار الرئيسية.
  - 2 - التمييز بين الحقائق والآراء من خلال سياق المحادثة العادية.
  - 3 - متابعة الحديث وإدراك ما بين جوانبه من علاقات.
  - 4 - الاحتفاظ بما يسمعه حيناً في ذهنه، فيعرف ما هو معاد.
  - 5- إدراك مدى ما في بعض جوانب الحديث من تناقض.
  - 6 - الربط بين ما يسمعه الآن وما لديه من خبرة سابقة في موضوع الحديث.
  - 7 - التكيف مع إيقاع المتحدث، فيلتقط بسرعة أفكار المسرعين في الحديث ويتمهل مع المبطلين فيه.

8 - المشاركة الإيجابية في الحديث وعدم الاقتصار على السماع.

9- التقاط أوجه التشابه والاختلاف بين الآراء.

10- تخيل الأحداث التي يتناولها المتكلم في حديثه.

11 - استخلاص النتائج بين ما يسمعه من مقدمات.

12 - التمييز بين نغمة التأكيد والتعبيرات ذات الصيغة الانفعالية.

13 - استخدام السياق في فهم الكلمات الجديدة، وإدراك أغراض المتحدث.

14- إدراك ما يريد المتحدث التعبير عنه من خلال النبر والتنغيم العادي<sup>(32)</sup>.

ونلاحظ أن الدكتور طعيمة قد كثر القدرة رقم (1) والقدرة رقم (13) و(على اعتبار أنه في نهاية مستوى المتقدم يصبح مستوى الطالب قريباً من مستوى أبناء اللغة فإننا نجد الكثير من القدرات والكفايات).

وقد ذكر الدكتور طعيمة معظم القدرات في رأينا، وأضاف الدكتور عبد الله علي مصطفى على ما ذكره الدكتور طعيمة ما يلي:

«1 - القدرة على الاستماع لمعرفة اتجاهات المتحدث وميوله.

2- القدرة على الاستماع لتدوين المسموع وتوثيقه.

3- القدرة على الاستماع لتذوق الأساليب والتعابير.

4 - القدرة على الاستماع للتعرف على الفوارق بين الأساليب.»<sup>(33)</sup>

أما عن النقطة الثانية : وهي (القدرة على الاستماع لتدوين المسموع وتوثيقه) فهل سيحفظ الطالب كل ما استمع إليه ليدونه؟ أظن أن المقصود بأن الطالب يستطيع أن يدون ما استمع إليه بشرط أن يتحکم في المادّة المسموعة فيعيدها ويكرّرها (من شريط أو CD).

(32) رشدي طعيمة، المهارات اللغوية، مرجع سابق ص 103. (21) عبد الله علي مصطفى، مهارات، مرجع سابق، ص

وقد أضاف الدكتور محمد صلاح الدين علي مجاور القدرات التالية:

«1 - استخلاص أهم الأفكار التي يريد الاحتفاظ بها مما سمع.

2- تمكّن الطالب من الربط بين الأفكار التي يسمعهها.

3- الدقة في أخذ الملاحظات والتعليق على الحديث والمتحدث.

4 - تمكّن التلميذ من الحكم الدقيق على ما يسمع»<sup>(34)</sup>.

وفيما يلي سنعرض القدرات التي نقترحها لمستوى المتقدّم.

**نتائج حول تحديد القدرات التي تندرج تحت مهارة الاستماع للمستوى المتقدّم :**

يُتوقع من الطالب في نهاية المستوى المتقدّم أن تكون عنده في مهارة الاستماع القدرة على

1 - الاستماع للاستيعاب والفهم والاستنتاج.

2 - الحكم على صدق المحتوى.

3 - إدراك دوافع المتحدث وهدفه والمعلومات الخفية.

4 - الاستماع للتنبؤ بما سيقول المتحدث.

5 - الاستماع للوصول إلى النتائج والأحكام.

6- فهم الحديث بسرعة تقترب من سرعة فهم أبناء اللغة.

7 - التمييز بين الآراء والحقائق.

8 - التقاط أوجه التشابه والاختلاف بين الآراء.

9 - فهم المعاني المختلفة المتصلة بالجوانب المتعدّدة للثقافة العربية والإسلامية.

10- مواصلة الاستماع لفترة طويلة مع تدوين ملاحظاته حول الموضوع.

11 - الاحتفاظ بما يسمعه حيّاً في ذهنه فيعرف ما هو معاد.

(34) محمد صلاح الدين علي مجاور، دراسة تجريبية، المرجع السابق، ص173-174.

12- الموازنة بين الأمور.

13 - التفرقة بين ما يقال في صلب الموضوع وما يقال استطراداً أو خروجاً عن النص والهدف من ذلك.

14 - القدرة على الاستماع لتذوّق الأساليب والتعبير.

15 - تعرّف الأساليب المختلفة للكلام.

وهكذا نكون قد قسّمنا القدرات المتوقّعة أو المطلوبة في مهارة الاستماع إلى مستويات تناسب المستوى (المبتدئ والمتوسّط والمتقدّم).

وقد تمّ توزيع هذه القدرات اللغويّة على المستويات على الشكل الآتي:

1- المستوى المبتدئ 17 قدرة.

2- المستوى المتوسّط 17 قدرة.

3- المستوى المتقدّم 15 قدرة.

8- اختبار الاستماع :

بعد أن حدّدنا القدرات اللغويّة التي تدرج تحت مهارة الاستماع في المستويات الثلاثة كيف يختبر المعلّم مهارة الاستماع؟ كيف يمكن أن نقيس كفاءة الطالب في هذه المهارة؟ وما الأسئلة التي تستطيع أن تحدّد لنا المستوى الذي وصل إليه الطالب في مهارة الاستماع؟ والسؤال الأهم ماذا سنختبر ضمن هذه المهارة؟

سنختبر

أولاً: تمييز الأصوات.

ثانياً: فهم المسموع.


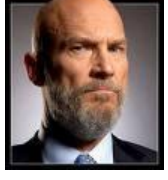
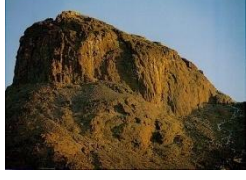

ثالثاً: السرعة في فهم المسموع.

أولاً: اختبار تمييز الأصوات

نستطيع قياس قدرة الطالب على تمييز الأصوات من خلال الأمثلة التالية :

أ- من خلال الصور

فعلى سبيل المثال: نضع أربع صور دون أن نكتب عليها أي اسم ويستمع الطالب إلى دلالة صورة واحدة فقط، وعلى الطالب أن يحدّد الصورة المقصودة بهذه الدلالة على أن تكون (أسماء) دلالات الصور متقاربة الصوت.

			
(جريدة)	(جمال)	(جبل)	(جمل)

فيستمع الطالب إلى كلمة (جمل) مثلاً ويجب أن يضع إشارة عند الصورة التي تدل على الجمل. ونستطيع أن نستخدم هذا السؤال للطلاب المبتدئين لأنهم لا يحتاجون إلى مهارة القراءة هنا.

ب - اختبار صوت الحروف المتقاربة المخرج

مثال: نطلب من الطالب وُضِع دائرة حول الكلمة التي استمع إليها:

الطالب سيستمع إلى أحد الاختيارين وعليه أن يعرف أيّ كلمة سمع	هال	أ- حال
	صار	ب - سار
	كلب	ج - قلب
	زميل	د- جميل

ج - من خلال الاختيار من متعدّد

يستمع الطالب إلى كلمة ثم يقرأ الجمل المكتوبة أمامه التي تشرح هذه الكلمة. مثال.

يستمع الطالب إلى كلمة (بيض)

ويقرأ:

آ - مكان نسكن فيه.

ب - طعام.

ج - ≠ قريب.

- نعطي الطالب وقتاً ليقرأ الجمل ثم يختار الجملة المناسبة.

- وقد اقترح الدكتور محمد عبد الخالق محمد اختبار تمييز الصوت الرئيسي المؤثر على النحو:

- مثال: استمع إلى الجمل التالية وحدد ما إذا كانت كلمة معلّم تشير إلى مفرد أو جمع. سجّل

إجاباتك كالتالي: ( أ ) للمفرد. ( ب ) للجمع. يستمع الدارس إلى:

1 - خرج معلّم الصفّ.

2 - خرج معلّم الصفّ.

3 - مررت بمعلّمي الصفّ.

4 - مررت بمعلّم الصفّ.

الدارس يسجل الإجابة كالتالي:

1 - ( ب )

2 - ( أ )

3 - ( ب )

4 - ( أ ) (35)

نعتبر أنّ هذا الاختبار صعب جداً فمن الصعب على أبناء اللغة أنفسهم أن يميّزوا بين صوت

الضمّة وصوت الواو.

ثانياً : اختبار الفهم والاستنتاج (فهم المسموع)

### 1- أسئلة الصواب والخطأ

آ - من خلال الصور

نضع صورة ثم نسأل عن هذه الصورة والطالب يجيب بصح أو خطأ وهنا أيضاً اختبار للمفردات.

مثال: الطالب يستمع إلى (هل هذه سفينة؟).

ويضع دائرة حول الإجابة التي يريدتها:

× √

ب - بدون الصور

مثال: يستمع الطالب إلى (هل القاهرة عاصمة مصر؟)

وعلى الطالب أن يضع دائرة حول الإجابة التي يريدتها.

ج - من خلال الجمل

يستمع الطالب إلى الجمل ثم يُسأل عنها.

مثال: يستمع الطالب إلى

(يبدأ عمل أحمد الساعة الثامنة، وصل أحمد إلى مكتبه الساعة الثامنة والنصف.

هل أحمد مُتأخّر؟)

- يضع الطالب دائرة حول الإجابة التي يريدتها.

× √

ويقترح الدكتور هارولد Harolds في كتابه تقنيات الاختبارات أسئلة الصحّ أو الخطأ لقياس من

خلالها تمييز الطالب للغة الهدف من بين اللغات الأخرى يقول:

«إذا كنتَ تعلم الإنجليزية فسجّل بعض الجمل بالانكليزية وأدخل بينها جملاً من لغات ثلاث أخرى واختبر تمييز طلابك للغة الانكليزية من بين باقي اللغات.»<sup>(36)</sup>.

ونجد أنّ هذا السؤال مضيعة للوقت فالطالب إما أن يعرف العربية ونختبر مستواه أو أنّه لا يعرفها وهو لا يحتاج إلى اختبار.

## 2 - الاختيار من متعدّد

### آ- التعرف على البيئة التي يستمع إليها الطالب:

مثال: يستمع الطالب إلى الحوار: (أريد فنجان قهوة مع سكر لو سمحت).

يقرأ الطالب السؤال: هل هذا الحوار في:

1 - الصف.

2 - المطار.

3- المطعم

4 - المستشفى

### ب- من خلال الصور

مثلاً: نضع صوراً. الطالب يستمع إلى (القطة تحت الشجرة)



الطالب يقرأ:



ضع إشارة (√) على الصورة التي تدلُّ على ما استمعت إليه.

ج - من خلال الحوار

يستمع الطالب إلى حوار يقول:

فاطمة : متى وصلتَ يا سمير؟

سمير : قبل يومين.

فاطمة : الحمد لله على السلامة.

سمير : شكراً

السؤال: يقرأ الطالب السؤال التالي:

متى وصل سمير؟ صَعِّ دائرة حول الجواب:

1 - قبل يوم.

2 - قبل أسبوع.

3 - قبل يومين.

4 - قبل أيام.

والطالب سيضع دائرة حول الجواب الذي يختاره.

د - من خلال الاستماع إلى السؤال وإيجاد الجواب الصحيح

الطالب يستمع إلى: (هل وَجَدْتُ كتاب سوسن؟).

الطالب يقرأ: اختر الجواب الصحيح وضع حوله  دائرة:

1 - نعم، جيد.

2- لا، هي غائبة.

3 - نعم، وجدتُ سوسن.

4 - لا، لم أجده.

#### ه - اختيار العبارة المناسبة للموقف

الطالب يستمع إلى (وصل فادي إلى دمشق قادماً من برلين)

الطالب يقرأ: ماذا تقول له حين تراه:

1- شكراً.

2- الحمد لله على السلامة.

3- مع السلامة.

4- تصبح على خير.

#### الخاتمة :

قدّمنا في هذا البحث تعريفاً لمهارة الاستماع، وعرضنا علاقة هذه المهارة بالمهارات اللغوية الأربعة. ثم انتقلنا إلى الحديث بشكل مفصّل عن القدرات اللغوية التي تندرج تحت مهارة الاستماع؛ من المستوى المبتدئ مروراً بالمتوسط إلى المستوى المتقدم. بعد دراسة القدرات اللغوية تكلمنا عن اختبار مهارة الاستماع ثم عرضنا أشكال الأسئلة التي تساعد معلّم الصف على اختبار قدرات طلابه اللغوية في مهارة الاستماع.

والله ولي التوفيق.

### قائمة المصادر والمراجع

- 1- الجرجاني (السيد الشريف)، التعريفات، (طبعة استانبول)، 1837م.
- 2- السيد(محمود أحمد)، في طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، ط1، دمشق : جامعة دمشق، 1997م.
- 3- طعيمة(رشدي)، المهارات اللغوية، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 2006م.
- 4- عبد الخالق(محمد)، اختبارات اللغة لغير الناطقين بها، ط1، الرياض، جامعة الملك سعود 1989م.
- 5- العربي(صلاح عبد المجيد)، تعلم اللغات الحية وتعليمها، ط1، بيروت، مكتبة لبنان 1981م.
- 6- مذكور(علي أحمد)، تدريس فنون اللغة العربية، ط1، القاهرة، دار الفكر العربي، 2006م.
- 7- مجاور(محمد صلاح الدين علي)، دراسة تجريبية، ط2، الكويت، دار القلم، 1997م.
- 8- مصطفى (عبد الله علي)، مهارات اللغة العربية، ط2، عمان، دار المسيرة، 2007م.
- 9- الناقة (محمود كامل)، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، ط1، مكة، جامعة أم القرى، 1985م.
- 10- *Encyclopaedia Britannica*, volume 7, Scotland 1768.
- 11- Madsen (Harold) S, *Techniques in Testing*, Oxford, Oxford University, 1983.
- 12- *Oxford Language Dictionarie*, Oxford, Oxford University, 2008.





## ARAP DİLİ FİİL KALIPLARINDA FONETİK DEĞİŞİM VE DÖNÜŞÜMLER ( İBDAL - İ'LAL – İDĞAM - KALB )

Mehmet Reşit ÖZBALIKÇI\*

### ÖZET

Arapçada sülasi ve rubai mezid fiillerin mazi, muzari ve masdarlarında ilk harflerin özelliğine göre ibdâl, î'lâl, idğâm ve kalb adı verilen bazı değişiklikler olur. Bu değişiklikler bazen kurallı bazen de kuralsız, bazen zorunlu bazen de isteğe bağlı bir şekilde gerçekleşir. Çoğunlukla ifti'âl (أَفْتَعَالُ), tefe'ul (تَفْعُلُ) ve tefâ'ul (تَفَاعُلُ) kalıplarında görülen bu değişiklik kurallı olabildiği gibi bazen de kuralsız bir şekilde ortaya çıkar. Bazen bu değişiklikler hayiye (حَيِّي), 'ayiye (عَيِّي), hâle (خَالُ) gibi fiillerde de görülmektedir. Bütün bu değişimler Kur'ân, hadis ve Arap şiirinden verilen örnekler ışığında incelenmiş ve bir arada sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mezid fiil, İbdal, İ'lâl, İdğam, Kalb

### تغير صيغ الأفعال في اللغة العربية

#### الملخص

يُحصل في ماضي الأفعال المزيدة على الثلاثي والرباعي ومضارعها ومصدرها تغييرات تسمى إبدالاً أو إعلالاً أو إدغاماً أو قلباً حسب الحروف الأولى من الكلمة. وتقع هذه التغييرات أحياناً قياسيةً أو غير قياسيةً، وتكون ضروريةً أو غير ضروريةً. تظهر هذه التغييرات في باب "إفتعال" و"تفعل" و"تفاعل" غالباً ويكون التغيير قياسيً أحياناً أو غير قياسيً أحياناً أخرى. كما نرى التغييرات قد وقعت في أفعالٍ أخرى مثل حَيِّي أو عَيِّي أو خَالُ. لقد درسنا كل هذه التغييرات في ظل أمثلة من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والأبيات الشعرية وقد مناهنا للقارئ العزيز بشكلٍ منظمٍ.

الكلمات المفتاحية: الفعل المزيد، الإبدال، الإعلال، الإدغام، القلب

### Giriş

Arapçayı lafız ve mana cihetiyle zenginleştiren önemli hususlardan biri iştikak özelliğidir. Arapçanın bu iştikak özelliği Kur'ân'da çok daha anlamlı bir misyon edâ etmektedir. Çünkü iştikâk; bu kıyasî hususiyetin kuralları gözetilerek, aslî manayı korumakla beraber, bu asıl manadan şekil ve terkiib

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehmet.ozbalikci@deu.edu.tr

yönüyle yeni bir mana elde etmek için, asıl siganın harf sayısına ekleme yaparak şeklinin değiştirilip yeni bir siyga elde etme ameliyesidir. Ayrıca fiillerin bablarının değişerek farklı anlamlar ifade etmesi, bunun da ötesinde bilinen babların Kur'ân-ı Kerim'de zaman zaman farklı kalıplarla tezahür etmesi dili zenginleştiren önemli hususlardan biridir. Kur'ân-ı Kerim de vermek istediği mesajı seçmiş olduğu kelimelerle vurgulamaktadır. Seçilmiş olan her kelimenin bir anlamı olduğu gibi bu kelimenin morfolojik yapısının dahi verilmek istenen mesaja katkısı söz konusudur. Kur'ân-ı Kerim vermek istediği mesajını bu özellikleri göz önünde bulundurarak takdim eder.<sup>1</sup>

Bilindiği gibi Arap dilinde üçlü ve dördü yalın (sülasî ve rubai mücerred) fiillerin harfleri üçlülerde üç, dördülülerde dört harftir. Bu harfler fiilin aslından olduğu harflerdir. Böyle yalın fiillerde zâid (ilave) harf bulunmaz.

Bunlardan yalın üçlülerin masterları genelde kuralsız (semaî)'dir. Ancak sözlüklerden bakılarak öğrenilir.

Yalın dördülülerin masterları ise kurallı (kıyasî)'dir. Öte yandan üçlü ve dördü yalın (sülasî ve rubai mücerred) fiillerin türemişleri (mezidât)'nin masterları da kurallıdır. Bunların mâzi muzâri, türevlerinde (muştakkât) ve türemişlerinde (mezidât)'ta yedi kısma (aksâm-ı seb'a) göre i'lal değişiklikleri çoğunlukla uygulanmaktadır.

Ancak ifti'âl (افتعال), tefe'ul (تفعّل) ve tefâ'ul (تفاعل) gibi babların başında yer alan ilk harflere göre kimisi zorunlu (vâcib), kimisi de câiz konumunda olmak üzere mâzi, muzâri ve masterlarında ve diğer türevlerinde adı geçen bablar için geçerli "ibdâl<sup>2</sup> ve kalb" denilen farklı değişiklikler yapılabilmektedir.

Çalışmanın mihverî, bu değişikliklerin değerlendirilmesidir.

<sup>1</sup> Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Thk. 'Abdusselam Muhammed Harun, Kâhire 1408/1988, I-V, IV, 347. İbn Uşfûr, *el-Mümtü'l-Kebîr fi't-tasrîf*, Mektebetü Lübnân 1996, I, 308. Süyûtî, *el-Müzbîr*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2010, I, 284. Kannûcî, *el-Bülğâ fi'Üsûli'l-Lügâ*, (tah. Nezir Muhammed Mektebî), Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988. s. 198. Ayrıca bkz. Eren Cüneyt, *Tefsîre Giriş, Külli Kaideler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 27.

<sup>2</sup> 'İbdâl; "Arapların âdetinden olan kelimedeki bir harfî, başka bir harfle değiştirmek suretiyle yeni bir kelime elde etme ameliyesidir. İbn Fâris, Ebü'l-Hasan Ahmed, *es-Sâhibî fi Fıkbi'l-Lügati'l-Arabiyeti ve Mesâilihâ ve Sünenü'l-Arabi fi Kelâmihâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I. Baskı, s. 154

## A- İFTİ'ÂL (افتعال) BABINDAKİ DEĞİŞİKLER

I- İfti'âl babının ilk yalın harfi (fâ'sı) sâd (ص), dâd (ض) tâ (ط) zâ (ظ) harflerinden biri olursa, İfti'âl babının te (ت)'sinin, tâ (ط) 'ya dönüştürülmesi zorunludur.

Meselâ: "صَبَّرَ ، صَادَ ، ضَرَّ ، طَرَدَ ، صَفَى ، صَلَّى ، ضَجَعَ ، ظَلَمَ" gibi ilk yalın harfi (fâ'sı) adı geçen harflerden biri olan üçlü yalın fiiller ifti'âl babına nakledildikleri zaman şu şekli alırlar:

"إِصْتَبَّرَ ، إِصْتَادَ ، إِضْطَرَّ ، إِطْرَدَ ، إِصْتَفَى ، إِصْتَلَى ، إِضْجَعَ ، إِظْلَمَ"

Kelimelerin bu şekildeki telaffuzu Arap fonetiğine uygun olmadığından ifti'âl babının te (ت)si, tâ (ط) ya dönüştürülerek şu şekli alırlar:

"إِضْطَبَّرَ ، إِضْطَادَ ، إِضْطَرَّ ، إِطْرَدَ ، إِضْطَفَى ، إِضْطَلَى ، إِضْجَعَ ، إِظْلَمَ (اِظْلَمَ)"

Bu uygulamayı metin üzerinde incelemek gerekirse;

1- ((هُوَ الْجَوَادُ الَّذِي يُعْطِيكَ نَائِلَهُ ..... عَمَّوًا وَيُظْلِمُ أَحْيَانًا فَيُظْلِمُ))

"O, affederek sana bağış sunan asîl biridir... Bazı zulüm görür, o da zulme tahammül eder."<sup>3</sup>

Buradaki beyitte yer alan (يُظْلِمُ) kelimesinin yalın üçlüsü yukarıda gösterildiği gibi (يُظْلِمُ) şeklindedir. İfti'âl babına nakledilince (يُظْلِمُ) olur. Nahivciler bunu üç farklı şekilde değerlendirmişlerdir:

1- İfti'âl babının te (ت)sinin, tâ (ط)'ya dönüştürülmesiyle (يُظْلِمُ);

2-Zâ (ظ)'nın , tâ (ط)'ya çevrilmesiyle ortaya çıkan iki tâ (ط) ' dan birincisi ikincisine idğam edilerek birleştirilmiş ve şeddelenecek (اِظْلَمَ);

3- Tâ (ط) zâ (ظ)'ya dönüştürüldüğünde de (اِظْلَمَ) şekillerini almışlardır.

2- ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَصَلَّى الْفَجْرَ : "Sonra yatıp sabah namazı vakti girinceye kadar istirahat etti. Ardından sabah namazını kıldı"<sup>4</sup> ifadesinde (اضْطَجَعَ) fiili

<sup>3</sup> Şiir, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. ? - 609 M./ ? -13 H.Ö.)'ya aittir. Şu şekildeki bir rivayeti de vardır: Bkz. el-Huraşî, el-Mâlikî, Muhammed b. Abdillâh b. Abdillâh *Şerhu Muhtasari Halîl lil-Huraşî*, Beyrut trsz, I, 12. Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Lübnan, II, 242; ez-Zubeydî, Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî Mulakkab bi Murtezâ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevabiri'l-Kâmits*, yrsz., trsz., XXXIII, 35; Muhammed Abdul'azîz en-Neccâr, *Diyanû's-Sâlik ilâ Evdabi'l-Mesâlik*, Müessesetu'r-Risâle, 1422/2001, yrsz., IV, 402.

yer almaktadır. Bunun üçlüsü bilindiği gibi (ضَجَع) dir. Sonra bu üçlü, ifti'âl babına nakledilince (اضْتَجَع) şeklini alır. Ses uyumu gerekçesiyle ifti'âl babının te (ت) si, tâ (ط)'ya dönüştürülünce de (اضْطَجَع) şekline dönüşür.

3- ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَتِ كَيْفَ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِسَهَابٍ مِّمَّ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ "Musa, ailesine: "Ben bir ateş gördüm; size oradan ya bir haber getireceğim yahut ısınasınız diye tutuşmuş bir odun getireceğim" demişti."<sup>5</sup>

Ayetteki (تَصْطَلُونَ) kelimesinin üçlü aslı (صَلَى) şeklindedir. Bu fiil, ifti'âl babına nakledilince (اصْتَلَى) olur. Daha sonra ifti'âlin te (ت) si, tâ (ط)'ya dönüştürülerek fiil, (اضْطَلَى) şeklini alır. Bunun muzârisi (يَصْطَلِي) şeklindedir. Ayette geçen (تَصْطَلُونَ) şekli ise aynı fiilin müzekker ikinci çoğul şahsı (muhatap cemi müzekkeri)'dir.

4- ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ "İbrahim bunu oğullarına vasiyet etti. Yakub da: "Oğullarım! Allah dini size seçti, siz de ancak O'na teslim olmuş olarak can verin" dedi."<sup>6</sup>

Ayette geçen (اصْطَفَى) kelimesinin yalın üçlüsü (صَفَى) şeklindedir. İfti'âl babına nakledilince önce (اصْتَفَى) olur. Ses uyumunu sağlamak için daha sonra ifti'âlin te (ت) si, tâ (ط)'ya dönüştürülerek (اضْطَفَى) şeklini alır.

5- ﴿وَهَكَذَا يَطَّرُهُ هَذَا الْمَعْنَى فِي سَائِرِ الْأُمُورِ﴾ "Bu anlam, böylece diğer işlerde de geçerli olur."<sup>7</sup>

Bu ifadede ise (يَطَّرُهُ) kelimesinin yalın üçlüsü (طَرَدَ) dir. İfti'âl babına nakledilince önce (اطَّرَدَ) olur. Ses uyumunu sağlamak için daha sonra ifti'âlin te (ت) si, tâ (ط)'ya dönüştürülerek (اطَّرَدَ) şeklini alır.

6- ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَّتْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرَّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ "Kim inkâr ederse onu az bir süre faydalandırır, sonra onu cehennem azabına sürüklerim. Ne kötü varılacak yerdir orası!"<sup>8</sup>

Bu âyette filimizin yalın üçlüsü (ضَرَّ) dir. İfti'âl babına nakledildiğinde (اضْتَرَّ) olmuş; sonunda ses uyumu nedeniyle ifti'âlin te (ت) si, tâ (ط)'ya

4 Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Abdî'l-Ganî' b. Muhammed Hayyât, *Mâ Yecibu en Ya'rifehâ'l-Müslimu 'an Dîmihî*, er-Riyasetu'l-Amme li İdâretî'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-da'veti ve'l-irşad, trsz. yrsz, I, 127.

5 en-Neml, 27/7

6 el-Bakara, 2/132

7 el-Gâmîdî, Sa'îd b. Nâsır, *Hakîkatu'l-Bide'i ve Abkâmuhâ, Mektebet'ur-Ruşd*, Riyâd trsz, I, 349.

8 el-Bakara, 2/126



dönüştürülerek (اضْطَرَّ) şeklini almıştır. Bu fiilin muzârisi (يَضْطَرُّ) dur. Âyette geçen (اضْطَرَّ) sığası müzâri birinci tekil şahsı (nefsi mütakellim vahde) dir.

7- ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾: İbrahimden çıkanca avlanabilirsiniz.”<sup>9</sup>

Bu âyetteki (اصْطَادُوا) fiili ifti‘âl babından çoğul emir kipinde olup yalnız üçlüsü (صَاد) dir. Sonra bu üçlü, ifti‘âl babına nakledilince (اصْتَاد) olmuş: ses uyumu gerekçesiyle ifti‘âlin te (ت) si, tâ (ط)’ya dönüştürülerek (اصْطَاد) halini alır. (اصْطَاد) fiilinin emri (اصْطَدَّ) şeklinde olup âyette yer alan (اصْطَادُوا), bu fiilin müzekker çoğul şeklidir.

8- وَلَوْ اصْطَادَ السَّكْرَانُ أَوْ دَبِحَ لَمْ يُؤْكَلْ صَيْدُهُ وَلَا ذَبِيحَتُهُ. Sarhoş avlasa veya boğazlasa avladığı ve boğazladığı yenmez.<sup>10</sup>

Bu ifadede yer alan (اصْطَادَ) fiilinin izahı da yukarıdaki gibidir. Ancak bu fiil, âyette yer aldığı gibi aynı fiilin mâzi üçüncü şahıs müzekker tekil şeklidir.

Bir başka örnekte de aynı durum söz konusudur: قِيلَ: كَانُوا يَصْطَادُونَ سَبْعَةَ أَيَّامٍ، وَقِيلَ: كَانُوا قَدْ اصْطَادُوا يَوْمًا وَاحِدًا. Denildi ki: Yedi gün avlanıyorlardı; bir başka deyişe göre ise bir gün avlandılar.<sup>11</sup>

Bu ifadede yer alan mâzisi (اصْطَادُوا) ve muzarisi (يَصْطَادُونَ) olan fiiller yukarıda geçen fiilin müzekker çoğul üçüncü şahıslarıdır. Bunlardaki değişiklikler yukarıda açıklanmıştır.

9- ﴿وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾: “Öyleyse Ona ibadette sabırlı ol”.<sup>12</sup>

Bu âyetteki (اصْطَبِرْ) fiili ifti‘âl babından emir kipidir. Bu fiilin yalnız üçlüsü (صَبِرَ) şeklindedir. Sonra bu üçlü ifti‘âl babına nakledilince (اصْتَبَرَ) şeklini almış; daha sonra da ses uyumu gerekçesiyle ifti‘âl babının te (ت) si, tâ (ط)’ya kalbedilerek (اصْطَبِرْ) şekline dönüştürülmüştür. Âyette geçen (اصْطَبِرْ) bu mâzi fiilin emir kipinin müzekker tekil şeklidir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> el-Mâide, 5/2

<sup>10</sup> el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kutubu’l-Misriyye, Kahire 1963, VI, 73.

<sup>11</sup> et-Temîmî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. ‘Abbâs b. Ganîm, Dâr’ul-Vatan, 1418/1997, II, 226.

<sup>12</sup> Meryem, 19/65

<sup>13</sup> Burada ifti‘âl babının te (ت) si, tâ (ط)’ya kalbedilerek (اصْطَبِرْ) şekline dönüştürülmesi neticesinde oluşan mana zenginliği de söz konusudur. Zira ince sesli (ت) harfinin kalın sesli (ط) harfine iklabı ayette ibadet için talep edilen sabrı fonetik vurgu ile daha farklı bir hale taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira İslâm’ın ibadete yüklediği anlam mücerret şâîr değil, her bir anı için ciddi bir emek isteyen ameliyedir. Bu da sıradan bir sabrın ötesinde sabır

**II- İfti‘âl babının ilk yalın harfi (fâ’sı) dâl (د), zâl(ذ) ze (ز) harflerinden birisi olursa, İfti‘âl babının te (ت)sinin, dâl (د)‘a dönüştürülmesi zorunludur.**

"دَعَا ، دَكَرَ ، زَجَرَ" Bu fiiller dâl, zâl ve ze ile başlayan yalın üçlü fiillerdir. Bunlar ifti‘âl babına nakledilince "إِذْتَكَّرَ ، إِذْتَجَرَ" şeklini alırlar. Ses uyumu nedeniyle ifti‘âlin te (ت) si, dâl (د)‘a dönüştürülerek:

إِذْدَكَرَ ، إِذْدَجَرَ ، إِذْدَكَرَ ، İZDJKR , İZDJKR , İZDJKR şeklini alırlar.

Şimdi fiildeki bu dönüşümü orijinal metinler üzerinde görmek ve incelemek yerinde olacaktır.

1- ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾: *Bu (ortak koşan)lardan önce Nuh milleti de yalanlamış, kulumuşu yalanlayarak: "delidir" demişlerdi, yolu kesilmişti.*<sup>14</sup>

Burada (أُذْجِرَ) fiili, ifti‘âl babının mâzi mechûlüdür. Bunun ma'lûmu (أُذْجِرَ) şeklindedir. Yukarıda gösterildiği gibi bu fiilin yalın üçlüsü (زَجَرَ) olup ifti‘âl babına nakledilmesiyle (إِذْتَجَرَ) halini almıştır. Ses uyumu amacıyla ifti‘âl babının te (ت)sinin, dâl (د)‘a dönüştürülmesiyle (إِذْدَجَرَ) dönüşmüştür. Âyette geçen (أُذْجِرَ) ise bunun mechûlüdür.

2- ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾: *(Zindandaki) iki kişiden kurtulmuş olan, uzun bir zaman sonra (Yusuflu) hatırlayarak dedi ki: Ben size onun yorumunu haber veririm, beni hemen (zindana) gönderin.*<sup>15</sup>

Bu âyette yer alan (ادَّكَرَ) kelimesinin yalın üçlüsü yukarıda gösterildiği gibi (دَكَرَ) dir. İfti‘âl babına nakledilince (إِذْتَكَّرَ) olur. Ses uyumu nedeniyle ifti‘âl babının te (ت)sinin, dâl (د)‘a dönüştürülmesiyle (إِذْدَكَرَ) şeklini alır. Nahivciler bunu iki farklı şekilde değerlendirmişlerdir: Zâl (ذ) , dâl (د)‘a çevrilerek iki dal (د) ortaya çıkınca idğam kurallarına göre bu iki dâl (د)‘den birincisi ikincisine idğam edilerek birleştirilmiş, üzerine şedde konularak (ادَّكَرَ) şeklini almıştır. Bu uygulama, âyette yer alan şekildir. İkinci şekil ise dâl (د), zâl (ذ)‘a çevrilerek iki zâl (ذ) ortaya gelince idğam kurallarına göre bu iki zâl (ذ)‘den birincisi ikincisine idğam edilerek birleştirilmiş ve üzerine şedde konularak (ادَّكَرَ) şeklini almıştır.

Aynı fiille ilgili diğer bir örnek şöyledir:

talebi gerektirir. Bkz. Eren, Cüneyt, *Kur‘ân Metninin Dil ve Üslûb Özelliği*, Rağbet Yayınları, 2014, s. 20.

<sup>14</sup> el-Kamer, 54/9.

<sup>15</sup> Yûsuf, 12/45

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾: *Andolsun biz Kur'an'ı, öğüt almak için kolaylaştırdık. O halde düşünüp ibret alan yok mu?*<sup>16</sup>

Bu âyette yer alan (مُدَكِّرٍ) örneği, yukarıdaki âyette değişimi izah edilen (ادَّكَّرَ) fiilinin ismi fâili/etken ortacıdır.

3- ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَهُمْ مَا يَدْعُونَ﴾: *Orada onlar için her çeşit meyve vardır. Bütün arzularını yerine getirilir.*<sup>17</sup>

Âyette geçen (يَدْعُونَ) kelimesiyle aşağıdaki hadiste yer alan (ادَّعَى) kelimelerinin yalnız üçlülere (دَعَا)'dır. İfti'âl babına nakledildiklerinde önce (ادَّعَى) şeklini alırlar. Daha sonra ses uyumu nedeniyle ifti'âl babının te (ت)'si, dâl (د)' a dönüştürülerek ortaya çıkan dal (د) harfiyle kelimenin aslından olan dal (د) harfi yan yana gelir. İdğam kaidesine göre bu iki dâl (د) harfi idğam kuralı gereği şeddelenerek (ادَّعَى) şeklini alır. Âyette yer alan (يَدْعُونَ) kelimesi aynı fiilin müzâri cem'i müzekker gâip/geniş zaman 3. çoğul şahsın eril şeklidir.

Aynı örneği Hadis-i Şerif üzerinde de görelim:

﴿مَنْ ادَّعَى إِلَىٰ غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَالْحَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ﴾: *Kim bildiği halde kendisini babasından başkasına nispet ederse, Cennet ona haramdır.*<sup>18</sup>

Hadiste yer alan aynı fiil, müfret müzekker mâzi (geçmiş zaman tekil şahsın eril) şeklidir.

**III- İfti'âl babının ilk yalnız harfi (fâ'sı) vav (و), yâ (ي) veya se (ث) olursa, bu harfler te(ت)'ye dönüşür. Bu te (ت), ifti'âlin te (ت)'si ile idğam edilerek birleştirilip şeddelenir.**

Üçlü yalnız/sülasi mücerretten ilk harfi vav olan (وَصَلَّ) fiili ifti'âl babına nakledilince (اُتَّصَلَ) olur. Üçlü yalnız fiilin ilk harfi olan vav(و) tâ (ت) ya çevrilir. İki te yan yana gelince idğam kuralı gereği bu fiil, (اُتَّصَلَ) şeklini alır. İlk harfi vav(و) olan bir başka örnek de (وَسَقَّ) dir. Bu fiil ifti'âl babına nakledilince (اُتَّسَقَّ) olur. Üçlü yalnız fiilin ilk harfi olan vav(و) te (ت) ye çevrilir. Bu fiil de (وَصَلَّ) de olduğu gibi (اُتَّسَقَّ) şeklini alır. Üçüncü örnekte ise vav(و) ile başlayan (وَفَى) fiili önce (اُوتَّعَى) sonra (اُتَّعَى) şeklini almıştır.

Se(ث) ile başlayan (تُعَرَّ) fiili ifti'âl babına nakledilince (اُتَّعَّرَ) olur. Burada yalnız üçlünün ilk harfi olan se (ث) te(ت) 'ye dönüştürülerek fiil (اُتَّعَّرَ) şeklini alır.

<sup>16</sup> el-Kamer, 54/40

<sup>17</sup> Yâsîn, 36/57

<sup>18</sup> el-Buhârî, *es-Sahîb*, Megâzî, 56 /V, 103.

Yâ(ي) ile başlayan (يَسْرَ) fiili de önce (اَيْتَسَرَ) sonra (اَسْرَ) şeklini almaktadır.

Bu uygulamayı orijinal metinler üzerinde görüp incelemek yerinde olacaktır.

1- اَيْتَسَرَ الْقَوْمُ الْجَزُورَ . :*Topluluk kurbanlık deveyi kolayca elde ettiler.*<sup>19</sup>

İbaresinde geçen fiilin yalın üçlüsü (يَسْرَ) fiildir. Bu fiil önce (اَيْتَسَرَ) sonra da(اَسْرَ) şeklini almıştır.

2- "وَإِذَا تَحَدَّثَ اتَّصَلَ بِمَا فَيَضْرِبُ بِبَاطِنِ رَاخِيهِ الْيَمْنَى بَاطِنِ إِبْهَامِهِ الْيُسْرَى." (s.a.v) *konuştuğu zaman avuçlarını birleştirir ve sağ elinin avucunun içi ile sol başparmağının içine vururdu*<sup>20</sup>

Hadisinde yer alan(اتَّصَلَ) fiilin yalın üçlüsü yukarıda açıklandığı gibi (وَصَلَ) dir. Orada açıklandığı şekilde önce (اوْتَصَلَ) daha sonra da (اتَّصَلَ) olmuştur.

3- ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِالشَّفَقِ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ لِتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ *"Hayır! Şafağa, Geceye ve onda basan karanlığa, Dolunay olmuş aya yemin ederim ki, siz elbette balden hale geçeceksiniz."*<sup>21</sup>

Bu âyette yer alan(اتَّسَقَ) fiilin yalın üçlüsü yukarıda açıklandığı gibi (وَسَقَ) olup önce (اوْتَسَقَ) daha sonra da (اتَّسَقَ) şeklini almıştır.

4- ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْقَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ *"Hayır! (Gerçek onların dediği gibi değil.) Her kim sözünü yerine getirir ve kötülükten sakınırsa, bilsin ki Allah sakınanları sever."*<sup>22</sup>

Âyetinde yer alan(اتَّقَى) fiili ile bu fiilin ismi fâili (etken ortacı) olan (الْمُتَّقِينَ)'nin yalın üçlüsü (وَقَى) şeklindedir. Yukarıda açıklandığı şekilde önce (اوْتَقَى) daha sonra da (اتَّقَى) şeklini almıştır.

5- "إِنِّعَرَ الصَّبِيُّ: سَقَطَتْ أَسْنَانُهُ وَأَخْلَفَ عِيْرَهَا" *"Çocuğun dişleri döküldü. Yerine diğer (yeni) dişleri geçti."*<sup>23</sup> ifadesinde yer alan(انْعَرَ) fiilin yalın üçlüsü (نَعَرَ) dir. Yukarıda açıklandığı şekilde önce (انْتَعَرَ), daha sonra da (انْعَرَ) şeklini almıştır.

19 İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdu'l-Kâdir ve Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasûl*, Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyeti bi'l-Kâhire, Dâru'd-Da've, y. y, II, 1064.

20 et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, Musul, 1404/1983, XXII, 156.

21 el-İnşikâk, 84/16-19

22 Âli İmrân, 3/76

23 et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, yrsz. 1402/1982, VII, 545,

**IV- İfti'âl babının yalın üçlüsünün ilk harfi (fâ'sı) se (ث) olursa, İfti'âlin te (ت)'si, se (ث)'ye kalbedilerek iki se(ث) birbirine idğam edilerek birleştirilir.**

Sülasi müzered (تَأْتَرُ) fiili İfti'âl babına nakledildiğinde önce (أَتَأْتَرُ) şeklini alır. Daha sonra İfti'âl babının te (ت)'si se (ث)'ye dönüşerek (تَأْتَرُ) şeklini alır.

Bu uygulamayı bir örnek üzerinde görüp incelemek yerinde olacaktır.

(أَتَأْتَرُ) : *Falanca Falan'ın te (ت)'si se (ث)'ye dönüşerek (تَأْتَرُ) şeklini alır.* <sup>24</sup> cümlesinde geçen (أَتَأْتَرُ) kelimesinin aslı (تَأْتَرُ) şeklindedir. Yukarıdaki açıklama doğrultusunda (تَأْتَرُ) şeklini almıştır.

#### **B- TEFE'UL, TEFÂ'UL VE TEFE'LÜL BABLARINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER**

Tefe'ul babındaki fiillerin yalın üçlüsünün ilk harfi (fâ'sı) se (ث), dâl (د), zâl (ذ) , ze (ز) , sâd (ص), dâd (ض) , tâ (ط) , zâ (ظ) harflerinden biri olursa, bu babın te (ت)'sının sayılan bu harflere dönüştürülmesi (ibdâli) caiz ve mümkün görülmektedir.<sup>25</sup>

**I-Tefe'ul babındaki** "تَطَّرَبَ، تَضَرَّعَ، تَصَبَّرَ، تَزَيَّنَ، تَذَكَّرَ، تَدَنَّزَ" fiilleri buldukları şekilde, aşağıda ardarda gelen üç örnekte hiç bir değişiklik yapılmadan kullanılmışlardır:

Bu uygulamayı orijinal metinler üzerinde görüp incelemek yerinde olacaktır:

1- ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاَهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ : *Andolsun, biz onları sıkıntıya düşürdük de yine Rablerine boyun eğmediler, tazarru ve niyazda da bulunmuyorlar.*<sup>26</sup>

2- ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَبْتَطِرُونَ﴾ : *Milletinin cevabı sadece, "Onları kasabanızdan çıkarın, güya onlar temiz kalmaya uğraşan insanlarmış" demek oldu.*<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Nişvân b. Sa'îd el-Himyeyî el-Yemenî, *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-Kelâm*, Beyrut, 1999/1420, II, 922.

<sup>25</sup> Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi, *el-Kitâbu thk. Abdüsselam Muhammed Harun: Dâr'ul-Cil*, Beyrut. trsz IV, 478.

<sup>26</sup> el-Mü'minûn, 23/76

<sup>27</sup> el-A'râf, 7/82

3- ﴿فَلَوْلَا إِذْ حَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَصْرَعُوا وَلَكِنْ فَسَتْ فُلُوْبُهُمْ﴾: *Hiç olmazsa, onlara bu şekilde azabımız geldiği zaman boyun eğselerdi! Fakat kalpleri iyice katılaştı.*<sup>28</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi bu üç âyette değişiklik yapılmadan âyetlerin birinci ve ikincisinde yer alan muzârî üçüncü çoğul şahıs normal olarak (يَتَصْرَعُونَ) ve (يَتَطَهَّرُونَ) şeklinde; üçüncü âyetteki de mâzî üçüncü çoğul şahıs (تَصْرَعُوا) şeklinde kullanılmıştır.

Başlangıçta söz konusu edildiği gibi te(ت) ‘nin kendisinden sonraki harflere dönüştürülmüş şekli de kullanılmaktadır.

Bu durumda başta aynı cinsten iki harf meydana gelmiş olur. İdgam kaidesine göre idgam edilerek birleştirilir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiillerin başlarına kesreli bir hemze getirilir. Böylece fiillerin aşağıda görüldüğü üzere ikinci kullanım şekli ortaya çıkar:

إِظْلَمَ ، إِطِيرَ ، إِصْبَرَ ، إِزَيْنَ ، إِذَّكَرَ ، إِذَّتَرَ ، إِصْعَدَ ، إِصْدَقَ ، إِطَهَّرَ ، إِصْرَعَ

Bu uygulamayı orijinal metinler üzerinde görüp incelemek yerinde olacaktır:

1- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾: *“Biz hangi kente (ülkeye) bir peygamber gönderdikse, ora halkını, yalvarıp yakarsınlar diye, darlık ve sıkıntıya uğratmışızdır.”*<sup>29</sup>

2- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ حُبًّا فَاطَّهَّرُوا﴾: *“Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın.”*<sup>30</sup>

Bu âyette yer alan (اطَّهَّرُوا) filinin yalın üçlüsü (طَهَّرَ) dir. Yukarıda açıklandığı şekilde önce (تَطَهَّرَ) daha sonra da tefe“ul babının te(ت) si ilk harf olan tâ(ط)’ya dönüştürülünce idgam kaidesi gereği birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (اطَّهَّرَ) şeklini alır. Âyette geçen fiil, bu fiilin emir kipinin müzekker çoğuludur.

﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾: *“Ona ancak temizlenenler dokunabilir.”*<sup>31</sup>

Bu âyette (الْمُطَهَّرُونَ) kelimesi yukarıda açıklanan (اطَّهَّرَ) fiilinin ism-i fâilinin/etken ortacının eril çoğuludur. Görüldüğü üzere ikinci kullanım şeklinin bir ism-i fâilidir.

<sup>28</sup> el-Enam, 6/43

<sup>29</sup> el-Araf, 8/94

<sup>30</sup> el-Mâide, 5/6

<sup>31</sup> el-Vâkıa, 56/79

3- ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾<sup>32</sup>: ‘Onlardan kimi de, Eğer Allah lütuf ve kereminden bize verirse, mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette biz sâliblerden olacağız! diye Allah'a and içti.’<sup>32</sup> ayetinde yer alan (نَصَّدَّقُ) fiilinin yalın üçlüsü yukarıda açıklandığı gibi (صَدَّقَ) fiilidir. Bu fiil önce (نَصَّدَّقُ) daha sonra da tefe“ul babının te (ت)‘si ilk harf olan sâd (ص) harfine dönüştürülünce aynı cinsten iki harf yan yana idgam kaidesi gereği bunlar birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapça’da sessiz harfle başlamak mümkün olmadığından bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (اَصَّدَّقُ) şeklini alır. Âyette geçen fiil, bu fiilin muzarisi olup birinci şahsın çoğuludur. Ayrıca sonuna pekiştirmek için şeddeli tekid nûnu bitişmiştir.

4- ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾<sup>33</sup> : ‘Herhangi birinize ölüm gelip de: Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam! Demesinden önce, size verdiğimiz rızaktan harcıyın.’<sup>33</sup> ayetinde yer alan (اَصَّدَّقُ) fiilinin yalın üçlüsü yukarıda açıklandığı gibi (صَدَّقَ) fiilidir. Bu fiil önce (نَصَّدَّقُ) daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan sâd (ص) harfine dönüştürülünce başına kesreli bir hemze getirilerek (اَصَّدَّقُ) şeklini almıştır. Âyette geçen şekil, bu fiilin muzarisi olup birinci tekil şahıstır.

5- ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾<sup>34</sup> : ‘Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkarıyormuşçasına daraltır, sıkar.’<sup>34</sup> ayetinde yer alan (يَصْعَدُ) fiilinin yalın üçlüsü yukarıda açıklandığı gibi (صعد) fiilidir. Bu fiil önce (نَصْعَدُ) daha sonra da başına kesreli bir hemze getirilerek (اَصْعَدُ) şeklini alır. Âyette geçen fiil, bu fiilin muzarisi olup üçüncü tekil şahıstır.

6- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ﴾<sup>35</sup>: ‘Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar’<sup>35</sup>.

Bu âyette yer alan (الْمُدَّثِّرُ) örneği, (ادَّثِرْ) fiilinin ismi fâili/etken ortacdır. (ادَّثِرْ) fiilinin yalın üçlüsü (دَثِّرْ) dir. Fiil önce (تَدَثِّرْ) daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan dâl (د) harfine dönüştürülünce idgam kaidesi gereği birleştirilerek şeddelenir. Ancak bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (ادَّثِرْ) şeklini alır.

7- ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا﴾<sup>36</sup>: ‘Biz, onların akıllarını başlarına toplamaları için bu Kur’an’da (çeşitli ikaz ve ibhtarları) türlü şekillerde tekrar ettik’<sup>36</sup> ayetinde yer

<sup>32</sup> et-Tevbe, 9/75

<sup>33</sup> el-Münafikûn, 63/10

<sup>34</sup> el-Enâm, 6/125

<sup>35</sup> el-Müddessir, 74/ 1-2; Ahmed Muhtâr Abdu'l-Hamîd Omer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*, yrsz.,1449/2008, I, 723.

alan (لِيَدَّكَّرُوا) filinin yalın üçlüsü (دَكَرَ)'dir. Fiil önce (تَدَكَّرَ), daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan zel (ذ) harfine dönüştürülünce aynı cinsten iki harf bir araya geldiğinden idgam kaidesi gereği bunlar birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (ادَّكَّرَ) şeklini alır.

Âyette geçen şekil, bu fiilin muzarisi olup üçüncü çoğul şahıstır. Ayrıca başına lam-ı ta'lîl (neden bildiren lâm) geldiğinden sonundan nûn, nasb alâmeti olarak düşmüştür. Zira bu fiil, eFâl-i hamseden (beş fiilden) biridir.

Aynı fiille ve farklı bir fiille ilgili diğer bir örnek şöyledir:

8- ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى. أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى﴾: “Belki o temizlenecek, Yabut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek.”<sup>37</sup> ayetinde yer alan ikinci fiilin (يَذَّكَّرُ) açıklaması aynen yukarıdaki gibidir. Birinci (يَزَّكَّى) filinin yalın üçlüsü (زَكَّى)'dir. Fiil önce (تَزَكَّى), daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan ze (ز) harfine dönüştürülünce aynı cinsten iki harf idgam kaidesi gereği birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (ازَّكَّى) şeklini alır. Âyette geçen şekil, bu fiilin muzarisi olup üçüncü tekil şahıstır.

9- ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَارْتَبَتِ﴾: “Nihayet yeryüzü zîynetini takınıp, (rengârenk) süslendiği... gün...”<sup>38</sup> ayetinde yer alan (ارْتَبَتِ) filinin yalın üçlüsü (رَبَّتْ)'dir. Fiil önce (تَرَبَّتْ), daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan ze (ز) harfine dönüştürülünce aynı cinsten iki harf idgam kaidesi gereği birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (ارتَبَّتْ) şeklini alır. Âyette geçen şekil, bu mâzi fiilin üçüncü tekil müennes şahsıdır.

10- ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾: “Sadakalar hususunda, müminlerden gönüllü verenleri ve güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya, Allah işte onları maskaraya çevirmiştir.”<sup>39</sup>

Bu âyette yer alan (الْمُطَّوِّعِينَ) örneği, (اطَّوَّعَ) fiilinin ismi fâili/etken ortacının nasb halinde bulunan çoğuludur. (اطَّوَّعَ) filinin yalın üçlüsü (طَّوَّعَ) dır. Yukarıda da açıklandığı şekilde önce (تَطَّوَّعَ) daha sonra da tefe“ul babının te (ت) si ilk harf olan tâ (ط) harfine dönüştürülünce aynı cinsten iki harf idgam kaidesi

<sup>36</sup> el-İsrâ, 17/41

<sup>37</sup> Abese, 80/ 2-3

<sup>38</sup> Yûnus, 10/24

<sup>39</sup> et-Tevbe, 9/79



gereği birleştirilerek şeddelenir. Ancak Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiilin başına kesreli bir hemze getirilerek (اَطَّوَعُ) şeklini alır. Muzarişi (يَطَّوَعُ) şeklindedir. İsmi fâili (المَطَّوَعُ) tarzındadır. Çoğulu da bilindiği üzere (المَطَّوَعُونَ) şeklini alır. Bu ise cümledeki fiilin mefûlün bih sarihi (düz tümleci) olduğundan (المَطَّوَعِينَ) kelimesi ye (ي) ile mansup olmuştur.

## II- Tefâ'ul babındaki fiillerin üçlü yalın fiilinin ilk harfi (fâ'sı) se (ث), dâl (د) , zel (ذ) , ze (ز) , sâd (ص), dâd (ض) , tâ (ط) , zâ (ظ) harflerinden biri olursa, bu babın te (ت)'sinin sayılan bu harflere dönüştürülmesi (ibdâli) söz konusudur.

(تَدَارَى ، تَدَارَكَ ، تَنَاقَلَ) fiillerinin normal şekli bunlardır. Ancak daha az yaygın olarak bir ikinci kullanım tarzları daha vardır. Buna göre bu fiillerin başlarındaki te (ت) harfi kendisinden sonra gelen harfe dönüştürülmektedir. Bu durumda, başta, aynı cinsten iki harf bir arada geldiğinden idgam kaidesine göre birleştirilip şeddelenirler. Arapçada sessiz harfle başlamak mümkün olmadığı için bu fiillerin başlarına kesreli bir hemze getirilir. Böylece fiillerin aşağıda görüldüğü gibi ikinci kullanım şekli ortaya çıkmış olur: " إِدَارَى ، إِدَارَكَ ، إِتَاقَلَ "

Bu uygulamayı örnek metinler üzerinde incelemek gerekirse;

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ اتَّقُوا اللَّهَ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ 1-﴾  
 "Ey inananlar! Size ne oldu ki, بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿﴾  
 "Allah yolunda, savaşa çıkın" dediği zaman yere çöküp kaldınız? Oysa dünya hayatımın geçimi ahirete göre pek az bir şeydir."<sup>40</sup> ayetinde yer alan (اتَّقُوا اللَّهَ) fiilinin normal şekli (تَتَّقُوا اللَّهَ) tarzındaydı. Yukarıda açıklandığı şekilde baştaki te (ت) harfi, fiilin yalın üçlünün birinci harfi olan se (ث)'ye dönüştürülünce (تَتَّقُوا اللَّهَ) şeklini almış, daha sonra da idgam kuralı gereği iki se (ث) birleştirilerek şeddelenmiş, son olarak da (اتَّقُوا اللَّهَ) şeklini almıştır.

﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتٌ لِعَنْتِ أَخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ 2-﴾  
 "Her ümmet girdiğiçe yoldaşlarına lânet edecekler. Hepsi birbirini ardından orada (cebennemde) toplanınca, sonrakiler öncekiler için, "Ey Rabbimiz! Bizî işte bunlar saptırdılar! Onun için onlara ateşten bir kat daha fazla azap ver!" diyecekler."<sup>41</sup> ayetinde yer alan (ادَّارَكُوا) fiilinin normal şekli (تَدَارَكُوا) tarzındaydı. Yukarıda açıklandığı şekilde baştaki te (ت) harfi, fiilin yalın üçlünün birinci harfi olan dâl (د) harfine dönüştürülünce (ادَّارَكُوا) şeklini almış, daha sonra da idgam kuralı gereği iki dâl (د) birleştirilerek şeddelenmiş son olarak da âyette geçen (ادَّارَكُوا) şeklini almıştır. Bir başka âyette aynı fiil şöyle geçer:

<sup>40</sup> et-Tevbe, 9/38

<sup>41</sup> el-Arâf, 7/38

﴿بَلْ أَدَارِكْ عَلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾: ‘Hayır; onların ahiret hakkındaki bilgileri yetersiz kalmıştır. Dabası, bu hususta şüphe içindedirler. Bunun da ötesinde, onlar ahiretten yana kördürler.’<sup>42</sup>

Bir önceki âyette olduğu gibi bu âyette de yer alan (أَدَارِكْ) filinin normal şekli (تَدَارِكْ) tarzındaydı. Dolayısıyla aynı şeyler burada da geçerlidir.

3- ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾: “Siz bir kimseyi öldürmüş ve bunu birbirinize atmıştınız; oysa Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır.”<sup>43</sup> ayetinde yer alan (أَدَارَأْتُمْ) filinin normal şekli (تَدَارَأْتُمْ) tarzındaydı. Burada da durum aynıdır.<sup>44</sup>

### C- BAZI FİİLLERDEKİ KURAL DIŞI DEĞİŞİKLİKLER

Aşağıda sırasıyla ele alındığı gibi Arapça ifadesiyle şâz diyebileceğimiz Türkçe’de de istisna ve kurlsız diye ifadesini bulan hususlar teker teker ele alınarak incelenecektir.

#### I-İfti‘âl Babındaki Kurlsız Bazı Değişiklikler

Konuyla ilgili olarak orijinal metinlerde karşılaştığımız bazı örnekleri burada vermek yerinde olacaktır.

1- ﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾: Onlar, birbirleriyle çekizip dururken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlar.”<sup>45</sup>

Bu âyette geçen ( يَخِصِّمُونَ ) fiilinin aslı ( يَخْتَصِمُونَ ) şeklindedir.<sup>46</sup> Bu kullanım bir kurala dayalı olmadığından bunlara Arap dilinde şâz adı verilir. Bunlar üzerine kural inşâ etmek Basralı nahivcilerin sisteminde yoktur.

Bu fiilin kıraatlere göre farklı okunuş şekilleri de şöyledir: Bazı Medineli kâri’ler ( يَخِصِّمُونَ ) , bazı Mekkeli ve Basralılar ( يَخْتَصِمُونَ ), bazı Kûfeli kâri’ler

<sup>42</sup> en-Neml, 27/66

<sup>43</sup> el-Bakara, 2/72

<sup>44</sup> Tefe'lül babındaki ( تَدَحْرَجُ ، تَدَهْوَرُ ) fiilleri de, adı geçen kurallar gereği ( إِدْحَرَجُ ، إِدْهَوَرُ ) şeklini alabilirler. Ancak bu fiillerin yaygın kullanımları olmadığından kaynaklarda bunlar hakkında cümleye rastlayamadığımızdan örnek veremiyoruz. Bkz. Sa’îd b. Muhammed b. Ahmed el-Afgânî, *el-Mücezz fi Kavâ’idi'l-Arabîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1424/2003, I, 414.

<sup>45</sup> Yâsîn, 36/49.

<sup>46</sup> es-Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur’ân*, Thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. ‘Aşûr, Nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. Beyrut 1422/2002, VIII/130.

(يُحْصِمُونَ) ve diğer bazı Kûfeli kârî'ler ise Mushaf'taki bizim de verdiğimiz (يَحْصِمُونَ) şeklinde okumuşlardır.<sup>47</sup>

2- ﴿أَمْنٌ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ : “Yoksa birisi götürmezse gidemeyen mi uyulmağa daba layuktur? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?”<sup>48</sup>

Buradaki (يَهْدِي) fiilinin aslı (يُهْتَدِي) tarzındadır. Ancak te (ت) dâl (د) 'a idgâm edilmiş ve Âsım kıraatine göre hâ (ه) harfi iki sâkin yan yana geldiğinden kesre ile harekelenmiştir. Dolayısıyla (يَهْدِي) şekli ortaya çıkmıştır.<sup>49</sup>

### 3-İfti'âl ve infî'âl bablarındaki bazı ecveflerin mazi meçhulleri kural dışı olarak yapılır.

Bilindiği gibi ecvef sülâsi fillerin meçhulleri, gayr-i kıyâsi olarak yapılır. Bunun sebebi de sondan bir önceki harf olan ayne'l-fiil'in hareke kabul etmemesidir. Aynı durum bazı mezîd bablar için de geçerlidir. Sondan bir önceki harf kesre olduğunda problem yoktur. Ancak ecvef fiillerde olduğu gibi sondan bir önceki harf illetten dolayı kesre alamaz. Bundan dolayı mezkûr hareke makabline aktarılır. Bu durumda nahivciler, bütün babların hemzesinin damme ile başlaması gerektiğini ifade ederken sadece ifti'âl (اِفْتِعَال) ve infî'âl(اِنْفِعَال) bablarındaki bazı ecvefleri bundan müstesna tutmuşlardır.

Ecvef durumu ifti'âl (اِفْتِعَال) ve infî'âl (اِنْفِعَال) bablarında اِعْتَادَ, اِخْتَارَ ve اِنْقَاسَ örneklerinde görüldüğü üzere sülâsi olan قَالَ ve بَاعَ fiilleri gibi illet harfleri il'âl yapıp başka her hangi bir değişiklik yapılmaz. Yani اِعْتَادَ, اِخْتَارَ ve اِنْقَاسَ fiillerinde de il'âl yapıp mezkûr harfler قَالَ ve بَاعَ fiillerinde olduğu gibi sakin bırakılmıştır. Bunlar malum sıgalar için geçerlidir.

Genelde اِنْقَبَدَ ve اِخْتَبَرَ örneklerinde olduğu gibi ifti'âl (اِفْتِعَال) ve infî'âl (اِنْفِعَال) bablarının mazi meçhulü gayr-i kıyâsi olarak yapılır. Nasıl sülâsi اِنْقَبَدَ, اِخْتَبَرَ

<sup>47</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX/451; İbnu'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-Kurâati'l-Aşr* adlı eserinden ilgili kıraatlerin okunuş şekillerini Arapça orijinalinden veriyoruz: Bkz. Şemsü'd-Din Ebu'l-Hayr İbnu'l-Cezerî. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kurâati'l-Aşr*, nşr. el-Matba'atu'l-Kübrâ, trsz., yrsz. II, 354:

فَقَرَأَ حَمْرُهُ بِفَتْحِ الْبَاءِ، وَإِسْكَانِ الْحَاءِ وَتَخْفِيفِ الصَّادِ، وَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ بِشَدِيدِ الصَّادِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ سَاكِنَيْنِ، وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَوَرِثُ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ بِإِخْلَاصِ فَتْحَةِ الْحَاءِ. وَأَنْفَرَدَ ابْنُ مَهْرَانَ بِذَلِكَ عَنْ رَوْحِ فَلَمْ يُوَافِقْهُ أَحَدٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ، وَقَرَأَهُ يَعْقُوبُ وَالْكَسَائِيُّ وَخَلْفٌ وَابْنُ ذَكْوَانَ، وَحَفْصٌ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ بِكَسْرِ الْحَاءِ. وَاخْتَلَفَ عَنْ قَالُونَ وَأَبِي عَمْرٍو وَهَشَامِ وَأَبِي بَكْرٍ فَأَمَّا قَالُونَ فَحَقَّطَ لَهُ الدَّائِي فِي جَامِعِ الْبَيَانِ بِإِسْكَانِ الْحَاءِ فَقَطُّ كَأَبِي جَعْفَرٍ، وَهُوَ الَّذِي عَلَيْهِ الْعَرَابِيُّونَ قَاطِبَةً.

<sup>48</sup> Yûnus 10/35.

<sup>49</sup> Ebû İshâk ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirri b. Sehl, *Me'ân'ül-Kur'ân ve i'râbuhû*, Beyrut, 1408/1988, III, 19; ez-Zebidî, Muhammed b. Muhammed Murtaza, *Tâc'ul-Aris min Cevâbir'il-Kâmûs*, Kâhire 1306, XXXII, 292.

طير ve قيد fiillerinde kesre yapılması gereken illet harfleri sakın bırakılıp hareketleri makabline havale edildi ise اِخْتَبَرَ ve اِنْقِيدَ fiillerinde de aynı durum geçerlidir.<sup>50</sup>

Ancak ecvef bir fiilin ifti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) bablarından mazi meçhulü gayr-i kıyâsî olarak yapılsa da bunun da istisnaları vardır. Meselâ اُخْتُرُوا, اُعْتُزُوا, اُعْتُزُوا ve اُعْتُزُوا fiilleri söz konusu bablardan geldikleri halde normal olarak meçhul yapılıp.

Halil b. Ahmed bunların farklı yapılmasının sebebini müşareket anlamına bağlamıştır.<sup>51</sup> İbnü Ali el-Mısri ise ifti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) bablarının dışında kıyas geçerlidir derken, o da ecvef olan ifti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) bablarının meçhulünü اِخْتَبَرَ ve اِنْقِيدَ şeklinde yapar.<sup>52</sup>

İfti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) bablarına gelince bunların en meşhur örnekleri olan اِخْتَارَ , اِعْتَادَ ve اِنْقَاسَ fiillerinin sonu sülasi nakıs fiillere benzemektedir. Meselâ, اِخْتَارَ fiilinin sonunun تار fiilinden; اِعْتَادَ'nin تاد'den; اِنْقَاسَ'nin قاس'den hiçbir farkı yoktur.<sup>53</sup> Bu cümleden olarak bunların meçhulü de aynen تار, تاد ve قاس'deki gibi yapılıp. Yani genel kurala göre اِفْتَعَلَ ve اِنْفَعَلَ değil de اِخْتَبَرَ ve اِنْقِيدَ şeklinde yapılıp.<sup>54</sup>

Asıl problem ise illet harflerinin sakın yapılıp hareketlerinin makabline verildikten sonra ilk harfin/hemzenin dammeli veya kesreli okunup okunmayacağıdır. Bu konuda Necmüddin el-Esterabâdî İfti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) babları dışındakilerin hemzelerinin, اِسْتَقِيمَ ve اِفْتِيمَ örneklerinde görüldüğü gibi, genel kurala göre; اِخْتَبَرَ ve اِنْقِيدَ fiillerinin hemzelerinin ise bunun hilafına olduğunu ifade eder.<sup>55</sup>

Sonuç olarak, sadece ifti'âl (اِفْتِعَالَ) ve infî'âl (اِنْفِعَالَ) bablarından olan اِخْتَارَ , اِعْتَادَ ve اِنْقَاسَ fiillerinin mazi meçhullerinin, gayr-i kıyâsî olarak; اِخْتَبَرَ ve اِنْقِيدَ şeklinde olması, okunuşta kolaylık sağladığından ötürü evla kabul edilmiştir.

<sup>50</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 347. İbn Usfür, *el-Mümtü'l-Kebîr fi't-tasrîf*, Mektebetü Lübnân 1996, I, 308.

<sup>51</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 347. İbn Usfür, *el-Mümtü'l-Kebîr fi't-tasrîf*, I, 308.

<sup>52</sup> İbn Ali el-Mısri, *Tendihü'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi âlfeti İbn Mâlik*, thk: Abdurrahman Ali Süleyman, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Beyrut 2008, II, 600.

<sup>53</sup> İbn'us-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Schl, *el-Usûlü fi'n-nahv*, thk: Abdü'l-Hüseyn el-Fetîlî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, ts. III, 282.

<sup>54</sup> İbn'us-Serrâc, *el-Usûlü fi'n-nahv*, III, 282.

<sup>55</sup> el-Esterabâdî, Necmüddin, *Şerhu şâfiyeti ibn'l-Hacîb*, thk: Muhammed Nûr'l-Hasan ve dğr. Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1975, III, 155.

### I-Tefe“ül ve Tefâ“ül Bablarındaki Kuralsız Bazı Değişiklikler

Muzari fiillerin başında iki te (ت) bir arada bulunduğu iki seçenek söz konusudur.<sup>56</sup> Birinci seçeneğe göre fül, olduğu gibi; ikincide ise baştaki iki te (ت)’den ikincisi düşürülerek okunur.

Şimdi her iki seçenek için orijinal metinler üzerinde önce birinci okuyuş ile ilgili orijinal metinler:

1- ﴿إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا﴾ 1- *Rabbimiz Allah'tır" deyip sonra da istikamet üzere olanlara, melekeler, ölümleri anında: "Korkmayınız... " diyerek inerler.*<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere (تَتَنَزَّلُ) fiilinin başında iki te (ت) vardır ve hiç bir değişiklik yoktur.

2- ﴿تَتَخَايَ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ 2- *Onlar, korkarak ve ümit ederek Rablerine ibadet etmek için yataklarından kalkarlar.*<sup>58</sup>

Burada da bir önceki örnekte görüldüğü gibi (تَتَخَايَ) fiilinin başında da iki te (ت) vardır ve hiç bir değişikliğe uğramamıştır.

İkinci kullanım şekli ile ilgili bazı örnekler şunlardır:

1- ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ 1- *Melekeler ve Ruh, Rablerinin izniyle o gecede her iş için iner de iner*<sup>59</sup>

2- ﴿هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ 2- *Şeytanların kime indiğini size haber vereyim mi?" de. Onlar, günahkâr iftiracıların hepsine iner.*<sup>60</sup>

Yukarıda verilen iki örnekte de görüldüğü üzere (تَنَزَّلُ) fiilinin başından ikinci te (ت) düşürülmüştür.

﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ﴾ : *Andolsun ki siz, ölümlerle yüz yüze gelmeden önce onu temenni ederdiniz.*<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Sibeveyh, *el-Kitâbu*, IV, 476.

<sup>57</sup> Fussilet 41/30.

<sup>58</sup> es-Secde 32/16

<sup>59</sup> el-Kadr 97/4

<sup>60</sup> eş-Şu'arâ' 26/221-222. el-İcî eş-Şafî, Muhammed b.Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh el-Hasenî ve'l-Huseynî, *Tefsiru'l-İcâ Câmi'ul-Beyân fî Tefsir'il-Kur'an*, nşr. Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004, III, 203.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/143

Bu örnekte de (مَمْنُونٌ) fiilinin başından ikinci te (ت) düşürülerek okunmuştur.

### III- Haiye (حَيِّ) ve ‘Ayiye (عَيِّ) Fiillerindeki Değişiklikler

Bir farklılık da (حَيِّ) fiilinin muzarisinde veya bazı mezidlerinin mâzisinde ya da bazılarının muzarisinde görülmektedir. Zira bilinen şudur ki vâvî olan nâkıs lar elif (ل) ile yazıldığı halde, Yâî nâkıs lar elif-i maksûre (ى) ile yazılır. Burada söz konusu edilen fiiller bu kurallara uymamaktadır. Şöyle ki, bir kelimenin son harfî yâ olup sondan bir önceki harfî meftuh bir yâ olursa iki yâ'nın sonda toplanması hoş karşılanmadığından bu yâ elif şeklinde yazılır:<sup>62</sup>

(أَحْيَا) - (أَعْيَا) - (استَحْيَا) - (هُوَ يَحْيَا) - (أَنْتَ تَحْيَا) - (نَحْنُ نَحْيَا) Bu son üç fiil mâziye örnek; ilk üç örnek ise yalın üçlünün muzarisinin kısmen çekimli<sup>63</sup> şeklidir.

Şimdi bu durumu orijinal bazı metinler üzerinde durmak ve incelemek yerinde olacaktır.

1- إنه يحيا سعيداً، ويقتل شهيداً، ويدخل الجنة - O (insan) mutlu yaşar, şehit düşer ve Cennete girer<sup>64</sup>.

Burada Hadis-i Şerifteki (يحيا) fiilinin elifle yazılmış olması onun bu grup fiillerden olduğunu gösterir.

2- كَذَلِكَ الْقَلْبُ يَحْيَا بِالْقُرْآنِ بَعْدَ أَنْ كَانَ مَيِّتًا بِالْجَهْلِ. - Kalp böyledir: Cehaletle öldükten sonra Kur'ânla hayat bulur<sup>65</sup>.

Bu ifade de (يحيا) fiili görüldüğü gibi elifle yazılmıştır.

<sup>62</sup> Önceden Kur'ân-ı Kerim'de isim olan “Yahya”nın elif-i maksûre ile bu şekilde (يَحْيَى), fiil olan “yahyâ”nın elifle şu şekilde yazıldığını (يَحْيَا) biliyor ve söylüyordum. Kur'ân-ı Kerimde yaptığım araştırmada hepsinin isim olan (يَحْيَى) gibi elif-i maksûre ile yazılı olduğunu görünce şaşırđım. Herhalde bu Osman Hattından kaynaklanıyor, dedim. Aynı incelemeyi tefsirlerde yapınca, hepsinin verilen âyet bölümlerinde elifle yazılı olduğunu görünce Allah'a şükrettim. Ancak Mushaf'ta olmayan bir örneği tefsirde yazılan şekliyle vermek, uygun olmayacağını düşünerek örnekleri Mushaf dışından tesp ite çalıştık.

<sup>63</sup> Kısmen çekim, denilince bazı sığalarda kurala uyulduğu bazılarında ise uyulmadığu durumlar kastedilmiştir. Meselâ (أَحْيَا) kelimesi'nde “elif” ile yazıldığı halde (يَحْيَى) de “yâ” ile yazılmıştır.

<sup>64</sup> el-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 260; Muhammed b. Sâlih Muhammed el-'Usaymîn, *Şerhu's-Sefriniyye - ed-Durret'ul-Mudîyye fi 'Akdi'l-Firkat'il-Meredîyye*, nşr. Dâr'ul-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1426, I, 607.

<sup>65</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, VI, 553.

لعمري لقد أحيَا الشَّرِيعَةَ علمه ولولاه أضحي رسمها وهُوَ دائر

*Andolsun ki onun ilmi şeriatı ihya etti.*

*Eğer o olmasaydı yazısı söner giderdi<sup>66</sup>*

Burada ise if'âl babından mâzi fiil olan (أَحْيَا) kelimesi de aynı kökten olması dolayısıyla aynı uygulamayla elifle yazılmıştır.

3- يعيش المرء ما استحيًا بخير ويبقى العود ما بقي اللحاء -

*İyilik yaparak yaşamak istediği sürece kişi yaşar.*

*Kabukları durduğu sürece de ağacın dalı canlı kalır<sup>67</sup>.*

Bu kökün üçüncü örneğinde de istif'âl babından mâzi olan (استحيًا) fiilinin aynı şekilde elif ile yazıldığı görülmektedir.

Şimdi ise (عَيَّى) fiilinin vâvî nâkıs olmadığı halde kullanılan bazı mezidlerinin kural dışı elifle kullanılmasını orijinal bazı metinler üzerinde görüp incelemek yerinde olacaktır.

1- أَعْيَا أَفْتِرَافُ الْكَذِبِ الْمَقْرُوفِ تَقْوَى التَّقِيِّ وَعَمَّةُ الْعَفِيفِ -

*Tiksinilen yalaman söylenmesi, takva sahibinin*

*Takvasını ve iffetlinin iffetini yormuştur<sup>68</sup>.*

2- كَلَامُهُ سُبْحَانُهُ قَدِيمٌ أَعْيَا الْوَرَى بِالنَّصِّ يَا عَلِيمٌ -

*Sübhân Allah'ın Kelâmı kadîmdir. Metniyle O*

*İnsanlık ve cin âlemlerini âciz bıraktı ey allâme!<sup>69</sup>*

Bir önceki konuda görüldüğü üzere if'âl babından mâzi fiil olan bu ve yukarıdaki her iki örnekteki (أَعْيَا) fiilinin de kural dışı olarak elifle yazıldığı görülmektedir.

<sup>66</sup> İbni Asâkir, Sikatu'd-Dîn, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî...* nşr. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1404, s. 187.

<sup>67</sup> Abdülaziz b. Faysal er-Râcihi, *Kam'u'd-Decâile*, Riyat, 1424, s. 67

<sup>68</sup> Beyit, Ru'be'ye nisbet edilir. Ancak Ru'be'nin divanında rastlayamadık. Bkz. Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna, *Mecazî'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire h. 1381, I, 205; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyan*, XII, 59.

<sup>69</sup> es-Sefârîni, Şemsuddîn, Ebû'l-Avn Ahmed b. Sâlim, *Levâmi'u'l-Envâr el-Behiyye*, Dimeşk 1402/1982, I,130.

#### IV- Hâle (أَحَالٌ) -Yehâlû (يَحَالٌ) Fiilinin Mütekellim Vahdesinin (Birinci Tekil Şahsının) Farklı Kullanılması

Bilindiği üzere bu fiilin birinci tekil şahsı kural olarak (أَحَالٌ) olmalıydı. Ancak er-Radî'nin eş-Şâfiye şerhinde “sadece (إِحَالٌ) kelimesinin hemzesini kesreli okumak, fethalı okumaktan daha yaygın ve daha fasihtir”, denilmektedir.<sup>70</sup>

Şimdi bunları yine orijinal metinler üzerinde görmek ve incelemek yerinde olacaktır. Örneğin:

أَرْجُو وَأُمَلُّ أَنْ تَدُنُو مَوَدَّتْهَا، وَمَا إِحَالٌ لَدِينَا مِنْكَ تَنْوِيلٌ

*Sengilinin sevgisinin yaklaşmasını rica eder umar dururum.*

*Bizim yanımızda senden bir nasibimizin bulunduğunu sanmıyorum.<sup>71</sup>*

فَغَبِرَتْ بَعْدَهُمْ بَعِيشٌ نَاصِبٌ وَإِحَالٌ إِيَّيَّ لَآحِقٌ مُسْتَتِيعٌ

*Bu yüzden ben yorucu bir yaşayışla kala kaldım.*

*Sanırım ben sonradan gelen sona kalmış biriyim.<sup>72</sup>*

Görüldüğü üzere verilen her iki beyitte de (إِحَالٌ)'nun hemzesi kesre ile okunmuştur.

إِحَالٌ Kelimesi, zan ifade ettiği gibi bazen de yakîn (kesin bilgi) ifade ettiği görülür:

إِحَالٌ الظَّلْمَ بَغِيضًا إِلَى النُّفُوسِ الْكَرِيمَةِ.

*Haksızlığın erdemli kişilere sevimsiz olduğunu bilirim.<sup>73</sup>*

#### II- İstif'âl Babındaki Kuralsız Bazı Değişiklikler

Şimdi bir başka fiili yine orijinal metinler üzerinde görmek ve incelemek yerinde olacaktır. Örneğin:

<sup>70</sup> el-İsterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Radî, *Şerhu Şâfiyeti' İbn el-Hâcib*, Lübnan, 1395/1975, s.141.

<sup>71</sup> Beyit, Ka'b b. Züheyr (ö.24/645)'e aittir. Bkz. Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab el-Kureşî, *Cemberetu Eş'ari'l-Arab fi'l-cabiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, trs., I, 638; İbn Mâlik et-Taî, Ebû Abdullah Cemalüddin, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, yrsz., trsz. II, 557.

<sup>72</sup> İbn-i Hişâm, Abdullah b. Yûsuf Cemalüddin, *Muğni'l-Lebib*, Dimeşk, 1985, s. 305.

<sup>73</sup> Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, nşr. Dâru'l-Me'âruf, yrsz, II, 19.



﴿ فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا ﴾: Artık Yecüc ve Mecüc onu ne aşabildiler ve ne de delip geçebildiler.<sup>74</sup>

Bu âyetteki (اسْتَطَاعُوا) fiilinin aslı bilindiği üzere (اسْتَطَاعُوا) şeklindedir. Te (ت) ile tâ (ط)‘nın mahreçleri birdir. İkisi bir araya geldiğinden ve telaffuzun hafiflemesi için te (ت) düşürülerek âyetteki (اسْتَطَاعُوا) şeklini almıştır. Araplar bazen telaffuzu hafifletmek için diğerinden farklı olarak tâ (ط)‘yı düşürerek (فَمَا اسْتَطَاعُوا) şeklinde de okumuşlardır. Ancak bu telaffuz şekli ile kıraat caiz değildir. Daha farklı şekillerde okuyanlar da vardır.<sup>75</sup>

### SONUÇ

Arapçada bazı bablar kurallı olarak değişikliğe uğrayabilmektedir. Bu değişikliklerden bir kısmı zorunlu (vücûben) hükmünü taşıırken bir diğer kısmı isteğe bağlı (cevâzen) hükmünü alır.

Bazı bablarda ise bu değişiklikler kural dışı (şâz) hükmünü taşır.

Bu makalede, Arapçayla ilgilenen her seviyedeki ilim erbabının, bablardaki sözü edilen değişiklikleri; örnekleri ve kaynakları ile birlikte bir arada bulabilecekleri düşüncesi bizi mutlu etmektedir.

<sup>74</sup> el-Kehf,18/97.

<sup>75</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cenâhiri'l-Kâmûs*, XXXII, 292; ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirri b. Sehl, Ebû İshâk, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhâ*, Beyrut, 1408/1988, III, 312.

**KAYNAKÇA**

- Abbas Hasan, *en-Nabvu'l-Vâfi*, nşr. Dâru'l-Me'âruf, yrsz.
- Abdülaziz b. Faysal er-Râcihî, *Kam'u'd-Decâile*, Riyat, 1424.
- Ahmed Muhtâr Abdu'l-Hamîd Omer, *Mu'cemu'l-Lügati'l-Arabîyyeti'l-mu'âsıra*, yrsz., 1449/2008.
- el-Buhârî, *es-Sabîh*, Megâzî, Mekke:
- Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Abdi'l-Ganî' b. Muhammed Hayyât, *Mâ Yecibu en Ya'rifebû'l-Müslimu 'an Dînihî*, er-Riyasetu'l-Amme li İdâreti'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-da'veti ve'l-irşad, trsz. yrsz.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-Mubît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, nşr. Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1420.
- Ebû İshâk ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl, *Me'ân'ül-Kur'ân ve i'râbubû*, Beyrut, 1408/1988.
- Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Lübnan.
- Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna, *Mecazî'l-Kur'an*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire h. 1381.
- Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab el-Kureşî, *Cemberetu Eş'ari'l-Arab fi'l-cabîliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, trs.
- Eren, Cüneyt, *Tefsîre Giriş, Külli Kaideler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Kur'ân Metninin Dil ve Üslûb Özelligi*, Rağbet Yayınları, 2014.
- el-Esterabâdî, Necmüddîn, *Şerhu şâfiyyeti ibn'l-Hacîb*, thk: Muhammed Nûr'l-hasan ve dğr. Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1975.
- el-Gâmîdî, Sa'îd b. Nâsır, *Hakîkatu'l-Bide'i ve Abkâmuhâ*, Mektebet'ur-Ruşd, Riyâd trsz.
- el-Hâkim, *el-Mustedrek*, Mekke, 1427.
- el-Huraşî, el-Mâlikî, Muhammed b. Abdillâh Ebû Abdillâh, *Şerhu Muhtasari Halîl lil-Huraşî*, Beyrut trsz.
- İbn Ali el-Mısırî, *Tevdîbu'l-mekâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi âlîfeti İbn Mâlik*, thk: Abdurrahman Ali Süleyman, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Beyrut 2008.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hasan Ahmed, *es-Sâhibü fî Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyeti ve Mesâlihâ ve Sünenü'l-Arabi fî Kelâmihâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdullah Cemalüddin, *Şerhu'l-Kâfîyeti's-Şâfiye*, nşr. Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, yrsz., trsz.
- İbn Usfûr, *el-Mümtiu'l-Kebîr fi't-tasrîf*, Mektebetü Lübnân 1996.
- İbn'us- Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Usûlü fi'n-nabv*, thk: Abdül-Hüseyn el-Fetîlî, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, ts.
- İbni Asâkîr, Sikatu'd-Dîn, Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasan b. Hibetullah, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1404.
- İbn-i Hişâm, Abdullah b. Yûsuf Cemalüddîn, *Muğni'l-Lebîb*, Dimeşk, 1985.
- İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hâmid 'Abdu'l-Kâdir ve Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasîl*, Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyyeti bi'l-Kâhire, Dâru'd-Da've, y. y,
- el-Îcî eş-Şafî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdillâh el-Hasenî ve'l-Huseynî, *Tefsîru'l-Îcî Câmî'ul-Beyân fî Tefsîr'il-Kur'an*, nşr. Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2004.
- el-İsterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan er-Radî, *Şerhu Şâfiyet'i İbn el-Hâcib*, Lübnan, 1395/1975.
- Kannûcî, *el-Bülğâ fi' Usûli'l-Lügâ*, (tah. Nezir Muhammed Mektebî), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1988.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddîn, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, Kahire 1963.
- Muhammed b. Sâlih Muhammed el-'Usaymîn, *Şerhu's-Sefrinîyye – ed-Durret'ul-Mudîyye fî 'Akdi'l-Firkat'il-Meredîyye*, nşr. Dâr'ul-Vatan li'n-Neşr, Riyad, 1426.
- Muhammed Abdul'azîz en-Neccâr, *Diyân's-Sâlik ilâ Evdabi'l-Mesâlik*, Müessesetu'r-Risâle, 1422/2001, yrsz.
- Nişvân b. Sa'îd el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsu'l-ulûm ve devâu kelâmi'l-Arab mine'l-Kelûm*, Beyrut, 1999/1420.
- Sa'îd b. Muhammed b. Ahmed el-Afgânî, *el-Mûcezz fî Kavâ'idi'l-Arabiyye*, Dâru'l-Fîkr, Beyrut, 1424/2003.

- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. el-İmâm Ebû Muhammed b. 'Aşûr, Nşr. Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî. Beyrut 1422/2002.
- es-Sefârînî, Şemsuddîn, Ebû'l-'Avn Ahmed b. Sâlim, *Levâmi'u'l-Envâr el-Behiyye*, Dimeşk 1402/1982.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Thk. 'Abdusselam Muhammed Harun, Kâhire 1408/1988.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi, *el-Kitâbu* thk. Abdüsselam Muhammed Harun: Dâr'ul-Cîl, Beyrut. trsz.
- Süyutî, *el-Müçbir*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2010.
- Şemsü'd-Din Ebu'l-Hayr İbnu'l-Cezerî. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kurâati'Aşr*, nşr. el-Matba'atu'l-Kübrâ, trsz., yrsz.
- et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Mektebetu'l-ulûm ve'l-hikem, Musul, 1404/1983, XXII, 156.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyan fi te'vâli'l-Kur'ân*, yrsz. 1402/1982.
- et-Temîmî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. 'Abbâs b. Ganîm, Dâr'ul-Vatan, 1418/1997.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtaza, *Tâc'ul-Arûs min Cevâbir'il-Kâmûs*, Kâhire 1306.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl, Ebû İshâk, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbubû*, Beyrut, 1408/1988.
- ez-Zubeydî, Ebu'l-Feyz, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Huseynî Mulakkab bi Murtezâ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, yrsz, trsz.



## KUR'ÂN AYETLERİ İŞİĞİNDA EHL-İ KİTAB'A KARŞI BÜTÜNCÜL BİR YAKLAŞIM

Ali CAN\*

### ÖZET

Ehl-i kitap, Kur'ân'ın birçok ayetinde geçen kavramlardan birisini oluşturmaktadır. Kur'ân, ehl-i kitap kavramını kullanırken genellikle yahudi ve hristiyanları kastetmiştir. Ancak Yahudi ve hristiyanlar yaptıkları pek çok fiil ve tutumdan dolayı Kur'ân tarafından çoğu kere ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Bunula birlikte ehl-i kitabın anlatıldığı bir kısım ayetler, delalet yönünden ihtilaf doğurmuştur. Zira bu ayetlerde ehl-i kitaba ait güzel vasıflar zikredilmiştir. Bu yüzden de genel olarak müfessirler söz konusu ayetlerin yorumunda ehl-i kitab'a menfi bir tutum içerisinde olmuşlardır.

İşte bu makalede Kur'ân'a bütüncül bir yaklaşımla ehli kitaba karşı objektif bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tevrat, İncil, Müslüman, Ehl-i kitap, Yahudi, Hristiyan

A HOLISTIC APPROACH TO THE PEOPLE OF THE BOOK IN THE LIGHT  
OF QUR'ANIC VERSES

### ABSTRACT

Ahl al-Kitab term mentioned in a number of verses in the Qur'an. There is a consensus that this term refers to Jews and Christians in its general use in the Qur'an. There are many instances in the holy book of Islam, however, in which both Jews and Christians are severely criticized due to some of their actions and behaviors. There is a dispute on some of the verses concerning Ahl al-Kitab from the point of evidence, as these verses mention their praiseworthy qualities. Due to this ambiguity on the surface, some exegetes have adopted a negative stance against Ahl al-Kitab in their interpretation of these verses.

This paper is an effort to take a holistic approach to the Qur'anic message in order to develop an objective perspective on Ahl al-Kitab.

**Keywords:** The Qur'an, the Old Testament, the New Testament, ahl al-kitab, people of the book, Jews, Christians

### Giriş

Ehl-i Kitap konusu geçmişten günümüze İslam alimlerinin kendi aralarında tartışageldikleri mevzular arasında yer almıştır. Bir çok ilmî ve

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

akademik eserde<sup>1</sup> bu konu, tek bir açıdan değerlendirilmiş ve ehli kitaba karşı toptancı, eleştirel yaklaşım sergilenmiştir. Bunun sonucunda Kur'ân'ın sarih naslarına uygun düşmeyen bazı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Kur'ân'ın Ehl-i Kitab'a nasıl bir yaklaşım sergilediğini tam anlamıyla belirlemek gerekmektedir.

Bu çalışmada Ehl-i Kitab'tan bahseden belli başlı ayetler, klasik ve çağdaş tefsirlerin yaklaşımlarıyla ele alınmış, böylece kitap ehline değişik açılardan bakma fırsatı sunulmuştur. Takdir edileceği üzere bir makale formatı içerisinde bu konuyla ilgili tüm ayetleri incelemek mümkün olmayacaktır. Makaledeki diğer bir sınırlılık da ehli kitaba karşı eleştirel yaklaşımın söz konusu olduğu ayetlerle ilgilidir. Zira bir makale çerçevesinde, ehli kitabın tenkit edildiği pek çok ayeti değerlendirmeye tabi tutmak da mümkün değildir. Bu yüzden ehli-i kitabın tenkit edildiği ayetlere çok kısa ve özlü bir şekilde değinilecektir. Ayrıca bugüne kadar yapılan pek çok akademik çalışmada ehli kitab'ın bu yönüne ait geniş değerlendirmenin yapıldığını ve bu alanda yeterli çalışmanın bulunduğunu özellikle belirtmek de fayda vardır.

#### A. SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI

Ehl-i Kitab, Arapça “ehl” ve “kitap” kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen bir isim tamlamasıdır. Buna göre Ehl-i Kitab tamlamasının “kitap sahipleri”, “ilahî bir kitaba inananlar” ya da “ilahî bir kitap etrafında toplananlar” manalarına geldiği söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'e ait bir terim olan Ehl-i Kitab kavramı, ilk dönemlerden itibaren genellikle iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Birinci tanıma göre Ehl-i Kitab, terimsel olarak “Yahudi ve Hıristiyanlarla sınırlandırılmaksızın ilahî bir dini kabul eden ve Tevrat, Zebur, İncil ve Hz. İbrahim'e verilen suhuf gibi kutsal bir kitaba inanan kimse” demektir.<sup>2</sup> Bir diğer tanıma göre ise Ehl-i Kitab terimi, “Sadece Tevrat ve İncil'e inanan Yahudi ve Hıristiyanları” ifade etmektedir. Çünkü Kur'ân terminolojisinde Ehl-i Kitab terimi, Yahudi ve

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. M.Fatih Kesler, *Kur'ân'da Yahudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 65-215; Veli Ulutürk, *Kur'ân'da Ehl-i Kitab*, İnsan Yay., İstanbul, 1996, s. 11-53; Bedrettin Çetiner, “Ehl-i Kitab Kimdir?”, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitab*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 273-287; Afif Abdül-Fettah Tabbara, *Kur'ân Açısından Yahudi Menşei ve Karakteri*, Rabita Yay., Konya, 1978, s.27-139.

<sup>2</sup> Abdül-Kerîm Zeydân, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Mektebetu'l-Kudüs, Bağdad, 1982, s. 11-12.

Hıristiyanlara has bir kavram olarak kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Kur'ân Kerîm'in, "Ehl-i Kitap" ifadesiyle Tevrat ve İncil ehlini kastettiği, hatta Ehl-i Kitap ifadesine yer verdiği ayetlerin çoğunda, yalnızca Yahudilere hitap edildiği görülmektedir.<sup>4</sup> Ancak bu durum Ehl-i Kitap teriminin her iki din mensuplarını birlikte kastettiği realitesini değiştirmez. Zira Kur'ân, kitap ehlini ayrı ayrı zikretmeyi murad ettiğinde Hıristiyanlar için "Nasârâ" ve "Ehl-i İncil", Yahudiler içinse "Yahûd" ve "Benî İsrâîl" kelimelerini seçmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, Yahudi ve Hıristiyanları sadece Ehl-i Kitap ifadesiyle muhatap almamakta, bununla birlikte "kendilerine kitap verdiklerimiz",<sup>6</sup> "kendilerine kitap verilenler"<sup>7</sup>, "kendilerine kitaptan bir pay verilenler"<sup>8</sup>, "yanında kitap bilgisi olanlar"<sup>9</sup>, "kitaba varis olanlar"<sup>10</sup>, "kitabı okuyanlar"<sup>11</sup> ve "ehl-i zikir"<sup>12</sup> gibi ifadelerle de, kitap ehline (Yahudi ve Hıristiyanlara) hitap etmektedir.

Diğer taraftan çağdaş bazı araştırmacılar, Ehl-i Kitap kavramının kapsamını daraltma eğilimi göstererek kitap ehlini, yalnızca Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlara veya kendilerine Tevrat ve İncil gelen İsrailoğullarına indirgemişlerdir.<sup>13</sup> Konuyla ilgili bu indirgemeci ve dışlayıcı anlayışlara, Kur'ân ayetlerinden bir dayanak bulmak mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber döneminde Ehl-i Kitap kabul edilen zümrelerin şirk inancına sahip oldukları bilinmektedir. Buna rağmen Kur'ân, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı Ehl-i Kitap hitabını ısrarla sürdürmektedir. Şu halde şirke

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Abkâmu Ehl-i'z-Zimme*, Ramâdâ li'n-Neşr, 1997, 2/813; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire, 1947, 6/190.

<sup>4</sup> Mustafa Öztürk, "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitap'la İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri", *Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı*, K.İ.D., Konya, 2007, s. 24.

<sup>5</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdulkâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufebres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafî'i-Şerîfî*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1991, s. 122, 174, 175, 875, 876, 941.

<sup>6</sup> Ankebût, 27/ 47; Ra'd, 13/36; Bakara, 2/121.

<sup>7</sup> Bakara, 2/144; Nisâ, 4/47.

<sup>8</sup> Nisâ, 4/44; Âl-i İmrân, 3/23.

<sup>9</sup> Yûnus, 13/43.

<sup>10</sup> Şûrâ, 42/14.

<sup>11</sup> Yûnus, 10/94.

<sup>12</sup> Nahl, 16/43; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, 2/563-564; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlm'i't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987, 4/449; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, 3/221.

<sup>13</sup> Çetiner, *a.g.m.*, s. 273-287.

bulaşıp bulaşmama, bu zümreleri kitap ehli olmaktan çıkarmaz.<sup>14</sup> Bu yüzden Hz. Peygamber zamanındaki gibi günümüzde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların İslâm'a ve kendi dinlerinin aslına aykırı inanç ve uygulamaları, onların Ehl-i Kitap olmasına bir engel oluşturmaz.<sup>15</sup> Bu yüzden günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanları, Ehl-i Kitap kabul etmemek için bir gerekçe yoktur.

Burada yer gelmişken hemen belirtelim ki Kur'ân, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi ve Hıristiyanları, Ehl-i Kitap kabul etmektedir. Şayet, Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan mukaddes kitaplar, her yönüyle tahrif edilmiş ve uydurulmuş olsaydı, Kur'ân'ın onları kitap ehli kabul etmesi ve ısrarla onlara "yâ ehle'l-kitâb" şeklinde hitapta bulunması beraberinde bir takım çelişkileri doğururdu. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm, asılları itibariyle vahiy olup sonradan tahrif edilmiş olan kitaplara sahip bulunanlara, Ehl-i Kitap ismini vermektedir. Nitekim ehl-i sünnet alimleri de, asılları itibariyle ilahî orijinli olup sonradan tahrife uğradığı söylenen kitaba dahi sahip olanlara Ehl-i Kitap statüsü vermişlerdir.<sup>16</sup> Bu bölümde öncelikle kitap ehline karşı eleştirel tutum ele alınacak daha sonra da Kur'ân'ın müsbet ve yapıcı yaklaşımı incelenecektir.

## B. KUR'ÂN'DA EHL-İ KİTAB'A ELEŞTİREL YAKLAŞIM

Yüce Allah, her dönemde insanların hak din üzere yaşamalarına ve hidayet üzere olmalarına yönelik ilahî davette bulunmaktadır. Ancak insanlık tarihi boyunca bu ilahî davete icabet eden ve onun gösterdiği ilke ve prensiplere tabi olan insanlar, genellikle azınlıkta kalmışlardır. Nitekim Kur'ân, bu realiteye "insanların çoğu iman etmez ve inanmaz,<sup>17</sup> çoğu şirk içerisindedir,<sup>18</sup> çoğu düşünmez,<sup>19</sup> çoğu gerçeği bilmez,<sup>20</sup> çoğu nankördür, çoğu şükretmez,<sup>21</sup> çoğu fasıktır, çoğu gafildir,<sup>22</sup> çoğu hakkı işitmez,<sup>23</sup> dinlemez ve çoğu zanna uyar."<sup>24</sup> ayetleriyle dikkat çekmektedir. İlahî beyandaki bu genel karakteristik özellik,

<sup>14</sup> M. Fatih Kesler, *Kur'ân'da Yahudiler ve Hıristiyanlar*, T.D.V.Y., Ankara, 1993, s. 71.

<sup>15</sup> Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 437.

<sup>16</sup> Mevlüt Uyanık, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Esin Yay., Ankara, 1997, s. 129.

<sup>17</sup> Hûd, 11/17; Yûsuf, 12/103; Ra'd, 13/1; Mü'min, 40/59; Şuarâ, 26/8.

<sup>18</sup> Rûm, 30/42.

<sup>19</sup> Mâide, 5/103.

<sup>20</sup> A'râf, 7/187; Yûsuf, 12/21, 40, 68; Nahl, 16/38; Kasas, 28/13; Rûm, 30/6.

<sup>21</sup> Yûsuf, 12/38; Bakara, 2/243; Neml, 27/73; Mü'min, 40/61.

<sup>22</sup> Mâide, 5/49; Yûnus, 10/92.

<sup>23</sup> Fussilet, 41/4.

<sup>24</sup> Yûnus, 10/36.



kitap ehlini oluşturan insanlar için de geçerlidir.<sup>25</sup> Zira Kur'ân, bazı ayetlerde kitap ehlinin müspet ve olumlu yönlerine dikkat çekmekle birlikte genellikle onların menfi durumlarından söz etmektedir.

Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'in Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik çeşitli tenkitleri Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri<sup>26</sup>, Allah'a şirk koşmaları<sup>27</sup> ve hatta Ehl-i Kitap'tan bir kısmının da Allah'a inanmamaları,<sup>28</sup> Yahudilerin kendilerini<sup>29</sup> ve Hz. Üzeyr'i,<sup>30</sup> Hıristiyanların ise, Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu kabul etmeleri,<sup>31</sup> Allah'a karşı verdikleri sözleri tutmamaları,<sup>32</sup> Allah'ın yasaklarına uymamaları,<sup>33</sup> Allah'a karşı uygunsuz ve yakışsız nitelemelerde bulunup<sup>34</sup> Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeleri<sup>35</sup>, İslâmiyetle alay etmeleri,<sup>36</sup> yeryüzünde bozgunculuğa koşmaları,<sup>37</sup> kendilerine verilen kutsal kitapları asıl şekliyle muhafaza etmeyip birtakım değişiklikler yapmaları,<sup>38</sup> bir kısmının ondan yüz çevirmeleri,<sup>39</sup> Hz. Muhammed (s.a.v.)'e inanma konusunda bile bile hakkı gizleyip,<sup>40</sup> O'nun Peygamberliğini kabul etmemeleri,<sup>41</sup> kendilerine gönderilen elçilerin bir kısmına eziyet etmeleri,<sup>42</sup> bir kısmını da öldürmeleri,<sup>43</sup> insanlar arasında inananlara düşmanlık bakımından en şiddetlileri olmaları<sup>44</sup> çarpık ahiret

---

<sup>25</sup> Bakara, 2/88, 100; Âl-i İmrân, 3/110; Mâide, 5/81.

<sup>26</sup> Bakara, 2/89; Âl-i İmrân, 3/70.

<sup>27</sup> Tevbe, 9/31; Bakara, 2/92, 135.

<sup>28</sup> Tevbe, 9/29.

<sup>29</sup> Mâide, 5/18.

<sup>30</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>31</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>32</sup> Nisâ, 4/155; Bakara, 2/63-64, 100.

<sup>33</sup> Nisâ, 4/154; Bakara, 2/65-66, 93.

<sup>34</sup> Âl-i İmrân, 3/93-94, 181; Mâide, 5/24, 64.

<sup>35</sup> Nisâ, 4/171; Mâide, 5/77.

<sup>36</sup> Mâide, 5/57.

<sup>37</sup> Mâide, 5/64.

<sup>38</sup> Bakara, 2/75, 79; Nisâ, 4/ 46; Mâide 5/ 13; Âl-i İmrân, 3/78.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân, 3/23, 78-79; Nisâ,4/55; En'âm, 6/91.

<sup>40</sup> Bakara, 2/42.

<sup>41</sup> Bakara, 2/146; Saff, 61/6; En'âm, 6/20.

<sup>42</sup> Saff, 61/5.

<sup>43</sup> Nisâ, 4/155; Bakara, 2/61; Mâide, 5/70.

<sup>44</sup> Mâide, 5/82.

inancına sahip olmaları<sup>45</sup> ve özellikle bazılarının ne Allah'a ne de ahiret gününe inanmaları<sup>46</sup>, Allah'ın meleklerine düşmanlık yapmaları,<sup>47</sup> şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>48</sup>

İşte kitap ehlinde bu çarpık itikatlara ve olumsuz vasıflara sahip olanlara ahirette acı bir azabın dokunacağı<sup>49</sup> ve o inkârcıların, içlerinde ebedî kalacakları cehennem ateşinde oldukları bildirilmektedir.<sup>50</sup> Burada şunu ifade etmek gerekir ki Kur'ân pek çok ayetinde Ehl-i Kitab'ın olumsuz yönlerine değinmekte dolayısıyla da Kuran'ın genelinde kitap ehline eleştirel tutumun hâkim bir anlayış olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte bir kısım ayetlerde ehli kitaba karşı müsbet yaklaşım dikkatleri çekmektedir. Şimdi biz bu hususa temas ederek bu konu etrafındaki tartışmaların çözümüne katkı sağlamak istiyoruz.

### C. BAZI AYETLERDE EHL-İ KİTAB'A MÜSPET YAKLAŞIM

Birçok âyet-i kerîmesinde Ehl-i Kitab'a yer veren Kur'ân, onların değişik özelliklerine dikkat çekmek suretiyle, kitap ehline karşı farklı bir yaklaşım içerisinde olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere Sabîler, Mecûsiler, müşrik<sup>51</sup> ve kâfirler<sup>52</sup> gibi değişik inanç gruplarına değinmekte ve bir kısmından da çok yönlü bahsetmektedir. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Arap yarımadasında yaşayan Arapların -bazı Hıristiyan gruplar dışında- ekseriyetle çok tanrılı bir inanişaya sahip olduğu bilinmektedir.<sup>53</sup> İşte çok tanrılı bir inanişın simgesi durumunda olan müşrikler<sup>54</sup> aynı zamanda Allah'a inanmak suretiyle de aşkın bir tanrı inanişına sahip olduklarını gösteriyorlardı.<sup>55</sup> Müşrik ve putperestlerin aksine tevhid ve risalet müessesesinin varlığına inanan kitap

<sup>45</sup> Âl-i İmrân, 3/24.

<sup>46</sup> Tevbe, 9/29.

<sup>47</sup> Bakara, 2/98.

<sup>48</sup> Geniş bilgi için Bkz. Ulutürk, *a.g.e.*, s. 11-53.

<sup>49</sup> Mâide, 5/73.

<sup>50</sup> Beyyine, 98/6.

<sup>51</sup> Hacc, 22/17.

<sup>52</sup> Bakara, 2/6; Kâfirûn, 109/1.

<sup>53</sup> William Montgomery Watt, *Hazreti Muhammed Mekte'de*, trc. Azmi Yüksel, trc. M. Rami Ayas, A.Ü.İ.F., Ankara, 1986, s. 52.

<sup>54</sup> Furkân, 25/3.

<sup>55</sup> Müşriklerin Allah inancı için şu ayetlere bkz. Mü'minûn, 23/84-89; Ankebût, 29/61; Zuhruf, 43/9.

ehlinin durumu ise oldukça farklılık arz etmektedir. Bu yüzden Kur'an'ın diğer din mensupları arasında, kitap ehline ayrı bir yer verdiği görülmektedir.<sup>56</sup> İşte bu noktada, Kur'an'ın, diğer inanç grupları arasında Ehl-i Kitap'a yönelik şu yaklaşımları farklılık arz etmektedir:

### **1. Hitap Şekli**

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an'a göre orijinal şekli bozulmuş bile olsa, ilahî vahye dayanan kitaplara iman eden herkes Ehl-i Kitap'tır. Çünkü Kur'an, herhangi bir ayrıma gitmeksizin, bütün Yahudi ve Hristiyanları kapsayacak bir şekilde Ehl-i Kitap kullanımına yer vermektedir. Her ne kadar Ehl-i Kitap, tevhid çizgisinden sapma, peygamberlerine başkaldırıda bulunma ve kendilerine indirilen ilahî kitaplarda değişiklik yapma ve kısaca Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu son dinin ilkelerine aykırı inançları benimsemiş olsalar bile<sup>57</sup> Kur'an, ısrarla onları Ehl-i Kitap kabul eder.<sup>58</sup>

Bu cümleden olarak Kur'an, يَا أَهْلَ الْكِتَابِ “Ey Ehl-i Kitap”<sup>59</sup> ve يَا أَيُّهَا الَّذِينَ “Ey kendilerine kitap verilenler”<sup>60</sup> tarzındaki bir hitapla kitap ehline seslenir. Bu hitap tarzıyla Kur'an, kitap ehlinin aslında vahye muhatap edildiğine, semavî bir dine sahip olduklarına ve Müslümanlarla aralarında bir bağ ve yakınlık olduğuna işaret eder.<sup>61</sup> Nitekim bazı müfessirlere göre “yâ ehle'l-kitâb” hitabı, kitap ehlinin vahiy konusunda bilgi sahibi olduklarına dikkat çekmektedir.<sup>62</sup> Böylece Ehl-i Kitap hitabından, onların özellikle tevhid ve nübüvvet konularında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla semavî kitap sahiplerinin “yâ ehle'l-kitâb” denerek muhatap alınması, onlara teolojik açıdan bir değer verildiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.<sup>63</sup>

<sup>56</sup> Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, 1973, 5/204.

<sup>57</sup> Bakara, 2/91, 93; Âl-i İmrân, 3/112; Nisâ, 4/46; Tevbe, 9/30.

<sup>58</sup> Mâide, 5/15, 65, 68; Ankebût, 29/46; Hadîd, 57/29.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân, 3/64; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/15.

<sup>60</sup> Nisâ, 4/47.

<sup>61</sup> Yûsuf Karadâvî, “Ehl-i Kitap'la Diyalog ve Bayramlaşma”, *Diyalogun Dinî ve Tarîhî Temelleri*, Işık Yay., İzmir, 2006, s. 190.

<sup>62</sup> Muhammed b. Yusuf Ceyyani Ebû Hayyan Endelüsi, *Tefsiri'l-Babri'l-Mubtâ*, Dârü'l-Fikr, 1983, 2/482; Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan Bikâi, *Nazmü'd-Dürer*, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1978, 4/447.

<sup>63</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1964, 1/387.

Kur'ân'ın sıkça kullandığı bu hitapla ilgili büyük müfessir Râzî'nin zikre değer şu açıklamaları bulunmaktadır: “Bu isim, isimlerin en güzellerinden ve lakapların en mükemmellerindedir. Çünkü bu hitap onları, Allah'ın kitabına ehil yapmaktadır. Bu ifadenin bir dengi olarak, Kur'ân hafızına “Ey Allah'ın kitabının taşıyıcısı” denir. Aynı şekilde bir müfessire “Ey Allah'ın kelamının müfessiri” denmesi de bunun gibidir. Kur'ân'ın böyle bir isim vermesi, Hz. Peygamber'in muhataba hürmette ve onun kalbini yumuşatmakta ileri gitmesi anlamına gelir.”<sup>64</sup> Yine bu hitap, muhataba anlatılacak hususları dinlemeye teşvik etmekte ve muhatabın -Allah'tan gelen bir kitabın ehli olması yönüyle- Allah'ın kitabına tabi olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>65</sup> Böylece Yahudi ve Hıristiyanların kalplerine sevimli gelecek bir üslûp kullanılmış olmaktadır.<sup>66</sup> Netice itibarıyla Ehl-i Kitap hitabı ve onun içeriği, Yahudi ve Hıristiyanların diğer müşriklerden ve kâfırlardan ayrı bir kategoride değerlendirileceğini gösteren açık bir kanıttır.

## 2. Bilgi Sahibi Olmaları

Ehl-i Kitap, kâinatın bir yaratıcısı olduğuna inanma, nübüvvet müessesesine aşina olma ve ahirete iman etme gibi temel inanç esaslarını kabul etmekte, hatta yeni bir peygamberin geleceğini de bilmektedir. Bu durumda onlardan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetini, kabul etmeleri beklenirdi. Ancak Ehl-i Kitap, dinî olmakla birlikte daha çok dünyevî ve siyasî nedenlerle bu beklentileri boşa çıkarmıştır.

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Yahudi ve Hıristiyanları, kaynak itibarıyla vahye dayanan birer kitaba sahip oldukları için, kitabı olmayan topluluklardan farklı bir kategoride değerlendirmektedir.<sup>67</sup> İslâm inancına göre Ehl-i Kitap'ın elinde belli oranda tahrif edilmiş olan semavî kaynaklı bir kitabın bulunması bile, onları hiçbir kitaba inanmayan diğer din mensuplarına göre daha üstün ve daha ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Onlar bu yönüyle de vahyi kabul etmeye ve onu anlamaya diğer din mensuplarından daha yatkındırlar.<sup>68</sup> Zira kitap ehli, vahiy geleneğinin bir halkasını oluşturmaları yönüyle de semavî olanla içli dışlı idilerdi ki Kur'ân, onlar için “ehlü'z-zikr” ifadesini kullanarak, onların

<sup>64</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, 8/76.

<sup>65</sup> Muhammed b. Yusuf Ceyyani Ebû Hayyan Endelüsi, *Tefsiri'l-Babri'l-Muhit*, Dârü'l-Fikr, 1983, 2/482.

<sup>66</sup> Yûsuf Karadâvî, “*el-Hvâru'l-İslâmî el-Mesîbî*”, *el-Müslimu'l-Muâsir*, Kuveyt, 1997-1998, C. 22, S. 86, s. 145.

<sup>67</sup> Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, s. 16.

<sup>68</sup> Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerîm'in Evrenselliği*, Van, 1996, s. 194.

müşriklerden farklı bir bilgiye sahip olduklarını vurgulamaktadır.<sup>69</sup> Müşrikler, Rasûlüllah'ın peygamberliğini inkâr edince Yüce Allah, onlara “Biz, senden önce de, ancak kendilerine vahiy gönderdiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Şayet bilmiyorsanız bunu Ehl-i Zikr'e (Kitap sahiplerine) sorun.”<sup>70</sup> buyurarak, onların nübüvvet müessesini bildiklerini ve dolayısıyla müşrik ve kâfirler gibi olamayacaklarını ortaya koymaktadır. Çünkü âyette geçen “ehle'z-zikr” ifadesi, başta Katâde olmak üzere, pek çok müfessir tarafından Tevrat ve İncil ehli olarak tanımlanmıştır.<sup>71</sup>

İbn Kesîr, “Ehl-i Zikr'e sorun” cümlesini, “Yahudi ve Hıristiyan gibi diğer milletlerden ilim ehline sorun” şeklinde tefsir eder.<sup>72</sup> Bir kısım müfessirler de “Hiç şüphe yok ki o zikri(Kur'ân'ı) Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz.”<sup>73</sup> âyetinden dolayı “zikr” kelimesine, Kur'ân manasını vermiştir. Buna bağlı olarak da âyetteki “Ehl-i Zikr'ı”, “Ehl-i Kur'ân” olarak açıklamışlardır.<sup>74</sup> Ancak bu yaklaşım, başta İbn Atiyye olmak üzere, bazı müfessirler tarafından isabetli görülmez.<sup>75</sup> Zira âyetin bulunduğu bağlamda Kur'ân, öncesiyle ve sonrasıyla müşrikleri muhatap almakta ve müşriklerin soru sormalarını istemektedir. Bunun üzerine Müşrikler de “O da sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir.”<sup>76</sup> diyerek, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in, Allah tarafından gönderilen bir elçi olamayacağını iddia etmişlerdir. Bu durumda müşriklerin kabul etmedikleri bir hususu, inançlarını benimsemedikleri Müslümanlara sormaları ve onlardan bilgi edinmek istemeleri anlamsızdır.

<sup>69</sup> Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

<sup>70</sup> Enbiyâ, 21/7.

<sup>71</sup> Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, 17/5; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begâvî, *Tefsîru'l-Begâvî: Me'âlimu'l-Tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987, 3/239; Zemahşerî, *a.g.e.*, 2/563; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983, 3/399.

<sup>72</sup> Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrâhîm Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulaziz Ganîm, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, 3/175.

<sup>73</sup> Hicr, 15/9.

<sup>74</sup> Taberî, *a.g.e.*, 17/5.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Ve'cîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, 4/75; Râzî, *a.g.e.*, 22/125; Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, 17/13.

<sup>76</sup> Enbiyâ, 21/3.

İşte bu konumda Kur'ân, müşrikleri daha önceki peygamberlerin hallerine vâkıf olan kitap ehline yönlendirir. Ta ki müşriklerin bu konulardaki şüpheleri, kitap ehlinin, Yüce Allah'ın beşerden olmayan hiçbir resul göndermediğini kendilerine söylemeleriyle<sup>77</sup> yok olsun. Nitekim Kur'ân'ın nuzûlü sürecindeki Ehl-i Kitap, her ne kadar Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini inkâr etse bile, peygamberlerin beşer olduklarını, inkâr etmemişlerdir.<sup>78</sup> Şu halde âyette geçen "ehle'z-zıkr" tabirinden, kitap ehlinin kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır.

Yine bir başka âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Dini inkâr edenler: "Sen Peygamber değilsin" diyorlar. De ki: "Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter, bir de nezdinde kitap ilmi bulunanlar."<sup>79</sup>

Başta Mücahid ve Katâde olmak üzere pek çok müfessir "Nezdinde kitap ilmi bulunan kimseleri" genellikle Ehl-i Kitap'tan Müslüman olmuş Abdullah b. Selam ve arkadaşları olarak yorumlamışlardır.<sup>80</sup> Bazı müfessirler ise kitap ilmi bulunan kimseleri, "kendilerinde Tevrat ve İncil'in ilmi bulunan Yahudi ve Hıristiyan alimler" şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>81</sup> İkinci görüşü benimseyenler bu âyetin Abdullah b. Selam şeklinde yorumlanmasını oldukça yadırgamışlar ve garib bulmuşlardır.<sup>82</sup> Çünkü bu sure Mekkidir. Dolayısıyla bu suredeki âyetlerin Mekke'de nazil olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Abdullah b. Selam ve arkadaşları ise Medine'de ve hicretten sonra Müslüman olmuşlardır.<sup>83</sup> Bu yüzden söz konusu âyeti Abdullah b. Selam olarak değerlendirmek tarihî açıdan mümkün değildir. Şu halde ikinci görüşün daha isabetli olduğu son derece açıktır.

Buna göre ilgili âyetin tefsiri şu şekilde olmalıdır:

"Tevrat ve İncil'i bilen herkes, o iki kitabın Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamber olarak gönderileceği müjdesini de bilir. Dolayısıyla bu alim kimse adil davranır da yalan söylemezse Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Allah katından

<sup>77</sup> Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1979, 3/71.

<sup>78</sup> Beğavî, *a.g.e.*, 3/239.

<sup>79</sup> Ra'd, 13/43.

<sup>80</sup> Taberî, *a.g.e.*, 13/176-177; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, 3/119.

<sup>81</sup> Taberî, *a.e.*, 13/176; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 4/341.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/522.

<sup>83</sup> Mâverdî, *a.g.e.*, 3/119.

gönderilmiş bir peygamber olduğuna şahit olur.”<sup>84</sup> İşte Ehl-i Kitap’tan kendi dinlerine samimiyetle bağlı olan alim kişiler Rasûlüllah’a indirilen Kur’ân’dan hoşlanıyorlar ve memnun oluyorlardır. Nitekim bu husus Ra’d Suresi’nin 36. âyetinde şöyle vurgulanmaktadır:

“Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, sana indirilen Kur’ân’dan memnun olurlar.....” Aynı şekilde İsrâ suresinde de kitap ehlinen bazı hakperest alimlerin var olduğu şöyle ifade edilmektedir:

“De ki: "İster inanın ona, isterse inanmayın. Şu bir gerçektir ki daha önce kendilerine ilim verilenlere Kur’ân okununca derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.”<sup>85</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan Kur’ân’ın, Ehl-i Kitap’a yaklaşımında tek düzelik bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Kur’ân, akîde planında bazen Ehl-i Kitap’la müşrikleri ve kâfirleri eş değer tutarken, bazen kitap ehlinin diğerlerinden farklı olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>86</sup> Bu çerçevede Kur’ân’ın Ehl-i Kitap’a karşı diğer inanç gruplarından farklı yaklaştığı noktaları; onların hem ulûhiyet ve nübüvvet müessesesine ait bir kısım bilgileri bilmeleri, son peygamberin geleceğinden haberdar olmaları, aynı zamanda önceki peygamberlerin hallerine ilişkin bazı malumatlara sahip bulunmaları şeklinde özetlemek mümkündür.

Bu açıklamalardan Kur’ân’ın bir kısım dinî içerikli konularda Ehl-i Kitap’ı açıkça bilgi kaynağı kabul ettiği de ortaya çıkmaktadır. Zira Kur’ân bu hususlarda bilgisi olmayanlara, Ehl-i Kitap’ı referans olarak göstermekte ve onlardan bazılarının doğru bilgiye sahip olabileceklerine işaret etmektedir. Hatta Kur’ân Hz. Peygamber’e yönelik şu hitapta bulunmaktadır: “Eğer, faraza, sana indirdiğimiz hususlardan herhangi birinde şüphe edersen, senden önce kitap okuyanlara sor.”<sup>87</sup> Bu âyette kendilerine soru sorulması istenen kimselerin kitap ehlinen doğru, güvenilir ve sadık kimseler olduğu açıktır.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Râzî, *a.g.e.*, 19/56.

<sup>85</sup> İsrâ, 17/107.

<sup>86</sup> Mehmet Erkal, “Hz. Peygamber’in Gayri Müslimlerle İlişkileri”, *Polemik Değil Diyalog*, Ufuk Yay., İstanbul, 2006, s. 67.

<sup>87</sup> Yûnus, 10/94.

<sup>88</sup> Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008; Mâverdî, *a.g.e.*, 2/450.

### 3. İnançsızlara Karşı Ehl-i Kitap'ın Desteklenmesi

Bî'setten sekiz yıl sonra, ateşperest İranlılar, kitap ehli Bizanslıları Ezriat'ta mağlup etmişler ve Hıristiyan şehirlerini tahrip ederek bölgedeki bina ve kiliseleri yıkmışlardır. İşte Ehl-i Kitap olan Rumların, ateşperest olan Mecûsilere mağlup oluşunun haberi, Mekke'de bulunan Hz. Peygamber ve ashabına ulaştınca, bu durum onlara ağır gelmiş ve onlar bu olaya çok üzülmüşlerdir.<sup>89</sup> Çünkü Mecûsiler, hem tevhid akidesini ve ahiret inancını inkâr etmekte hem de herhangi bir semavî kitaba inanmamaktaydılar. Buna mukabil Rumlar, her ne şekilde tahrif edilmiş olursa olsun bir tek Allah inancını, dinin temeli olarak kabul etmekteydiler.<sup>90</sup>

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Müslümanlar, kitap ehli olan Rumların yenmelerini isterlerken, müşrikler de, puta tapmalarından dolayı İranlıların galip gelmesini arzu ediyorlardı.<sup>91</sup> Zira Müslümanlar kendilerini kitap ehline ve dinlerine daha yakın görüyorlardı. Bu yüzden Müslümanlar, açık bir şekilde Ehl-i Kitap olan Rumların tarafını tuttuklarından dolayı, onların mağlup olmalarını üzüntüyle karşılamışlardır.<sup>92</sup> Diğer taraftan kâfirler de kitap ehlinin mağlup oluşuna sevinmişler<sup>93</sup> ve çeşitli tavırlarla Müslümanları incitmeye başlamışlardı. Hatta müşrikler, Müslümanlarla karşılaştıklarında şöyle demişlerdir: “Sizler kitap ehlisiniz, Hıristiyanlar da kitap ehlidirler. Bizim gibi kitapsız olan Mecûsî kardeşlerimiz, sizin gibi kitaplı olan Rum kardeşlerinize nasıl galip geldilerse, siz de bizimle savaşsanız, biz de sizi öyle mağlup edeceğiz.”<sup>94</sup> Yine müşriklerin, “Eğer Allah, sizin dediğiniz gibi yegane galip olsaydı, Ehl-i Kitap olan Bizanslıları üstün getirirdi.” demeleri üzerine, bir teselli ve bir mucize eseri olarak Bizanslıların, üç ile dokuz yıl içinde İranlılara galebe edeceğini ve müminlerin de buna sevineceğini haber veren Rum suresinin ilk beş âyeti nazil oldu.<sup>95</sup> Nazil olmasıyla ve gerçekleşmesiyle müminleri sevindiren âyetler şu şekildedir:

“Elif, Lâm, Mîm. Rumlar yakın bir yerde mağlup oldular. Ama bu yenilgilerinden sonra galip gelecekler. Birkaç yıl içinde. Çünkü işleri karara

<sup>89</sup> Taberî, *a.g.e.*, 21/17-18; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1974, 21/27.

<sup>90</sup> Seyyid Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tejhimu'l-Kur'an*, ed. Ali Bulaç, Terc. Heyet, İnsan Yay., İstanbul, 1986, 4/249.

<sup>91</sup> Taberî, *a.g.e.*, 21/16.

<sup>92</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, 3/214; Seyyid Kutub, *Fî Zulâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1985, 5/2756.

<sup>93</sup> Hâzin, *a.g.e.*, 3/386.

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 3/406.

<sup>95</sup> Taberî, *a.g.e.*, 21/18.



bağlama yetkisi, başında da sonunda da Allah'a aittir. O gün, müminler de, Allah'ın verdiği zafer sayesinde sevinecekler. Allah dilediğini muzaffer kılar.”<sup>96</sup>

Bu âyetlerin inmesi üzerine Hz. Ebû Bekir, Allah'(c.c)ın Rumları, Farslara galip getireceğine dair müşriklerle bahse girmiş ve bu bahsi kazanmıştır.<sup>97</sup> İşte ayette belirtildiği şekliyle Rumlar, İranlılara mağlub olmalarının yedinci yılında onları yenilgiye uğratmışlardır. Tefsirlerde, âyet-i kerîmede müjdelenen Rum galibiyetinin zamanı hakkında farklı rivayetler vardır.<sup>98</sup> Ancak tefsirlerde bu müjdenin, Bedir savaşına denk geldiğine daha çok yer verilir. Böylece Hz. Peygamber ve ashabı, hem kendilerine ulaşan Ehl-i Kitab'ın galibiyet haberiyle, hem de müminlerin Mekke müşriklerini mağlup etmeleriyle sevinmişlerdir.<sup>99</sup> İşte “O gün müminler de Allah'ın verdiği zafer sayesinde sevineceklerdir.”<sup>100</sup> buyruğu buna işaret etmektedir.<sup>101</sup>

Nitekim müfessirler, âyette geçen “müminlerin sevinme nedenlerini”, hem Müslümanların Mekke müşriklerine karşı zafer kazanmalarına hem de Ehl-i Kitab'ın, Ehl-i Şirk'i mağlub etmelerine bağlamışlardır.<sup>102</sup> Taberî, “O gün müminler, Allah'ın yardımıyla sevinirler.” âyetini, Rumların galip geldikleri gün, müminlerin Allah'ın yardımının kitap ehline olması sebebiyle sevinmeleri şeklinde yorumlamaktadır.<sup>103</sup> İzzet Derveze (v. 1404/1984) Hz. Peygamber ve ashabının, önce Rumların mağlup olmasına üzülmelerini sonra da Rumların galip gelmesine sevinmelerini, kitap ehlinin kaynak ve özde birleşmelerine bağlamaktadır.<sup>104</sup> Merâğî ise Allah'ın nusretini, “Allah'ın kitap sahibi olanları, kitap sahibi olmayanlara galip kılması” şeklinde açıklamaktadır.<sup>105</sup>

Bî'setin yedinci yılında Ehl-i Kitab ile Mecûsîler arasındaki olayları konu edinen bu âyet-i kerîmeler, Kur'ân'ın, Ehl-i Kitab'a yaklaşımını göstermede önem arz etmektedir. Böylece müminlerin, siyasî bir olayda bile Ehl-i Kitab'ın üzüldüğüne üzülmüş ve sevindiğine de sevinmiş olduğu anlaşılmalıdır. Yine

<sup>96</sup> Rûm, 30/1-5.

<sup>97</sup> Râzî, *a.g.e.*, 25/85; Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîrül-Hadis*, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2000, 5/430.

<sup>98</sup> İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 6/289.

<sup>99</sup> Taberî, *a.g.e.*, 21/17.

<sup>100</sup> Rûm, 30/4-5.

<sup>101</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 3/406-407.

<sup>102</sup> Taberî, *a.g.e.*, 21/16; Hâzin, *a.g.e.*, 3/387; Âlûsî, *a.g.e.*, 21/18.

<sup>103</sup> Taberî, *a.e.*, 21/17.

<sup>104</sup> Derveze, *a.g.e.*, 5/432.

<sup>105</sup> Merâğî, *a.g.e.*, 21/28.

bu âyetler göstermektedir ki; Kur'ân müşriklere karşı, kitap ehlinin tarafını tutmakta ve pek çok hususta olduğu gibi siyasî konuda da onları diğer inanç gruplarına karşı tercih etmektedir.

Sonuç olarak -daha önce geçtiği üzere- Kur'ân, birçok âyette Ehl-i Kitap'a karşı çok ağır ve sert eleştirilerde bulunmaktadır.<sup>106</sup> Ancak Ehl-i Kitap'a yöneltilen bu eleştirilere rağmen, müşriklerle ya da kâfirlerle Ehl-i Kitap arasında bir tercih söz konusu olduğunda ise Kur'ân, açıkça Ehl-i Kitap'ın yanında yer almaktadır.

#### **4. Ehl-i Kitap'a Tanınan Hukukî Ayrıcalıklar**

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanlar, farklı dinî ve etnik gruplarla bir arada yaşama durumunda olmuşlardır. Bu çerçevede İslâm, din grupları arasından sadece Ehl-i Kitap'a bir takım hukukî ayrıcalıklar tanımıştır. İşte Kur'ân'ın Ehl-i Kitap'a tanıdığı özel hukukî konular arasında en dikkat çekenini, kitap ehli kadınla evlenme meselesidir.

##### **4.1.Ehl-i Kitap Kadınlarla Evlenme**

İslâm toplumunun temelini ve birliğini oluşturmada, ailenin belirleyici bir rol oynadığı göz ardı edilemez. Bu yüzden İslâm dini, ailenin sağlam bir şekilde kurulup devam ettirilmesine ve korunmasına son derece önem vermiştir.

Eş seçme konusunda, Müslüman bireyleri yönlendiren Kur'ân-ı Kerîm, müminlerin ya bir Müslüman kadınla ya da iffetli ve hür olan Ehl-i Kitap bir kadınla evliliğine izin verdiğini şu âyetiyle bildirmektedir: “.....*Namıslu, zînaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar halinde yaşamamız şartıyla, müminlerden hür ve iffetli kadınlarla, sizden önceki kendilerine kitap verilenlerden hür ve iffetli kadınlar da mehirlerini verip nikâhladığımızda size belaldir.*”<sup>107</sup> Müslüman'ın Ehl-i Kitap'la evliliğine izin veren Kur'ân, kitap ehli dışındaki gayri müslim, müşrik, kâfir ve putperest kadınlarla evliliğe de yasak getirmiştir.<sup>108</sup> Böylece Kur'ân, diğer bir kısım konularda olduğu gibi bu konuda da Ehl-i Kitap'a özel bir statü tanımış ve Müslüman erkeklerin, gayri müslimler içerisinde sadece Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmesini helal kabul etmiştir. Zira kitap ehli olma, semavî din mensuplarını birbirine yaklaştırmakta ve ısıdırmaktadır. Bu yüzden söz konusu âyetteki “kendilerine kitap verilenler” ifadesiyle, Müslümanlarla kitap ehli

<sup>106</sup> Bakara, 2/91, 93, 96; Âl-i İmrân, 3/112; Nisâ, 4/46; Tevbe, 9/30.

<sup>107</sup> Mâide, 5/5.

<sup>108</sup> Bakara, 2/221; Mümtebine, 60/10.

arasında müşterek amaçlar bulunduğu, kaynaşma ve yakınlığın var olduğuna, ortaklığa ve ortak noktalara vurgu yapılır.<sup>109</sup>

Müfessirler, bu âyet bağlamında iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşü savunanların başında, İbn Ömer gelmektedir. İbn Ömer “Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin!”<sup>110</sup> âyetini delil göstererek, Ehl-i Kitap’tan bir kadınla evlenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü Ehl-i Kitap, Hz. İsa’yı ilah kabul etmekle, şirkin en büyüğünü irtikâp etmiş olmakta ve müşrik sayılmaktadır. Dolayısıyla şirk içerisinde bulunan kitap ehliyle evlenilmesi, caiz değildir.<sup>111</sup>

Ancak pek çok İslam alimi, bu görüşü isabetli bulmamış ve benimsememiştir. Onlara göre müşrik kadınları nikâhlamayı haram sayan âyet<sup>112</sup> âmm olup, “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerin, hür ve iffetli kadınları, size helal kılındı.” âyetiyle tahsis edilmiştir. Buna göre Yüce Allah Müslümanların şirk ve küfür ehli hariç, Ehl-i Kitap kadınlarla evlenmesini mübah kılmıştır.<sup>113</sup> Söz konusu âyette, “Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden hür ve iffetli kadınlar da mehirlerini verip nikâhladığınızda size helaldir.” şeklinde mutlak bir ifade kullanılması, bütün kitap ehlinin, bu hükme girdiğini çok açık bir şekilde bildirmektedir. Böylece evlenilmesi helal olan Ehl-i Kitap kavramına muahid, zimmî, harbî Yahudi ve Hıristiyanlar girmiş olur.<sup>114</sup> Dolayısıyla bu genel hükme, günümüzde yaşayan Yahudi ve Hıristiyan kadınlar da girmektedir. Sadece bazı İslâm bilginleri, harbî olan kitap ehli kadınla evliliğin kerahetine dikkat çekmişlerdir.<sup>115</sup>

---

<sup>109</sup> Tabâtabâî, *a.g.e.*, 5/205.

<sup>110</sup> Bakara, 2/221.

<sup>111</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebûât*, Çağrı Yay., İstanbul, 1983, 4/210; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 2/163; Şevkânî, *a.g.e.*, 2/15.

<sup>112</sup> Bakara, 2/221.

<sup>113</sup> Hâzîn, *a.g.e.*, 2/15; Şevkânî, *a.g.e.*, 2/15.

<sup>114</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, tsh. Ahmed Abdülâlim Berdûnî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire, 1967, 6/79; Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, 6/124.

<sup>115</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfî, *el-Umm*, Dâru's-Şa'b, Kâhire, 1968, 5/43; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulazîz İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Mubtâr ale'd-Durri'l-Mubtâr*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, 3/45; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mubezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 19/417, 16/232.

İşte Müslümanlar için bütün Ehl-i Kitap kadınların helal sayılması, cumhurun görüşü ve fakihlerin genel yaklaşımı olarak kabul edilir.<sup>116</sup> Bu görüş, İslâm alimleri arasında o kadar muteber sayılmıştır ki bazıları sahabe ve tabiinden pek çok alimin, kitabî kadınla evliliğe cevaz verdiğini,<sup>117</sup> bazıları bu hususta, sahabenin icmaı olduğunu söylemişlerdir.<sup>118</sup>

Kur'ân, nazil olduğu dönemde kitap ehlinin tevhid ilkesinden saparak teslis inancını benimsemiş olduklarını ifade etmesine rağmen,<sup>119</sup> bu âyetiyle kitap ehli kadınlarla evliliğe müsaade ettiğini bildirmektedir.<sup>120</sup> Bu durumda denebilir ki, Kur'ân'ın Müslüman birey için Allah ve Rasûlü'nden sonra belki de en çok sevebileceği kişiyi Ehl-i Kitap'tan seçmesine imkân tanınması, Ehl-i Kitap'a karşı gösterilen ayrıcalığı açıkça ortaya koymaktadır. Burada dikkatleri çeken bir husus da, İslâm dininin, toplumun en temel müesseselerinden olan aile kurumunun kapılarını Ehl-i Kitap'a açmış olmasıdır.

#### **4.2. Kestikleri ve Yemeklerinin Yenmesi**

Kur'ân birçok konuda müşriklere nispetle farklı muamele yaptığı kitap ehline karşı, kestiklerini ve yemeklerini yeme hususunda da ayrı bir tutum sergilemektedir. İşte bu hususta Kur'ân kitap ehline gösterecekleri muameleyi şu âyetle bildirir:

“Bugün size temiz ve lezzetli şeyler helal kılındı. Ehl-i Kitap'ın yemekleri ve diğer yiyecekleri size helaldir. Sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir.”<sup>121</sup>

Müfessirlerin çoğu, âyet-i kerîmede geçen “Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helaldir.” cümlesini, “Ehl-i Kitap'ın kestikleri size helaldir.” şeklinde anlamışlardır.<sup>122</sup> Bu âyetteki “taam” kelimesinden maksat ekmek, meyve vb. yiyecekler olmayıp, Ehl-i Kitap'ın kestikleridir. Çünkü pak ve temiz olan yiyecekler, bütün insanlar için mübahtır.<sup>123</sup> Bu yüzden gayri müslimlerin, kendilerine ait yemeklerin iyi ve temiz olanlarından Müslümanlara yedirmelerini

<sup>116</sup> Mâverdi, *a.g.e.*, 2/17; İbn Abdisselâm, *a.g.e.*, 1/159; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, 3/1581.

<sup>117</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 3/432.

<sup>118</sup> Şemsuddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni E'ffâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, 3/187.

<sup>119</sup> Nisâ, 4/171; Mâide, 5/73.

<sup>120</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 1997, 2/470.

<sup>121</sup> Mâide, 5/5.

<sup>122</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 1/455; Mâverdi, *a.g.e.*, 2/17; Râzi, *a.g.e.*, 11/115.

<sup>123</sup> Derveze, *a.g.e.*, 9/46.

yasaklayan bir hüküm, Kur'ân ve sahih sünnette yoktur.<sup>124</sup> Buna göre Ehl-i Kitab'ın fiilleriyle yenecek hale gelenler, bizzat onların kestikleri hayvanlardır. Bu durumda Müslümanların kestikleri kitap ehline, onların kestikleri de Müslümanlara helal olur.

Ancak Ehl-i Kitab'ın kestikleri ve yemeklerinin genel olarak helal olmasını, Kur'ân'da haram olduğu ifade edilen bir kısım yiyecek ve içecekler sınırlandırmaktadır. Buna göre domuz eti, leş, kan leş, kan, Allah'tan başkası ve dikili taşlar adına boğazlanan hayvanların etleri yasaklanmıştır.<sup>125</sup> Şu halde Ehl-i Kitab'ın kestiklerinin ya da genel anlamda yiyecekleri ve içeceklerinin helal olması, İslâmî açıdan mübah sayılan ve temiz olan yiyecek ve içeceklerle kayıtlıdır.

Bunun yanında Ehl-i Kitab'ın kestikleri meselesi de, ulema arasında tartışma konusu olmuştur. Bir kısım alimler “Allah adına kesilmeyen hayvanın etini yemeyin.”<sup>126</sup> âyetini delil göstererek, bir başkası adına kesilen hayvanın yenmeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre Hz. İsa ve Hz. Uzeyr'in adına kesilen bir hayvanı yemek, helal değildir.<sup>127</sup> Buna mukabil bazı alimler, Ehl-i Kitab'ın kesmiş oldukları her şeyin caiz olduğu söylemişlerdir. Hatta kitap ehlinin birisi bir hayvanı, Allah adına kesmeyip, Hz. İsa ya da Hz. Uzeyr adına kesse, onu bile yemek helaldir. Çünkü onlara göre “Ehl-i Kitab'ın kestikleri ve diğer yiyecekleri size helaldir.” âyeti, “Allah adına kesilmeyen hayvanın etini yemeyin.” ifadesini tahsis etmektedir.<sup>128</sup> Yine bu görüşü savunanlar, “Yüce Allah, Ehl-i Kitab'ın şirk içerisinde olduğunu ve onların keserken ne dediklerini biliyor olmasına rağmen, kitap ehlinin kestiklerini helal kılmıştır.” yorumunu yaparak bu konudaki görüşlerini daha sağlam bir temele oturtmak istemişlerdir.<sup>129</sup>

İşte kitap ehlinin kestiği her şeyin helal olduğuna yönelik bu görüşler, başta İbn Abbas, Ebu'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmî gibi sahabe'nin önde gelenleri olmak üzere birçok alim tarafından savunulmuştur.<sup>130</sup> Aynı şekilde Hâzin (v.

---

<sup>124</sup> Derveze, *a.g.e.*, 9/48.

<sup>125</sup> Mâide, 5/3.

<sup>126</sup> En'âm, 6/121.

<sup>127</sup> Şirbinî, *a.g.e.*, 4/272.

<sup>128</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, 2/14.

<sup>129</sup> Beğavî, *a.g.e.*, 2/13; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Mugni*, Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadise, Riyad, 8/581.

<sup>130</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 3/431; Şevkânî, *a.g.e.*, 2/14.

741/1341)de, ülemeden birçok kimsenin, bu görüşü benimsediğini ileri sürmüştür.<sup>131</sup>

Şu halde son nazil olan âyetlerden “Ehl-i Kitap’ın kestikleri ve diğer yiyecekleri size helaldir. Sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir.”<sup>132</sup> âyetinin sarıh anlamı dikkate alındığında, pek çok ülemanın ileri sürdüğü görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Müslümanların Ehl-i Kitap’la evlenebilmesine ve onların kestiklerini ve temiz olan yiyeceklerini yiyebilmesine yönelik ayetlerin var olması, Ehl-i Kitap’a yönelik müsbet bir yaklaşımın var olduğunu göstermektedir.

#### **D. EHL-İ KİTAP’IN KENDİ İÇERİSİNDE FARKLI DEĞERLENDİRİLMESİ**

Kur’ân-ı Kerîm’de kitap ehli, dinî ve ahlâkî açıdan genellikle eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirel yaklaşımın, tüm Ehl-i Kitap’ı kapsayıp kapsamadığı, kitap ehliyle ilgili âyetlerin hepsine bütüncül olarak bakıldığında ortaya çıkacaktır.

##### **1. Ehl-i Kitap’ın Eşit Olmaması**

Bu bağlamda Ehl-i Kitap’ın ayrı değerlendirilebileceğini gösteren âyetlerden birisi Âl-i İmrân suresinin 113. âyetidir. Bu âyet-i kerîmeyi kendi bağlamından koparmadan öncesiyle birlikte ele almak, daha isabetli bir sonuca ulaşılmasını sağlayacaktır.

“(Ey Ümmet-i Muhammed!) Siz insanların iyiliği için meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz: İyiliği yayar, kötülüğü önlersiniz, çünkü Allah’a inanırsınız. Ehl-i Kitap da bu imana gelseydi, elbette kendileri için iyi olurdu. İçlerinden iman edenler varsa da ekserisi dinden çıkmış fâsıklardır.....Ehl-i Kitap’ın hepsi bir değildir. Onların içinde öyle dosdoğru bir cemaat vardır ki, gece saatlerinde Allah’ın âyetlerini okuyarak secdelere kapanırlar. Bunlar Allah’ı ve âhireti tasdik eder, iyiliği yayar, kötülükleri önler ve hayırlı işlere yarışmasına koşarlar. İşte onlar salihlerdendirler. Yaptıkları hayır ve iyiliklerden, mükâfatsız kalan bir tek iyilik bile bulunmayacaktır. Allah günahlardan korunan takvâ ehlini pek iyi bilir.”<sup>133</sup>

Âyetin zahirî anlamından da anlaşılacağı üzere Kur’ân, önce “Müslümanların en hayırlı ümmet olduklarını” bildirmekte, arkasından da kitap ehlinin iman etmiş olmalarını dilemektedir. Bununla birlikte kitap ehlinin pek

<sup>131</sup> Hâzin, *a.g.e.*, 2/14.

<sup>132</sup> Mâide, 5/5.

<sup>133</sup> Âl-i İmrân, 3/110-115.

çoğunun fasık olduğu, dolayısıyla da onlardan az bir grubun inandığını ifade edilmektedir. Daha sonra Kur'an kitap ehlinin fasık olanların sıfatlarını bildirip, ilahî adalet gereği onlar içerisinde salih insanların bulunduğunu da vurgulayarak, kitap ehlinin bir olmadığını beyan etmektedir.

Âyetler arasındaki münasebetin bu şekilde ortaya konmasından sonra, müfessirlerin bu âyete ve bu âyette övülen Ehl-i Kitap'a getirdikleri yorumlar incelenebilir. Müfessirler, âyette güzel sıfatlarla övülen Ehl-i Kitap'ın kim oldukları hususunda, farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Ancak bunun öncesinde, tefsir kitaplarında bu âyetin inış sebebiyle ilgili en meşhur rivayete kısaca yer vermek faydalı olacaktır.

Bir rivayete göre ise Abdullah b. Selam ve Seleb b. Saide, Üseyd b. Übey ve Esed b. Ubeyd gibi Yahudi asıllı alimlerin Müslüman olmaları karşısında, diğer Yahudiler, bu kişilerin aleyhinde konuşarak şöyle demişlerdir: "Muhammed (s.a.v.)'e iman edip tabi olanlar ancak bizim şerhlerimizdir. Eğer onlar bizim hayırlılarımız olsalardı, atalarının dinini terk edip bir başkasına gitmezlerdi.<sup>134</sup> Bu yüzden "Siz dininizi bırakıp başka bir dine girdiğiniz için hüsrana uğradınız." dediler. Bunun üzerine Yüce Allah, "Hepsi bir değildir." buyruğunu indirdi.<sup>135</sup> Taberî tarafından İbn Abbas'a isnad edilen bu rivayet, bahsi geçen âyetle ilgili en meşhur rivayettir ve müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından âyetin anlaşılmasında temel rol oynamıştır.

## 2. Klasik Müfessirlerin Yaklaşımları

Müfessirlerin birçoğu, Âl-i İmrân 113-115. âyetlerin anlaşılmasında, İbn Abbas'a isnad edilen rivâyeti esas almışlar ve bu rivayetten yola çıkarak, âyette bahsi geçen Ehl-i Kitap'ın, Abdullah b. Selam ve arkadaşları gibi Hz. Peygamber'e iman eden bazı Yahudiler olduğu görüşünü savunmuşlardır.<sup>136</sup> Buna göre مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ ifadesi, İslâm'a giren Ehl-i Kitap şeklinde anlaşılmalı ve bu görüş, tefsir kitaplarının çoğunda en temel yaklaşım olarak

<sup>134</sup> Beğavî, *a.g.e.*, 1/343; Kurtubî, *a.g.e.*, 4/175; Âlûsî, *a.g.e.*, 4/33.

<sup>135</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 1/296; Taberî, *a.g.e.*, 4/52.

<sup>136</sup> Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Emvâr'u't-Tenzîl ve Esrâr'u't-Te'vîl*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, İstanbul, 1886, 1/175; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 1/398; Âlûsî, *a.g.e.*, 4/33.

kendini göstermektedir.<sup>137</sup> Şu halde bu âyetten maksat, daha önce yerilen Ehl-i Kitap ile Müslüman olan Ehl-i Kitap'ın eşit olmadığıdır.<sup>138</sup>

Diğer taraftan bu ayetlerdeki Ehl-i Kitap'tan, Müslüman olanların kastedilmediği görüşü, genellikle çağdaş tefsir kitaplarında bulunsa da ilk dönemlerden itibaren bazı temel kaynaklarda yerini almıştır. Tabiîn alimlerinden Katâde, bu ayet çerçevesinde Ehl-i Kitap'ın hepsini sapmış görmemekte ve onlar içinde Allah'ın muhafaza ettiği kişiler bulunduğunu savunmaktadır.<sup>139</sup> Taberî, bu ayetin tefsirinde farklı görüşleri serd ederken önce şu yoruma yer vermektedir: “Ehl-i Kitap'ın iki grubunu oluşturan iman ehli ile küfür ehli eşit değildir. Yani Ehl-i Kitap, kendi içlerinde eşit değildir. Onlar salah ve fesatta, hayır ve şerde farklıdır.” Taberî bundan sonra “Abdullah b. Selam ve arkadaşları gibi Ehl-i Kitap olup da İslâm'a girenler” şeklindeki tefsir edenlerin görüşlerini açıklamaktadır. Ancak Taberî, bu yorumu isabetli bulmayıp, birinci sırada naklettiği görüşünün daha doğru olduğunu bildirmekte ve şöyle demektedir: “Bu konuda iki sözden en doğru olanı, “Onlar eşit değildir” sözünü söyleyenlere aittir.”<sup>140</sup> Âlûsî (v. 1270/1854)de kitap ehli arasında yapılan anlaşmaları bozmayan, kitabı tahrif etmeyen ve üstün konum ve özellikleri olan insanların bulunduğunu söylemektedir.<sup>141</sup>

### 3. Bazı Çağdaş Alimlerin Yaklaşımları

Muhammed Esed, her iki görüşe de yer vererek ayetteki Ehl-i Kitap ifadesinin, hem Yahudilerden Müslüman olan kimseleri, hem de Yahudi ve Hıristiyanlar içerisindeki salih insanları kapsadığını savunur. Yine Esed, bu ayetten yola çıkarak, Kitab-ı Mukaddes'in izleyicileri arasında gerçekten iman edip, Allah'a ve insanlara karşı verdikleri sözlere bağlı olanların bulunduğunu söyler.<sup>142</sup> İbn Âşûr'a göre ise “Onlar eşit değildir.” ayeti,<sup>143</sup> daha önce geçen “İçlerinden iman edenler varsa da ekserisi dinden çıkmış fasıklardır.”<sup>144</sup> ayetini destekler. Bu ayetler arasındaki anlam bütünlüğü ve irtibat göz önünde bulundurulduğunda, kitap ehlinin hepsini içine alacak şekilde olumsuz hükümler

<sup>137</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 1/296; Zemahşerî, *a.g.e.*, 1/456; Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984, 1/176.

<sup>138</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, 1/398.

<sup>139</sup> Taberî, *a.g.e.*, 4/53.

<sup>140</sup> Taberî, *a.g.e.*, 4/53.

<sup>141</sup> Âlûsî, *a.g.e.*, 3/271.

<sup>142</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, terc. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak, İşaret Yay., İstanbul, 1996, 1/111.

<sup>143</sup> Âl-i İmrân, 3/113.

<sup>144</sup> Âl-i İmrân, 3/110.



verildikten sonra, Ehl-i Kitap'tan insaflı bir grubun var olduğu ortaya çıkmakta ve bu ayetle de onlar kastedilmektedir. Ayetin devamındaki "Min ehli'l-kitâbi..." cümlesi ise, "Onlar eşit değildir." ifadesindeki müphemliği açıklamaktadır.<sup>145</sup> Çünkü bu cümle, onların hangi yönleriyle ve hangi şekilde eşit olmadıklarını bildirmektedir.

Reşîd Rızâ, klasik tefsirlerdeki ayetin zahirî anlamına uygun düşmeyen yorumların sebebini, birçok müfessirin Ehl-i Kitap içinde iman eden ve makbul işler yapan kimselerin bulunabileceğini anlamakta güçlük çekmelerine bağlamaktadır. Bunun sonucunda da bu ve benzeri ayetlerin anlaşılmasında tutarsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Zahir olan şudur ki, bu ayetler kendi dinlerine tabi olan Ehl-i Kitap hakkındadır. Ona göre Ehl-i Kitap arasında kötü işler ve vasıflarda eşitlik yoktur. Az dahi olsa onlardan bir kısmı inanç sahibidir.<sup>146</sup> Reşîd Rızâ, ayetin devamındaki "Bunlar, Allah'ı ve ahireti tasdik ederler..."<sup>147</sup> kısmını da "Onlar, gönülden iman eder ve bu iman, onların Allah'ı tam manasıyla tazim etmelerini ve ahiret için hazırlık yapmalarını sağlar. Yoksa hemcinslerinin ekserisi gibi, sahibinin gurur ve iddiadan başka bir hissesi olmayan etnik bir iman tarzında inanmazlar." şeklinde tefsir etmektedir.<sup>148</sup>

Çağdaş tefsirlerden biri olan "Kur'an Yolu" da konunun akışına uygun olarak ve manadaki bütünlüğü göz önünde bulundurarak bu ayetleri, öncekilerin devamı saymış ve şu yorumlara yer vermiştir. "Önceki ayetlerde kötü davranışları ve vasıfları sebebiyle Ehl-i Kitap kınandıktan sonra burada da hepsinin aynı olmadığına, içlerinde güzel ahlâk ve iyi nitelikler taşıyan kimselerin de bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Kur'anî ölçülere göre, kim zerre kadar hayır işlerse ahirette onun karşılığını görür; kim de zerre kadar şer işlerse, o da karşılığını görür.<sup>149</sup> Nitekim Yüce Allah, 113. ve 114. ayetlerde Ehl-i Kitap'tan samimi olarak iman edip salih amel işleyenleri övdükten sonra, 115. ayette onların yaptıkları hayırlı işlerin, kesinlikle zayi edilmeyeceğini ve karşılıksız bırakılmayacağını ifade buyurmaktadır. Ayetin, "Allah, kötülükten sakınanları bilir." mealindeki son cümlesi, riyakârlarla samimi müminlerin birbirinden ayırt edileceğine ve riyakârların görünüşteki imanlarının kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağına işaret eder. Yüce Allah'ın samimi olarak iman eden Ehl-i Kitap'a böyle lütfkâr muamelesi, İslâm'ın evrenselliği açısından son derece

---

<sup>145</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, 4/57.

<sup>146</sup> Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, 4/70-72.

<sup>147</sup> Âl-i İmrân, 3/114.

<sup>148</sup> Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, 4/73.

<sup>149</sup> Zilzâl, 99/7-8.

anlamlıdır.”<sup>150</sup> Bundan anlaşılmalıdır ki Kur’ân, Ehl-i Kitap olmalarına rağmen Allah’ın hoşnut olduğu sıfatlara sahip olanlardan bahsetmekte ve bu güzel sıfatları sebebiyle de kitap ehline ait amellerin boşa çıkmayacağını bildirmektedir. Bunun sonucu olarak inanç sahibi Ehl-i Kitab’ın, şirk ve küfür içerisinde olan diğer kitap ehlinen ayrı tutulduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>151</sup> Bu noktada bazı çağdaş alimlerin bu konuya getirdikleri yorumların, söz konusu ayetin sarıh anlamına daha çok uygun düştüğü söylenebilir.

Ayrıca burada klasik müfessirlerin ayetleri yorumlamada kendilerine dayanak yaptıkları rivayeti de değerlendirmek gerekir.

1.Bu ayetlerin yer aldığı pasajlar, öncesiyle ve sonrasıyla kitap ehlinen bahsetmektedir. Daha önceki ayette, “Ehl-i Kitap da bu imana gelseydi, elbette kendileri için iyi olurdu. İçlerinden iman edenler varsa da ekserisi dinden çıkmış fâsıklardır.”<sup>152</sup> buyrulmaktadır. Kur’ân, çoğunluğu fasık olan Ehl-i Kitab’ın mezmum sıfatlarını bildirme sadedinde, “Pek çok kitap ehlinin yoldan çıktığını, Müslümanlara eziyet verdiklerini, kendilerine alçaklık damgası vurulduğunu ve Allah’ın ayetlerini inkâr edip haksız yere peygamberleri öldürdükleri için de Allah’ın gazabına uğradıklarını” belirtmektedir.<sup>153</sup> Bu gerçek ortaya konduktan sonra Kur’ân bütün Ehl-i Kitab’ın aynı olmadığını açıklayarak, onlar arasında, secdeye kapanarak Allah’ın ayetlerini okuyan, Allah’a ve ahirete inanan, iyiliği emreden, kötülükten nehyeden ve hayırda yarışan dosdoğru bir ümmetin olduğunu vurgulamaktadır.<sup>154</sup>

“*Hepsi bir değildir*” ayetini, hemen öncesiyle birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkan anlam şöyle ifade edilebilir: “Ehl-i Kitap arasında Allah’ın ayetlerin inkâr etmeyen ve peygamberlerini öldürmeyen Ehl-i Kitap da bulunmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i Kitap arasında bu çirkin fiilleri yapanlarla, yapmayanlar bir olamaz.” Şu halde Ehl-i Kitab’ın eşit olmadığını bildiren ayetlerin bağlamı, kitap ehliyle ilgili olup, Yahudi iken Müslüman olmuş Muhammed ümmetiyle alakalı değildir.

2.Ehl-i Kitab’ı öven ayetlerin hemen öncesinde “Siz insanların iyiliği için meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği yayar, kötülüğü önlersiniz, çünkü Allah’a inanırsınız.”<sup>155</sup> buyrulmaktadır. Müslümanların en hayırlı bir ümmet

<sup>150</sup> Heyet, *Kur’ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsîr*, D.İ.B., Ankara, 2003, 1/486.

<sup>151</sup> Muhammed Imâra, *el-İslâm ve’l-Tabaddiyâtü’l-Muâsır*, Nehdatu Mısır, Kâhire, 2005, s. 461.

<sup>152</sup> Âl-i İmrân, 3/110.

<sup>153</sup> Âl-i İmrân, 3/110-112.

<sup>154</sup> Âl-i İmrân, 3/113-114; Ateş, *a.g.e.*, 2/95.

<sup>155</sup> Âl-i İmrân, 3/110.

oldukları ve insanlığa karşı görevlerinin bulunduğu beyan edilmektedir. Daha sonra kitap ehlinin durumu ele alınarak, kendi içlerinde inanç açısından farklılıkların olduğuna dikkat çekilmekte ve onlar içerisinde de dosdoğru bir ümmetin varlığına vurgu yapılmaktadır. Şu halde buradaki ikinci ümmet ifadesini, tekrar Müslümanlara hamletmek doğru değildir. Zira Kur'an, hemen önceki ayette Müslümanları "Tüm insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet" olarak tavsif etmektedir. İşte Kur'an'ın iki ayet sonra, dosdoğru bir ümmet sıfatının tekrar Müslümanlara yüklemesi anlamsızdır. Bu durumda ikinci ümmet ifadesi için en uygun anlam, Müslümanlar dışındaki bir başka gruptur ki, bunlar da Müslüman olmamış Ehl-i Kitap'tır. İşte ayetlerde övülen bu insanların kendi dinlerini bırakarak Müslüman olduklarına bir işaret yoktur.<sup>156</sup>

3. İslâm'a göre Yahudilik ve Hıristiyanlığı bırakıp da Hz. Peygamber'in getirdiği dini seçenlere Ehl-i Kitap denilmez. Çünkü onlar Müslüman olmakla, eski dinlerini bırakmış ve o dinden çıkmış olmaktadır. Bu durumda onlar Ehl-i Kitap ile değil de mümin sıfatıyla medholunurlar. Zira İslâm literatüründe Hıristiyan veya Yahudi, Hz. Peygamber'in getirdiği dini kabul edince, artık o kişinin "Ehl-i Kitap" değil, Müslüman olarak adlandırılması gerekir. Şu halde Ehl-i Kitap kavramına Yahudilikten vazgeçip İslâm'ı tercih edenleri dahil etmek, terimsel açıdan ve Kur'an'ın kullanımı yönüyle, uygun düşmez.<sup>157</sup> Şu halde bu ayetlerde geçen Ehl-i Kitap'tan, Abdullah b. Selam ve arkadaşlarının kastedilmediği anlaşılmaktadır.

### **Değerlendirme**

Yukarıda yapılan yorumlarda da görüldüğü üzere, kitap ehlinin övüldüğü ayetlerin anlaşılmasında sebep-i nüzûlden ziyade, ayetlerin bağlamını ve zahirî anlamlarını temel almak, daha doğru bir yaklaşımdır. Başta Taberî ve Râzî olmak üzere özellikle çağdaş alimlerin bir çoğu, ayetlerin bulunduğu bağlamı dikkate almışlar ve sebebi nüzûlü dayanak kabul etmemiştir. Bizim de isabetli bulduğumuz ve tercih ettiğimiz görüş budur. Zira Kur'an'ın Ehl-i Kitap'ın müspet yönlerini ele aldığı bu ve benzeri birçok ayeti, sadece sebep-i nuzûlle açıklamayı tercih etmek, ayetlerin anlaşılmasına yardımcı olsa da pek çok yönden bütüncül bir bakışı engellemektedir. Dolayısıyla ehli kitapla ilgili bazı ayetlerde verilmek istenen mesajın daha iyi anlaşılması için, ayet pasajlarının bulunduğu bağlamı iyi analiz etmek gerekmektedir.

---

<sup>156</sup> Ateş, *a.g.e.*, 2/96.

<sup>157</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, 4/71.

Yine Ehl-i Kitap'ın kendi içerisinde farklı değerlendirildiğini gösteren bir başka ayette şöyle buyrulmaktadır:

“Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rab'leri tarafından kendilerine indirilen Kur'ân'ın hükümlerini hakkıyla yerine getirselerd, muhakkak ki yukarıdan yağmur gibi yağın ve yerden biten nimetler içinde kalır, onlardan yerlerdi. Onlardan mütedil bir zümre de vardır, ama onların çoğunun yaptıkları şeyler pek çirkin işlerdir.”<sup>158</sup>

Yukarıdaki ayette görüldüğü üzere Kur'ân, Ehl-i Kitap'tan bir grubu “muktesideh” sıfatıyla vafsetmektedir. “Muktesideh” kelimesinin masdarı iktisat olup, bir işte aşırıya gitmeden ve o işi eksik de yapmadan itidal üzere olmayı, orta yolu tutmayı, mutedil davranmayı ve yumuşaklık göstermeyi ifade etmektedir.<sup>159</sup> Buna göre muktesid kelimesi aşırıktan sakınan itidalle hareket eden ve sağa sola sapmayan kişi anlamına gelmektedir.<sup>160</sup>

Müfessirler bu ayette geçen *مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ* “Onlardan mutedil bir zümre de vardır.” ifadesini çoğunlukla “Kitap ehli olup da sonradan İslâm dinine giren ve Hz. Peygamber'e tabi olan Müslümanlar” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>161</sup> Onlara göre Yahudilerden Abdullah b. Selam ve onun gibi olanlarla, Hıristiyanlardan Necâsî ve arkadaşları bu zümreye dahil olmaktadır.<sup>162</sup>

Diğer bazı müfessirler ise bu ayette geçen mutedil bir zümreyi “kitap ehli olmakla birlikte âdil ve insafî kişiler” olarak tefsir ederler.<sup>163</sup> Bu mutedil olan kişiler ifrat ve tefrite düşmeksizin Hz. İsa hakkında doğru ve gerçek bir yaklaşım sergilemişler ve onu Allah'ın Elçisi olarak kabul etmişlerdir.<sup>164</sup> Bu yüzden onları Ehl-i Kitap'tan taat ehli kişiler şeklinde değerlendirmek mümkündür.<sup>165</sup> Nitekim hem tarihte hem de günümüzde Ehl-i Kitap arasında bazı konularda farklı anlayış ve tutuma sahip kişilerin ve grupların yer aldığı bilinmektedir.<sup>166</sup>

Yine bazı müfessirler bu ayetten yola çıkarak kitap ehli'nin hepsinin aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Büyük müfessir Râzî bu ayet

<sup>158</sup> Mâide, 5/66.

<sup>159</sup> Râzî, *a.g.e.*, 12/40; İbn Atıyye, *a.g.e.*, 2/217; *Kur'ân Yolu*, 2/248.

<sup>160</sup> Ateş, *a.g.e.*, 3/29.

<sup>161</sup> Taberî, *a.g.e.*, 6/306; Beğavî, *a.g.e.*, 2/51; Âlûsî, *a.g.e.*, 6/186; Şevkânî, *a.g.e.*, 2/261.

<sup>162</sup> Âlûsî, *a.g.e.*, 6/186; Hâzin, *a.g.e.*, 2/62.

<sup>163</sup> İbn Atıyye, *a.g.e.*, 2/217; Râzî, *a.g.e.*, 12/40; Elmalılı, *a.g.e.*, 3/1736.

<sup>164</sup> İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 2/395; Şevkânî, *a.g.e.*, 2/59.

<sup>165</sup> İbn Atıyye, *a.g.e.*, 2/217.

<sup>166</sup> *Kur'ân Yolu*, 2/248.

etrafında yapılan yorumlardan bir tanesini şöyle aktarmaktadır: “Söz konusu muktesid gruptan maksad, Ehl-i Kitap’tan olup da dinlerinde âdil olan ve kendilerinde katı bir inad ve tam bir sertlik bulunmayan kâfirlerdir.”<sup>167</sup> Benzer yaklaşımlar sergileyen Elmalılı, şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Buradaki ümmet-i mukteside hakkında, müfessirler iki kavil naklediyorlar. Birine göre murad Yahudilerden Abdullah b. Selam, nesârâdan Necâsî gibi Ehl-i Kitap miyanından Rasûlullah’a iman edenlerdir. Diğerine göre de *وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ* “Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle emanet bıraksan, onu sana öder.”<sup>168</sup> medlulu üzere Ehl-i Kitap içinde kendi dinlerinde adl-ü müstakım olan ve Rasûlullah’a iman etmiş olmamakla beraber, şiddetli inad ve katılık bulunmayıp mutedil ve bîtaraf bulunan kimselerdir ki, evvelkiler de bu gibilerden zuhur eder. Bizce de zahir olan ikincisidir.”<sup>169</sup> Ayrıca kitap ehlinde mutedil olan kimseler Hz. Peygamber’e düşmanlıkta ileri gitmeyen Yahudi ve Hıristiyanlar olarak da yorumlanmıştır.<sup>170</sup>

Şu halde bu ayet etrafında yapılan yorumlardan ortaya çıkan sonuca göre ikinci görüşün daha isabetli olduğu<sup>171</sup> ve söz konusu ayetin hem zahirine hem de anlam bütünlüğüne daha uygun düştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Atıyye de bu görüşü daha tercih edilebilir bulmuştur.<sup>172</sup> Çünkü bu ayetin “eğer onlar Tevrat’ın ve İncil’in hükümlerini hakkıyla yerine getirselerd” şeklindeki baş kısmı ile “onların çoğunun yaptıkları şeyler pek çirkin işlerdir.” şeklindeki son kısmı açıkça Ehl-i Kitap’tan bahsetmektedir. Şu halde başıyla sonuyla Ehl-i Kitap’ın anlatıldığı bir âyet-i kerîmeye, Ehl-i Kitap’la ilgisi bulunmayan bir anlamın yüklenmesi doğru değildir. Nitekim *منهم أمة مقتصد* “Onlardan muktesid bir ümmet vardır.” ifadesindeki “onlar” zamiri Ehl-i Kitap’a gitmektedir. Aynı şekilde ümmet kelimesiyle de, “Onların çoğunun yaptıkları şeyler pek çirkin işlerdir.” cümlesine karşılık olarak, onlardan (kitap ehlinde) az bir cemeatin kastedildiği anlaşılmaktadır.<sup>173</sup> İşte bu ayetten hareketle Ehl-i Kitap mensuplarının hepsinin aynı kefeye konamayacağı ve tüm Ehl-i Kitap’ın eşit konumda kabul edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

<sup>167</sup> Râzî, *a.g.e.*, 12/40.

<sup>168</sup> Âl-i İmrân, 3/75.

<sup>169</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, 3/1736.

<sup>170</sup> Beydâvî, *a.g.e.*, 1/275.

<sup>171</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, 3/1734.

<sup>172</sup> İbn Atıyye, *a.g.e.*, 2/217.

<sup>173</sup> Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 3/528.

Öte yandan bu ayette geçen “Onlardan mutedil bir zümre de vardır.” ifadesini “kitap ehlinen Müslüman olanlar” şeklinde yorumlamak iki açıdan tekellüf doğurmaktadır:

Birincisi: Daha önce de geçtiği üzere ister Yahudi olsun ister Hıristiyan her kim Allah’a ve Rasûlüllah’a iman ederse, artık o kimse kitap ehli olmaktan çıkmakta ve o haliyle Müslüman sayılmaktadır.

İkincisi: Söz konusu ayetteki mutedil zümreye “Müslüman olanlar” anlamı verilirse, bu takdirde ilgili ayetin baş tarafındaki “onların Tevrat ve İncil’le hükmetmeleri” hususunu yorumlamak oldukça zorlaşacaktır. Zira Müslüman olmuş bir kişinin başka dinlere ait kutsal kitaplardaki hükümleri- Tevrat ve İncil’deki hükümler- uygulaması gerektiğini söylemek isabetli bir yorum değildir.

Neticede Âl-i İmrân suresi’nin 113. ayetiyle ve Mâide suresi’nin 66. âyet-i kerîmesi, bütün Ehl-i Kitap’ın aynı durumda olmadıklarını ve aynı değerlendirmeye tabi tutulamayacaklarını belirten sarıh naslardır. “Onların hepsi bir değildir...” ayetiyle “...onlardan mûtedil bir zümre de vardır...” ayeti, Müslümanlardan değil Ehl-i Kitap’tan bahsetmekte olup, kendi bütünlüğü içerisinde bütün kitap ehlinin eşit olmadığına vurgu yapmaktadır. Buna göre onların çoğu, doğru yoldan sapmış olsa da içlerinde dinin özüne bağlı kalan samimi dindarların bulunduğu vurgulanmaktadır.

## E. KUR’ÂN’IN EHL-İ KİTAP’I GÜZEL SIFATLARLA ÖVMESİ

Kur’ân’ın, Ehl-i Kitap’tan bahsettiği birtakım yerlerde, onların güzel sıfatlarına vurgu yaptığı görülmektedir. Bu bölümde, kitap ehlinen müminlere karşı, güvenilir ve dürüst davranan ve müminlerin sevgi duyabileceği bir kısım güzel sıfatlara sahip kişilere temas edilecektir.

### 1. Dürüst ve Güvenilir Ehl-i Kitap

Kur’ân, kitap ehli arasında güvenilir kimselerin olabileceğini, Âl-i İmrân suresinde şöyle bildirmektedir:

“Ehl-i Kitap’tan öylesi vardır ki kendisine yüklerle altın emanet bıraksan, onları sana öder. Ama öylesi de vardır ki, bir altın bile versen başında dikilip durmadıkça onu sana geri vermez.”<sup>174</sup>

Bu âyet-i kerîme, öncelikle ahlâkî erdemlere bağlılığını koruyanların davranışlarına dikkat çekmekte ve kitap ehlini, ehl-i emanet ve ehl-i hıyanet şeklinde ikili bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu ikili değerlendirmeye

<sup>174</sup> Âl-i İmrân, 3/75.

göre, kendisine emanet bırakıldığında güvenilir olan kitap ehliyle, emanete riayet etmeyen Ehl-i Kitab eşit değildir. Bu yüzden Ehl-i Kitab içerisinde hem güvenilir insan hem de hain insan bulunmaktadır. Buna bağlı olarak onlardan bir kısmına ne kadar çok mal verirsen ver, emaneti iade eder; yine onlardan bir kısmına ne kadar az mal verirsen ver, onu geri vermez, hıyanet eder. Ancak çok ısrar edip üzerine düşersen o zaman geri verir. Çünkü ayette geçen “kıntar” çok mal anlamına gelirken, “dinar” da az mal manasına gelmektedir.<sup>175</sup>

Taberî, bu ayetteki Ehl-i Kitab'ı, Yahudiler olarak yorumlayarak, onlar arasında emanete hıyanet etmeyen, güvenilir bir grubun var olduğunu söyler. Bunun yanında yine Ehl-i Kitab'tan emanete hıyanet eden, yemin ederken yalan söyleyen ve başkasının malını helal gören insanlar da vardır.<sup>176</sup> Şu halde bu âyet-i kerîme, Ehl-i Kitab'ı özellikle emanet ve güvenilirlik hususunda iki sınıfa ayırarak, onları tek bir açıdan değerlendirmenin yanlış olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Müfessirlerin bir kısmı, söz konusu ayetteki Ehl-i Kitab'ı, Yahudiler olarak yorumlamış daha sonra da onlardan emanete riayet edenleri, Ehl-i Kitab'tan Müslüman olan Abdullah b. Selam ve arkadaşları; emanete hıyanet edenleri ise kitap ehli olup da kâfir olan, Kab b. Eşref ve arkadaşları olarak tefsir etmişlerdir.<sup>177</sup>

Bazıları ise, genellemeye giderek, kendisine çok mal verildiğinde güvenilecek kimselerin, Hıristiyanlar olduklarını, az malda ihanet edenlerin de Yahudiler olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim İkrime'den gelen bir rivayete göre Hıristiyanlarda baskın olan karakter güvenilirlik, Yahudilerde ise ihanettir.<sup>178</sup> Benzer bir genellemeyi Kurtubî de yapmaktadır. O'na göre “Yüce Allah Ehl-i Kitab arasında hainlik edenlerin de, güvenilir olanların da bulunduğunu haber vermektedir. Ancak müminlerin bunu ayırdetmeleri mümkün değildir. Bu yüzden onların hepsinden uzak durmak gerekir.”<sup>179</sup>

Ancak bu görüşler, ayetteki anlamı tam olarak yansıtmaz. Daha önce ifade edildiği gibi, Ehl-i Kitab'ı takdir ifadesinin geçtiği her ayeti, Abdullah b. Selam olarak yorumlamak, her şeyden önce Kur'an'ın, Ehl-i Kitab kavramını

---

<sup>175</sup> Beğavî, *a.g.e.*, 1/317.

<sup>176</sup> Taberî, *a.g.e.*, 3/317.

<sup>177</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 1/285; Beğavî, *a.g.e.*, 1/317; Râzî, *a.g.e.*, 8/88-89.

<sup>178</sup> Ebu'l-Leys İmâmu'l-Hudâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî / Babru'l-Ulûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1993, 1/278; Âlûsî, *a.g.e.*, 3/202.

<sup>179</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, 4/116.

kullanma şekline aykırıdır. Zira Kur'ân, Müslüman olan bir kişiye, Ehl-i Kitap ifadesini kullanır. Bu yüzden birinci görüş, tutarlı değildir. İkinci görüşe katılmak da mümkün değildir. Çünkü bir konuda, herhangi bir toplumun geneliyle ilgili hükümler vermek isabetli bir yaklaşım olamaz. Zira her toplum içerisinde iyi ve güvenilir insanlar bulunabileceği gibi, kötü ve güvenilmeyen insanlar da olabilmektedir. Bu yüzden kitap ehlinin hepsini hıyanette aynı değerlendirmenin yanlışlığı çok açıktır.<sup>180</sup> Bu yaklaşım, ayetin zahiri anlamına da ters düşmektedir. Yüce Allah, bu âyet-i kerîmede mutlak olarak zikrettiği Ehl-i Kitap'ı iki gruba ayırıp vasıflarını bildirmiştir.<sup>181</sup> Bu çerçevede Şevkânî, "Kitap ehli arasında çok mal da olsa, emaneti yerine getirecek emin kişiler vardır. Bunun yanında, kitap ehli arasında az mal da olsa, emanete riayet etmeyen hain insanlar da bulunmaktadır."<sup>182</sup> açıklamalarına yer verir. Seyyid Kutub, bu âyet-i kerîmeyi daha kapsamlı bir şekilde tefsir etmektedir. O'na göre, Kur'ân'ın, Ehl-i Kitap'ı tavsif ederken anlattığı bu ifade, insaf ve hakkaniyete dayanmakta olup her asırda yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların ortak vasıflarını belirtmektedir. Kur'ân, mücadele ve münakaşa halinde bile müminlere, onların durumlarını anlatırken, aralarında iyi insanların da bulunduğunu gizlemez.<sup>183</sup> Kur'ân bu ayetiyle, kitap ehli arasında üst seviyede ahlâk olgunluğuna sahip olan birtakım güvenilir ve dürüst insanların var olabileceğini tescil edilmektedir.

Şu halde söz konusu ayette, emanete riayet hususunda birbirine tamamen zıt iki anlayışa ve uygulamaya dikkat çekilerek, kitap ehline tek tip bakışın yanlışlığı, ortaya konulmaktadır. Aynı şekilde, kitap ehlinin emanete hıyanette bulunmayan kimselerle, emanete ihanet edenlerin Allah katında bir olmadıkları da ortaya çıkmaktadır. İşte Kur'ân-ı Kerîm kitap ehlinin hepsinin bir olmadığını, onların içinde iyi insanların da bulunduğunu söylemekte ve onlardan iyi olanları da kötü olanlarından önce anmaktadır. Böylece Kur'ân, bir dini ve bir milleti topyekün karalamamış olmaktadır.<sup>184</sup>

## 2. Sevgi Yönünden Müminlere Daha Yakın Olanlar

Müslümanlar, tarih boyunca değişik inanç gruplarıyla bir arada aynı ortamı paylaşmak durumunda olmuşlardır. Bu inanç gruplarından bir kısmı Müslümanlara karşı yakınlık gösterirken bir kısmı da sert ve kaba muamelede bulunmuşlardır. Nitekim Kur'ân, Müslümanların yaşadığı ve yaşayacağı uzun

<sup>180</sup> Bikâî, *a.g.e.*, 4/461.

<sup>181</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, 3/285.

<sup>182</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, 1/353.

<sup>183</sup> Seyyid Kutub, *a.g.e.*, 1/417.

<sup>184</sup> Ateş, *a.g.e.*, 2/65.



tarihsel süreçten haber vererek, müminlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların Hıristiyanlar olduğunu şu ayetle bildirir:

“Sen, iman edenlere, düşmanlık besleme bakımından onların en şiddetlilerinin, Yahudiler ile müşrikler olduğunu görürsün. Müminlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların ise "Biz Nasârâ'yız (Hıristiyan'ız)" diyenler olduğunu görürsün. Bunun sebebi, onlar arasında bilgin keşişlerin ve dünyayı terk etmiş rahiplerin bulunması ve onların kibirlenmemeleridir.”<sup>185</sup>

Müfessirler ayette geçen “kissîs” ve “ruhban” kavramlarıyla ve “Biz Hıristiyanız.” cümlesiyle kimlerin kastedildiğine yönelik, değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı, onlardan maksadın Hz. İsa'nın mesajına icabet eden ve onun şeriatına ittiba eden bir topluluk olduğunu söylemiştir. Diğer bir kısım alimlere göre ise onlar, Necâsî tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen kimselerdir.<sup>186</sup> Nitekim Said b. Cübeyr ruhban ve kissîsleri, Necâsî'nin Hz. Peygamber'e gönderdiği yetmiş yakın kişi olarak açıklamaktadır.<sup>187</sup>

Bazı müfessirler bir sonraki âyet-i kerîmeyi de göz önünde bulundurarak “Biz Hıristiyanız.” diyenlerden maksadın, Müslüman olmuş İncil ehli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, ayetteki ifadenin umum olmayıp, hass olduğunu söylemişlerdir.<sup>188</sup> Buna göre ayette, tüm Hıristiyanlar kastedilmeyip, onlardan iman edenler murad edilmiştir. Nitekim Cassas, bu ayeti tefsir ederken şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Bazı cahiller, bu ayetlerde Hıristiyanlara medih bulunduğunu ve onların Yahudilerden daha hayırlı olduğunu düşünmektedir. Ancak durum, böyle değildir. Çünkü bu ayette geçen hususlar, Allah ve Rasûlü'ne iman etmiş bir kavmin sıfatları olarak zikredilmiştir. Ayetin genel siyaki, bunu göstermektedir. Yoksa Hıristiyanların sözleri, Yahudilerin sözlerinden daha kötü ve daha şiddetlidir. Çünkü Yahudiler, Hıristiyanlara göre, tevhid ilkesine daha bağlı kalmışlardır.”<sup>189</sup>

Ancak bu iddianın doğru olmadığını ileri sürenlerin başında Ebû Hayyân (v. 745/1344) gelmektedir. Ebû Hayyân, Cessâs'ın söylediklerinin aksine, şu görüşü benimser: “Zahir olan, Hıristiyanların genel itibariyle Yahudilerden daha

---

<sup>185</sup> Mâide, 5/82.

<sup>186</sup> İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 2/408.

<sup>187</sup> Taberî, *a.g.e.*, 7/1.

<sup>188</sup> Mâverdî, *a.g.e.*, 2/58.

<sup>189</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavi, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985, 4/109; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, 2/409.

iyi olduklarıdır. Nitekim müfessirler, güzel ahlâk ve Müslümanlara davranışları yönüyle Hıristiyanları, Yahudilerden daha üstün tutmaktadırlar.”

Yine Ebû Hayyân'a göre, Cessâs'ın “Bu, iman etmiş bir kavmin sıfatıdır.” şeklindeki yorumu da doğru değildir. Çünkü ayetin başı, umum ifade etmekte olup söz konusu kimselerin Hıristiyan olduklarını “Biz Hıristiyanız.” cümlesiyle çok açık bir şekilde bildirmektedir. Yine “Onlar arasında kıssîsler ve ruhbanlar bulunmaktadır.” cümlesi de onların, Hıristiyan olduğunu gösteren bir başka delildir. Ayrıca Ehl-i Kitap arasında İslâm'ı hızlıca kabul eden ve Kur'ân'ı dinlerken ağlayan kişilerin genellikle Hıristiyanlardan çıkması, onların Müslümanlara yakınlığını göstermektedir. Şu halde bu konudaki realiteler de, Hıristiyanların sevgi bakımından daha yakın oluşlarını ve Yahudilerin ise uzaklığını doğrulamaktadır.<sup>190</sup>

Ayrıca söz konusu ayetteki müşrikler ve Yahudiler lafızlarından, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara düşmanlık besleyen kimselerin anlaşılması, daha doğru bir yaklaşımdır. Zira daha önce ifade edildiği üzere, Ehl-i Kitap'ın hepsi aynı değildir. Onlar arasında Müslümanlara kötülükte bulunmayan ve inananlara zarar vermeyen insanlar da vardır. Nitekim Mücâhid ayetteki “şirk koşanlar”dan maksadın Arap müşrikleri olduğunu bildirir.<sup>191</sup> Benzer şekilde Semerkandî, ayetteki “Yahudiler” kelimesinden Benî Kureyzâ ve Benî Nadîr gibi Müslümanlara düşmanlık besleyen ve onları yok etmeye çalışan kişilerin kastedildiğini söyler.<sup>192</sup> Yoksa kendi içerisinde farklı tutumları olan bütün Yahudileri, Müslümanların en şiddetli düşmanları kabul etmek doğru değildir.

Kur'ân bahsi geçen ayette, Yahudilerin niçin düşmanlık içerisinde olduklarını açıklamaz iken, Hıristiyanların sevgi bakımından yakın olma gerekçesini, onlar arasında kıssîs ve ruhban bulunmasıyla ilişkilendirir. Nitekim Taberî'ye göre de Allah Teâlâ'nın vasıflarını anlattığı kimselerin sevgi bakımından yakın olması, onların içinde ruhban ve kıssîsler bulunmasından kaynaklanmaktadır.<sup>193</sup> Çünkü *بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِسِينَ* ayetindeki *ba*, *ba-i* sebebiye olup, “Hıristiyanlar arasında kıssîs ve ruhban bulunması sebebiyle, onlar sevgi bakımında size daha yakındır.” demektir.<sup>194</sup> Bu ayette geçen “kıssîs” kelimesi, Hıristiyanların reisleri ya da alimleri için kullanılırken ruhban kelimesi ise mağaralarda veya kulübelerde kendisini ibadete vermiş abidlere denmektedir.<sup>195</sup>

<sup>190</sup> Ebu Hayyân, *a.g.e.*, 4/5.

<sup>191</sup> Mukâtil b. Süleymân, *a.g.e.*, 1/497.

<sup>192</sup> Semerkandî, *a.g.e.*, 1/453.

<sup>193</sup> Taberî, *a.g.e.*, 7/3.

<sup>194</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, 2/67.

<sup>195</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, 1/637; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, 408; Âlûsî, *a.g.e.*, 7/3.

İşte Hıristiyanlar içerisinde hem kitaplarını bilen ve okuyan alimlerin oluşu, hem de mağaralarda kendisini ibadet vermiş insanların bulunması, onların Müslümanlara sevgi duymaları yönüyle en yakında olmalarını sağlamıştır.<sup>196</sup>

Diğer taraftan Hıristiyanların mahdut bir kısmı, dünyaya karşı hırs göstermemekte ve başkalarını küçük görerek kibre kapılmamaktadır. Bu özelliklere sahip insanlar, hiç şüphesiz başkalarına haset etmez, eziyet vermez ve düşmanlıkta bulunmaz.<sup>197</sup> Yine Hıristiyanlar, Hz. Mesih'in getirdiği dinin gereği, kalplerinde bulunan incelik ve şefkat sebebiyle Müslümanlara karşı iyilikle ve hoşgörülle mukabelede bulunurlar. Söz gelimi, İncil'de "Sağ yanağına tokat vurana, sol yanağını çevir."<sup>198</sup> gibi beyanların bulunması, Hıristiyanların, başkalarına merhametle ve şefkatle davranmasını netice vermektedir. Özellikle belirtmek gerekir ki Hıristiyan alimler ve rahipler, Araplar arasında güzel ahlâk sahibi, mütevazi ve hoşgörülü olmalarıyla bilinmektedir.<sup>199</sup> Nitekim Yüce Allah, bir başka âyet-i kerîmede "Ona uyanların kaplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik."<sup>200</sup> buyurarak, Hıristiyanların şefkatli ve merhametli olmalarına ayrıca değinmektedir.<sup>201</sup> Şu halde iki dinin müntesipleri arasındaki fark ortaya çıkmakta ve genel olarak Hıristiyanların, İslâm'a ve Müslümanlara karşı düşmanlık yapma yerine, sevgi besledikleri ve şefkatle muamele ettikleri anlaşılmaktadır. Zemahşerî, daha geniş bir açıdan değerlendirerek bu ayette ahireti düşünen, ahiret endişesi taşıyan ve ilim sahibi olan kişinin -Hıristiyan âlim veya rahip bile olsa- insanları güzele, faydaya, başarıya, hatta hidayete götürebileceğine yönelik, açık bir işaretin bulunduğunu söylemektedir. Yine Hıristiyan bile olsa mütevazi ve alçak gönüllü olma, büyük bir değerdir ve hayra götüren faydalı hususlardandır.<sup>202</sup> Özetlersek Kur'an, bütün insanlar içinde sevgi bakımından müminlere en yakın kimselerin "Biz Hıristiyanız." diyenler olduğunu deklare eder. Buna göre denilebilir ki bir kısım konularda Müslümanlarla aynı çizgide bulunan ve güzel vasıflar taşıyan Yahudi ve Hıristiyanlar, diğerlerinin maruz kaldığı lanete ve azaba maruz kalmayacaklardır.

---

<sup>196</sup> Taberî, *a.g.e.*, 7/4.

<sup>197</sup> Râzî, *a.g.e.*, 12/56.

<sup>198</sup> Matta, 5/39.

<sup>199</sup> Mâide, 5/82; İbn Âşûr, *a.g.e.*, 7/7.

<sup>200</sup> Hadîd, 57/27.

<sup>201</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr fi'l-Akâide ve's-Şerîa ve'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, 7/8.

<sup>202</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, 1/638.

## SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de sıklıkla geçen terimlerden bir tanesi de şüphesiz Ehl-i Kitap'tır. Kur'ân'daki Ehl-i Kitap ifadelerine bütüncül olarak bakıldığında kitap ehlinin bazı hususlarda diğer din mensuplarından ayrı tutulduğu dolayısıyla da onlara yönelik tekdüze bir bakış açısı sunulmadığı dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda kitap ehlinin ayrı değerlendirildiği ve farklı tutulduğu daha hitaptan itibaren kendisini göstermektedir. Çünkü ilahî beyan, Yahudi ve Hristiyanlar'ı "Yâ Ehle'l-Kitâb" şeklindeki bir hitapla muhatap alarak, onların asılları itibarıyla semavî bir dine sahip olduklarına, vahye muhatap edildiklerine ve bu nedenle de Müslümanlarla aralarında bir bağ ve yakınlık olduğuna işaret etmektedir.

Ayrıca Kur'ân müşriklere hitaben "Bilmiyorsanız, Ehl-i Zikr'e sorun." buyurarak onların anlayamadıkları birtakım dinî konuları, Tevrat ve İncil ehline sormalarını önermekte ve böylece kitap ehlinin doğru bilgiye sahip olabileceklerine dikkat çekmektedir. Zira Yahudi ve Hristiyanlar'dan kendilerine ilim verilen ve kitap bilgisine sahip olan insanlar bulunmaktadır. Böylece Ehl-i Kitap dini alana ait bazı konularda, bilgi kaynağı kabul edilerek referans gösterilmiştir. Bunun yanında Kur'ân Ehl-i Kitap'a hukukî yönden de çok önemli ayrıcalıklar tanımaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın, Müslümanlara, kitap ehlinin kadınlarla evlenme ve onların kestiklerini yeme izni vermesi en dikkate değer uygulamalardandır.

Kur'ân, diğer din mensupları arasında Ehl-i Kitap'a karşı farklı yaklaşım sergilediği gibi, kitap ehlini de, kendi içerisinde ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kur'ân'a göre Ehl-i Kitap'ın çoğu doğru yoldan sapmış olsa da onlardan az bir topluluk Allah'a ve ahiret gününe iman etmekte ve istikamet üzere yaşamaktadır.

Yine Kur'ân, bir kısım ayetlerinde Ehl-i Kitap'a ait güzel vasıflardan bahdeserken<sup>203</sup> diğer birçok ayette ise Ehl-i Kitap'ın olumsuz yönlerine değinir.<sup>204</sup> Ancak bir kısım ayetlerde Ehl-i Kitap'a karşı müsbet yaklaşım sergilenmekle birlikte, Kur'ân'ın genelinde kitap ehline eleştirel tutumun daha hâkim olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir.

Sonuç olarak Ehl-i Kitap'ın hepsini tek bir hükme indirgeyici değerlendirmemek, değişik anlayışlara açık ayetleri daraltıcı bir form içerisinde yorumlamamak dolayısıyla da onlar arasında beğenilen hasletlere ve güzel sıfatlara sahip insanların bulunabileceğini kabul etmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

<sup>203</sup> Bakara, 2/105, 109; Âl-i İmrân, 3/69, 72.

<sup>204</sup> Mâide, 5/6, 18, 79.

### KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm bi-Hâşiyeti'l-Mushafü's-Şerîf*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1991.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî: Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Hâlid Abdurrahmân el-Ak, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed *Emvâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, İstanbul, 1886.
- Bikai, Ebû'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan, *Nazmü'd-Dürrer*, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1978.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1964.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdk Kamhavî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Çetiner, Bedrettin "Ehl-i Kitab Kimdir?", *Kur'an-ı Kerîm'de Ehl-i Kitab*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş, *et-Tefsîrî'l-Hadîs*, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Ebû Hayyan Endelûsî, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîrî'l-Babri'l-Mubît*, Dâru'l-Fikr, 1983.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, terc. Ahmet Ertürk, Cahit Koytak, İşaret Yay., İstanbul, 1996.
- Erkal, Mehmet, "Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri", *Polemik Değil Diyalog*, Ufuk Yay., İstanbul, 2006.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Heyet, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsîr*, D.İ.B., Ankara, 2003.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

- Imâra, Muhammed *el-İslâm ve't-Tabaddiyâtu'l-Muâsır*, Nehdatu Mısır, Kâhire, 2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsîrû't-Tabrir ve't-Temir*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed, *Abkâmu Ehl-i'Zimme*, Ramâdâ li'n-Neşr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrâhîm Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdulazîz Ganim, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- İbn Kudame Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Mugni*, Riyad, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, Riyad.
- Karadâvî, Yûsuf, “*el-Hwâru'l-İslâmî el-Mesîhî*”, *el-Müslimu'l-Muâsır*, Kuveyt, 1997-1998, C. 22, S. 86.
- “*Ehl-i Kitap'la Diyalog ve Bayramlaşma*”, *Diyalogun Dinî ve Tarîhî Temelleri*, Işık Yay., İzmir, 2006.
- Karaman, Hayrettin, *Hayatımızdaki İslâm*, İz Yay., İstanbul, 2003.
- Kesler, M.Fatih, *Kur'ân'da Yabudiler ve Hristiyanlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm'in Evrenselliği*, Van, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li-Abkâmi'l-Kur'ân*, tsh. Ahmed Abdulalîm Berdûnî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire, 1967.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1985.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Merâğî, Ahmed Mustafâ *Tefsîru'l-Merâğî*, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, 1974.
- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, ed. Ali Bulaç, Terc. Heyet, İnsan Yay., İstanbul, 1986.

- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul, 1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mubezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 19/417.
- Öztürk, Mustafa, "İslâm Tefsir Geleneğinde Ehl-i Kitap'la İlgili Bazı Telakkilerin Epistemik Değeri", *Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşım*, K.İ.D., Konya, 2007.
- Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm: Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire, 1947.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys İmâmu'l-Hudâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Semerkandî / Babru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul, 1983.
- Sülemî, Abdulazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Umm*, Dâru's-Şa'b, Kâhire, 1968.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Fetbu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983.
- Şirbinî, Şemsuddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed eş-Şâfî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meâni Elfâzi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, 1973.
- Tabbara, Afif Abdü'l-Fettah, *Kur'ân Açısından Yahudî Menşei ve Karakteri*, Rabita Yay., Konya, 1978.
- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Ehl-i Kitap*, İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Esin Yay., Ankara, 1997.
- Watt, William Montgomery, *Hazreti Muhammed Mekke'de*, trc. Azmi Yüksel, trc. M. Rami Ayas, A.Ü.İ.F., Ankara, 1986.

Zemaşeri, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûbi't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1983.

Zeydân, Abdu'l-Kerîm, *Abkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Muste'menîn fî Dâri'l-İslâm*, Mektebetu'l-Kudûs, Bağdad, 1982.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Akâide ve's-Şerîa ve'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.



**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,  
SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

ve

**BİLİMSEL ÇEVİRİLER**



Dokuz Eylül Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi  
2014/1, Sayı 39, ss. 339-344.



## FIKIHTAN FAŞİZME: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E GÜNAH VE SUÇ

(Ruth Miller, Çeviren: Hamdi Çilingir, Ufuk Yayınları, İstanbul-2013.)

**Remzi AKYEL\***

Dokorasını 2003 yılında Princeton Üniversitesi'nde, "From Fıkh to Fascism" isimli teziyle tamamlamış olan Miller, halen Massachusetts Üniversitesi'nde Osmanlı ve Türkiye tarihi, hukuk, modern Ortadoğu ve feminist teori alanlarında ders vermektedir. Osmanlıca, Türkçe, Arapça ve Fransızca bilen Profesör Miller'in yayınlanmış beş kitabı ve çok sayıda makalesi mevcuttur. Burada tanıtımını yaptığımız kitabı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Kitap 2005 yılında "*Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*" adıyla yayınlanmıştır. Eser Hamdi Çilingir tarafından "Fıkıhtan Faşizme: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Günah ve Suç" adıyla tercüme edilip 2013 yılında yayınlanmıştır. Eserin tercümesine Mürteza Bedir bir önsöz yazmıştır. Bedir "yazarın genel olarak tüm Avrupalı ve dışarıdan bakan gözlemcilerin içine düştüğü "Oryantalist" bakış açısından tamamen kurtulmadığını" (s. 7) ifade ederek kitabı okurken hangi noktalara dikkat etmemiz gerektiğinin altını çizmektedir.

Türk hukuk tarihinin son dönemlerine ışık tutan bu kitapta yazar, Tanzimat sonrası Osmanlı Ceza hukuku ile Türkiye Cumhuriyeti Ceza hukuku arasında bir kopukluğun olmadığını ve bu iki dönem arasındaki değişim ve gelişimin de dünyadaki genel eğilime paralel olduğunu ortaya koymak ister. Ona göre dünyadaki bu genel eğilimin adı "hukuki soyutlaşmadır." (ss. 12-13) Yani hukuk sisteminin sosyal bağlamından kopması ve artık kendisini teşkil eden toplum adına değil de kendi soyut ideal varlığı adına işlemeye başlamasıdır. (s. 19) Yazara göre hukukun soyutlaşması sürecinde din de nasibini almış ve yeni konumuna oturmuştur. Yazarın ifadesiyle bu konum "bürokrasi ve devlete bağlı" bir konumdur. (s. 21) Bu şu anlama gelmekte: Tanzimat'tan sonraki reform sürecinde din, bu reform hareketinden soyutlanmamış aksine söz

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

konusu hareketi motive eden bir güç olmuştur. (s. 20) Biraz daha açarsak, yazara göre çoğunluğun iddia ettiği aksine Osmanlı'nın son döneminde bir sekülerleşme söz konusu olmamış aksine din ve devlet daha da yakınlaşmıştır. (yazarın ifadesiyle desekülerize, s. 13)

Yazar bu düşüncelerini temellendirebilmek için **Birinci Bölümde** tarihi bağlamı ele alır. Bu konuda yazarın alışılmışın dışında bir yaklaşımı vardır. Ona göre Tanzimat ile birlikte başlayan reform hareketi bir reaksiyon olarak ortaya çıkmamış aksine kendini bilen neyi ne için yaptığının farkında olan bir harekettir. Bu reform hareketi geri kalmışlığın ürünü olmadığı gibi aslında bir geri kalmışlık da söz konusu değildir. Bir kesimin gerici olarak gördüğü II. Abdülhamit bile ona göre son derece ilericidir. Çünkü yazar II. Abdülhamit'in dünyadaki genel eğilime göre hareket ettiğini düşünür. Aynı şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin modern-faşist bir hukuk sistemini kabul edişini de bu eğilimin bir sonucu olarak görür.

**İkinci Bölümde** yazar, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulaştığı bu, yazarın deyişle, modern-faşist hukuk sisteminin hangi hukuki-tarihi sürecin uzantısı olduğunu göstermek için Tanzimat öncesindeki Ceza Hukukunun durumunu resmeder. Bu bölümde yazarın cevaplamaya çalıştığı iki temel soru vardır: Birincisi “Osmanlı Ceza Hukukunun korumayı amaçladığı mağdur kimdir; birey mi, toplum mu, tanrı mı, devlet mi?” İkincisi “Bu dönemde din ve devlet/siyaset nasıl bir ilişki içerisinde?” Bu sorulara verilen cevaplar da şu şekildedir: Tanzimat'tan önce hukukun korumaya çalıştığı mağdur öncelikle toplum ve sonrasında ferttir. Bu dönemde devlet yönetiminde din ve siyaset birbirinden ayrı olmasa da dini suç ile siyasi suç birbirinden ayrı değerlendirilmiştir. Tanzimat ile birlikte ise işin rengi değişmiş; mağdur olarak devlet belirlenmiş ve siyasi suç giderek dini bir renk almıştır. Yazar, sonraki bölümlerde, bu süreci belirli periyotlar halinde ele almaktadır.

Yazar **Üçüncü Bölümde** 1840-1850 yıllarında suç ve bürokrasi arasındaki ilişkiyi inceler. Yazara göre, 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayununun yayınlanmasıyla birlikte, Osmanlı devletindeki reformcular “suç” kavramını sosyal bağlamından koparıp soyut bir kavram haline getirmişler ve bürokraside görev alanların saflığını hedeflemişlerdir. 1840 ceza kanunnamesinin on üç maddesinden altısının devlet veya bürokratik suç ile ilgili olması yazarın bu düşüncelerini destekler mahiyettedir. (s. 55) Yazar söz konusu maddelerden hareketle bu dönemde devlet ve dinin nasıl tanımlandığını ortaya koyar. Ona göre 1840 kanunnamesinin maddeleri her ne kadar bireyin hakkını koruyormuş gibi gözükse de bu maddelerin asıl amacı devleti başkaldırlara karşı korumak ve bürokrasiyi kötü memurlardan arındırmaktır. Reformcular bu amaçlarına ulaşabilmek için “dinin manevi otoritesine de başvurdular.” (s.60) Öyle ki “dini ahlak ile siyasi sadakat ayrılmaz bir ilişki içine sokuldu. (s.61) Yazar

din ile devlet arasındaki ilişkinin bu hale gelmesini merkezi idareyi güçlendirme çabasına bağlar. Bu düşüncesini de Halil İnalcığın şu sözleriyle desteklemek ister: “(Osmanlı sultanları) kendi ruhani konumlarını vurgulamak ve ulemayı bürokratik yapının içine entegre etmek suretiyle aslında kaybetmiş oldukları gücü kazanmaya çalışıyorlardı.” (s. 64)

Aslında aydınlanma ve Fransız ihtilalinin ardından merkezi idarelerin halk tarafından sorgulandığı bir dönemde Osmanlı Devletinin de devlete ve bürokrasiye vurgu yapması son derece doğaldı. Elbette ki siyasi otorite böyle bir durumda devleti siyasi tehditlere karşı korumaya çalışacaktı. Yazar **Dördüncü Bölümde** 1851-1858 yıllarında artan bu devlet vurgusunu ele alır. Yazara göre bu dönemde “devlet giderek hukuk sistemi içerisinde tek referans noktası olmaya başlamıştır.” (s. 80) 1840 kanunnamesinde İslama göre kişilerin sadakatine “Sultan” layık görülürken 1851 kanunnamesinde sultanın yerini Devlet-i Şahâneye bırakması da devlete yapılan vurguyu göstermektedir. Elbette ki bu vurgunun gereği olarak, saygıya layık olan devlete yani bürokratik otoriteye saldırı ahlaken ve dinen de menfur sayılmalıydı. Bu durum zorunlu olarak İslam Hukukunu devreye sokmuştu ve yazara göre “artık İslam Hukuku ve nizami hukuk yeni sistemi desteklemek üzere el ele vermişlerdi.” (s.91) Bu yeni sistem “modern-otoriter devlet” sistemidir.

Tekrar etmek gerekirse aslında modern-otoriter devlet sistemi de dünyanın yabancı olduğu bir sistem değildi. 1810 Fransız ceza kanunları otoriter yapıyı desteklemek amacıyla hazırlanmıştı. Büyük oranda söz konusu kanunlardan alıntılanan 1859 Osmanlı ceza kanunnamesi de aynı amacı gütmekteydi. **Beşinci Bölümde** yazar bu iki kanun arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle 1859-1876 arasında Osmanlı hukuk sisteminin giderek daha da soyutlaşan yapısını inceler. Fransız kanununda maddelerin % 36’sı siyasi suç ile % 33’ü de özel suç ile ilgiliyken Osmanlı kanununda maddelerin % 42’si siyasi suç ile % 24’ü de özel suç ile ilgilidir. Bu veriler bize Osmanlı ceza hukukunun sosyal bağlamından kopup giderek siyasallaştığını göstermektedir. Yazarın belirttiğine göre siyasallaşma yani “siyaset hukuku ile ceza hukukunun iç içe geçişleri Tanzimat başlarında hatta daha da önce başlamıştı” (s. 105) ama gerçek anlamda iç içe geçmeye başlaması 1876 Anayasası ile birlikte. “Osmanlı Devletini tanımlamak ve bu tanımın içerisinde vatandaşın konumunu tayin etmek üzere kaleme alınan” bu Anayasa, vatandaş devlet işleyişine karşı bir tehdit olarak görmüştür. (s. 107) Yani dünyada hâkim olan “vatandaşın özgürlüğü ile ilgilenmek yerine daha çok onu suçlu olarak kabul eden modern devlet algısını” yansıtmıştır. Yazar burada Osmanlı ile diğer modern devletler arasındaki benzerliği gösterirken, Osmanlıya özgü olan bir noktanın da altını çizer. Yazara göre, Osmanlıda siyaset hukukunu ve ceza hukukunu bir araya

getirme sürecinde din büyük bir rol oynamış ve Ulema sınıfı siyasal yapıya ve ceza hukuku yapısına entegre olmuştur.

Siyaset hukuku ve ceza hukukunun bir potada eritildiği bu yeni sistemin özümsemiş uygulanabilmesi için bir eğitim sürecine ihtiyaç vardı ve bu süreçte siyasal yapıya entegre olmuş Ulema sınıfına çok iş düşüyordu. **Altıncı Bölümde** yazar, 1877-1908 yılları içerisinde, bu eğitim sürecini ve dinin bu sürece katkısını inceler. Yazara göre 1856 yılında açılan Medresetü'l-Kudat ve 1878'de açılan Mekteb-i Hukuk'ta hâkim yetiştiren Ulema, bu ideolojinin avukatlığını yapmış ve bu okulların müfredatları da şer'î olanı, nizamî olana entegre etmeyi amaçlamıştır. (ss. 120-121) Modern bir kimliğe sahip olan Mekteb-i Hukuk'ta Usûl-i Fıkıh, Furû-i Fıkıh ve Mecelle gibi derslerin bulunması söz konusu amacın göstergelerindedir. 1891'de Mekteb-i Hukuk'un müfredatı değişikliğe tabi tutulmuş bir takım dersler müfredattan çıkartılıp yerine başka dersler eklenmiştir. Yazara göre bu değişikliklerde nizamî hukuktan çok İslam Hukuku üzerine vurgu vardı. (s. 124) Yani bu değişikliklerde Ulemanın etkisi büyüktü. Yazar Adliye çalışanlarının işe alınması ve işten çıkarılmasında da Ulemanın büyük etkisi olduğunu düşünür. Nizamiye mahkemelerine atananların ortalama olarak % 62'sinin Ulemadan olduğunu söyleyen yazar, “yeni mahkemelere görevli atanmasında hemen hemen her zaman ilk tercih edilenlerin Ulema olduğunu” ifade eder. (s. 126) Yazarın ilk altı bölümde anlattıklarından bizim çıkarttığımız sonuç şudur: 1840-1908 yıllarında siyasî ve dinî otorite, modern bir devlet olabilmek için, el ele verip devleti ve bürokrasiyi şekillendirmeye çalışmışlardır.

1908 Yılında İttihat ve Terakki Cemiyetinin kurucuları Genç Türkler, yönetimi ele geçirince bu şekillendirme ameliyesi bambaşka bir hal aldı. **Yedinci Bölümde** 1909-1920 yıllarındaki bu yeni hali ele alan yazar şu ifadeleri kullanır: “1908 sonrasında hukuk reformu esas olarak yeni bir ülküyü tanımlamayı ve korumayı hedefliyordu. Bu ülkü de ‘sosyal organizma’ idi.” (s. 144) Yazarı böyle düşünmeye sevk eden şey 1911 yılında yayınlanan kanunnamelerdeki “ahlâk-ı umûmiyye”, “adâb-ı umûmiyye” ve “efkâr-ı umûmiyye” gibi kavramlardı. Yazara göre bu dönemde “efkârı umûmiyyeyi aşağılamak ve genel olandan sapmak artık hukukun önlemeye çalıştığı temel suçlar haline gelmişti.” (s. 146) Bu umumi adap vurgusu o derece artmıştı ki üyelerinin çoğu ateistlikleriyle övünen Genç Türkler dinden bile faydalanmakta zorluk çekmediler. Ne de olsa din de bireyin kendine karşı değil de topluma karşı görevinin altını çiziyordu. (s. 148) Yazarın da belirttiği gibi, aslında bu durum yadırganmamalı, çünkü sosyal organizmayı şekillendirmeyi amaçlayıp toplum mühendisliğine soyunan Genç Türkler o dönemde devlet kültürü ile ilahî kült arasında bir ayrım gözetmeyen faşist fikirleri ilgiliyle karşılaşmaktaydı. Yazara göre bu fikirleri bütünüyle hayata geçirmek onlara değil ama Cumhuriyet döneminde yaşayanlara nasip olacaktı. (s. 162)

1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti bu faşist fikirleri bütünüyle uygulayabilmek için, Mussolini'nin yönetimi altında yürürlükte olan İtalyan ceza kanununu Türkiye'de yürürlüğe koydular. Yazar **Sekizince Bölümde** bu faşist düşüncenin 1920 ve sonrasında Türkiye'de nasıl tezahür ettiğini inceler. İlk aşamada İtalya'nın faşist ortamını resmeden yazar sonraki aşamada İtalya ile Türkiye arasındaki benzerlik ve farklılıkları gösterir. Yazara göre "Mussolini Vatikan'ı tamamen faşist devletin kontrolü altına almayı başaramazken, Mustafa Kemal Türkiye'de normatif İslam'ı tanımlama ve onu Cumhuriyetin siyasi organlarına tâbi kılma konusunda hayli başarılı idi." (s. 175) Yazar dinin ve ulemanın pasifize edilmesi olarak değerlendirdiğimiz bu olayı farklı bir şekilde yorumlar ve ceza hukukunun dönüşümünde ulemanın etkin bir rol oynadığını göstermeye çalışır. Aslında bu, yazar için tali bir konudur, çünkü yazar işin esasında Türkiye Cumhuriyetinin, devrimlerini korumak için faşist hukuka nasıl da sarıldığını göstermeyi istemektedir.

Türkiye Cumhuriyeti 1927 yılında, yeni oluşumunu korumasına büyük imkan sağlayacak olan faşist İtalya Kraliyet kanununu tercüme ederek yürürlüğe koymuştu. Yazar **Dokuzuncu Bölümde** bu kanunun nasıl kabul edildiğini ve zaman içerisinde ne gibi değişikliklere tabi tutulduğunu inceler. Yazara göre söz konusu kanun üzerinde yapılan değişiklikler bir taraftan Türk hissiyatını ve hukuk düşüncesini yansıtırken bir taraftan da "çoğunlukla kelimesi kelimesine doğrudan Mussolini'nin yeni yürürlüğe konmuş 1930 faşist ceza kanununa dayanıyordu." (s. 184) Bu da bize gösteriyor ki Türkiye Cumhuriyeti Genç Türklerin bıraktığı yerden işi devralmış ve aynı amaç doğrultusunda ilerlemiştir. Yazara göre bu amaç Tanzimat ve Tanzimat sonrası Osmanlı kanunlarının amaçları ile aynı idi. (s. 193) Burada şu soru akla gelebilir: Bu durumda Türkiye Cumhuriyeti "Avrupalı" mı "Orda Doğulu" mu, "laik" mi "dindar" mı? Yazara göre Türkiye en azından ceza hukuku bağlamında "Avrupalıdır. Çünkü siyasal bir düşünce olarak faşizm neredeyse tamamen yalnızca Avrupa tarihi ile ilintilidir. Zaten Türkiye Cumhuriyeti de herhalde bunu arzu ederdi." (s. 193)

Yazar uzun bir hikâyeyi, sona gelmeden, bu cümlelerle bitirir ve **Sonuç Bölümünde** okuyucuyu bir sürpriz ile karşılar. Bu bölümde Dostoyevski "*Suç ve Ceza*" adlı kitabının satır aralarından gülümser ve "*Karamazov Kardeşler*"le "*Yer Altından Notlar*" yollar bize. Yazar bu notları kullanarak, fıkıhtan faşizme doğru giden bu sürecin aslında tüm dünyada vaki olduğunu göstermek ister. Çünkü Dostoyevski de genellikle eserlerinin bir yerinde on dokuzuncu yüzyılın ceza hukukunda süre giden dönüşümlerle veya en azından suç hakkında değişen düşünce ve tavırlarla boğuşur. Dostoyevski bu kitaplarında dini ve bürokratik ahlakın bir araya gelerek oluşturdukları otoriter devletin hikâyesini anlatmıyordu belki, ama Profesör Miller'in bize anlattığı hikâye tam da buydu. Ve belki de hikâyeyi sonlandıracak en güzel cümle şuydu: "Osmanlı tarihsel bağlamı

olmasaydı, Türkiye Cumhuriyeti'nin içinde bulunduğu hukukî ve manevî ortam da var olmayacaktı.” (s. 197)

Kitap bu sonuç bölümüyle okuyucuyu hem şaşırtır hem de oldukça yorucu bir sürecin içerisine bırakır. Son derece dikkatli bir okumayı gerektiren bu kitabın sonuç bölümünde yepyeni bir ismi (Dostoyevski) duymak, okuyucunun dikkatini dağıtmaktadır. Ama bu kusur çok da büyütülecek bir kusur değildir. Zira yazar ele aldığı konuyu çok güzel bir şekilde özümsemiş görünmektedir.

Kitabın hakkıyla anlaşılabilmesi için ciddi bir alt yapının olması gerekir. Bu sebeple kitap başlı başına bir ders kitabı olamaz ama özellikle Cumhuriyet dönemi Türk Ceza kanunlarını konu edinen bir ders için yardımcı kitap olabilir. Çünkü böyle bir dersi alan öğrenci, “Bu dönemin kanunları ne derece laik idi? Bu kanunlar ne ölçüde modern idi? Bunlar ne ölçüde özgün kanunlar idi? Ve daha da önemlisi bunlar ne ölçüde otantik idi?” gibi soruların cevabını bu kitapta bulabilir.



Dokuz Eylül Üniversitesi  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.