



E-ISSN:2547-9865

ISSN:2602-3520

BARTIN BARTIN
ÜNİVERSİTESİ UNIVERSITY

Edebiyat Fakültesi Dergisi Journal of Faculty of Letters



Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi

Bartın University
Journal of Faculty of Letters

ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865

Cilt/Volume: 3 Sayı/Number: 2
Aralık/December 2018

BARTIN

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 3, Sayı: 2
Aralık 2018
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 3, Number: 2
December 2018
BARTIN – TURKEY

Sahibi / Owner

Bartın Üniversitesi Adına
Prof. Dr. Orhan UZUN (Rektör)

Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Aslı YAZICI

Editör Yardımcıları / Assistants of Editor

Doç. Dr. Macit BALIK
Dr. Öğr. Üyesi Haluk ÖNER
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Gül ÇIVGIN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mustafa HİZMETLİ
Doç. Dr. Alsou KAMALIEVA
Doç. Dr. Fatma BAĞDATLI ÇAM
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan ŞİMŞEK
Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN
Dr. Öğr. Üyesi Tuna BEŞEN DELİCE
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Hüseyin GÜNEŞ
Dr. Öğr. Üyesi Murat KELİKLİ
Dr. Öğr. Üyesi Fethi NAS
Dr. Öğr. Üyesi Temel Alper KARSLI
Dr. Öğr. Üyesi Sevda KAMAN
Dr. Öğr. Üyesi Gizem AKCAN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cem ODACIOĞLU

Ön İnceleme ve İletişim / Pre-evaluation and Communication

Arş. Gör. Alp Eren DEMİRKAYA
Arş. Gör. Müzeyyen SAĞLAM GÜMÜŞ
Arş. Gör. Fahriye YARAŞ
(edebiyatdergi@bartin.edu.tr)

Yabancı Dil Danışmanı / Foreign Language Adviser

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cem ODACIOĞLU

Dizgi / Composition

Arş. Gör. Amire ACAR

Kapak Tasarımı / Cover Design

Öğr. Gör. Dr. Mustafa FİDAN

Adres / Adress

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE

e-mail: edebiyatdergi@bartin.edu.tr

Telefon / Phone: (0378) 223 54 77 / 223 54 86

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ramazan KAPLAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE	(Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatma AÇIK	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Bâki ASILTÜRK	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin AYTAÇ	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Selahaddin BEKKİ	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Prof. Dr. Arif BİLGİN	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Nergis BİRAY	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ	(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup ÇELİK	(Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Prof. Dr. Abide DOĞAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Halûk Harun DUMAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir DÜNDAR	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mustafa ERAVCI	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan ERDEM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa GENÇER	(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU	(Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah KARA	(Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Fevzi KARADEMİR	(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Balkiya KASSYM	(Abay Kazak Millî Pedagoji Üni. – Kazakistan)
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	(Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Zahir KIZMAZ	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet KÖÇER	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah KÖK	(Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin MACİT	(Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Vefa NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Smagulova K. NURGAZIKIZI	(El-Farabi Kazak Devlet Üni. – Kazakistan)
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL	(İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Ersin ÖZARSLAN	(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ufuk ÖZDAĞ	(Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK	(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakan POYRAZ	(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal SAMBUR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TEMİZEL	(Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Funda TOPRAK	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Faruk TOPRAK	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aleksandr TSOI	(Lodz Üniversitesi – Polonya)
Prof. Dr. Salih TUR	(Harran Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal TUZCU	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah UÇMAN	(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Sema UĞURCAN	(Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER	(Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU	(Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Aslı YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Sedat YAZICI	(Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Talip YILDIRIM	(Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI	(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN	(Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet AKKAYA	(Adıyaman Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Münire Kevser BAŞ	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat CERİTOĞLU	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüdayar CİHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ensar ÇETİN	(Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe DEMİR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Necdet DEMİRCİ	(Kerkük Üniversitesi-Irak)
Doç. Dr. Mitat DURMUŞ	(Kars Kafkas Üniversitesi)
Doç. Dr. Osman DÜZGÜN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet EFİLOĞLU	(Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat ELMALI	(İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Öztürk EMİROĞLU	(Varşova Üniversitesi-Polonya)
Doç. Dr. Dilek ERGÖNENÇ AKBABA	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Selma GÜLSEVİN	(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. Mesut GÜN	(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Galip GÜNER	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülsemin HAZER	(Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Tuğrul KARA	(Çukurova Üniversitesi)
Doç. Dr. Akartürk KARAHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Galina MİSKİNİENE	(Vilnius Üniversitesi-Litvanya)
Doç. Dr. Bilge Özkan NALBANT	(Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Süleyman ÖZBEK	(Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa SARI	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış SARIKÖSE	(Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Berdi SARIYEV	(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Emin ŞEN	(Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK	(Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Sibel ÜST ERDEM	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Özden YALÇINKAYA ALKAR	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Habibe YAZICI ERSOY	(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Ethem ARIOĞLU	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan AYDIN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BÜYÜKAKKAŞ	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hülya GÖKÇE	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erol KUYMA	(Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serpil SOYDAN	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Funda TOPRAK	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Akartürk KARAHAN	(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet KOÇAK	(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mahinur AKŞEHİR UYGUR	(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ümmühan ARK	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Onur HASDEDEOĞLU	(Kastamonu Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sevda KAMAN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK	(Aksaray Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ÖZER TANIYAN	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Serpil SOYDAN	(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Can ŞEN	(Bartın Üniversitesi)
Dr. Asiye ÇIĞRI YILDIRIM	(MEB)

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 3, Sayı: 2
Aralık 2018
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 3, Number: 2
December 2018
BARTIN – TURKEY

İÇİNDEKİLER

Editörden	1
Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖÇ Laugh But Smile No More: Ideology And History in The Fall of The House of Usher.....	3
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Akif DUMAN Nedensellik ve Kader İnancı Çerçevesinde Haldun Taner'in "Şişhane'ye Yağmur Yağıyordu" Hikâyesi.....	13
Nevzat BAKIRCI İmâmeyn'in İbadet ve Nikâh Konularında Müftâ Bih Kabul Edilen Görüşlerine El-Hidâye Özelinde Mukayeseli Olarak Genel Bir Bakış.....	25
Şeyma HASDEMİR Tarama Sözlüğü'nde Geçen Zaman Adları.....	39
Yayın İlkeleri	63

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

Bartın Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Cilt: 3, Sayı: 2
Aralık 2018
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University
Journal of Faculty of Letters
ISSN: 2602-3520
E-ISSN: 2547-9865
Volume: 3, Number: 2
December 2018
BARTIN – TURKEY

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin 3. cilt 2. sayısını sizlerle buluşturmakta mutluluk duyuyoruz. Dergimizin bu sayısında Türk Dili ve Edebiyatı alanından iki, İngiliz Dili ve Edebiyatı ve İslami İlimler alanından birer makale olmak üzere toplamda dört yayın ile siz değerli okurlarımızla buluşuyoruz. Bu sayımızın ilk makalesinde Murat Göç, 19. yüzyıldaki tarihsel ve toplumsal dönüşümleri yansıtan, aristokrasinin çöküşü ile Aydınlanmanın ürettiği modern şehirli aydının yaşadığı ikilemleri temsil eden, sanayileşme ve endüstrileşmenin yarattığı hayalkırıklarının yarattığı kimlik karmaşalarını merkezine alan Edgar Allan Poe'nun *Usher Konağının Çöküşü* adlı hikâyesinin yaratımında tarihsellik ve ideolojik etmenlerin belirleyici önemini ortaya koyuyor. Mehmet Akif Duman, Haldun Taner'in Şişhane'ye Yağmur Yağmıyordu hikâyesini nedensellik ve kader inancı çerçevesinde inceliyor. Nevzat Bakırcı, El-Hidâye'deki İbadet ve Nikâh bölümlerini dikkate alarak İmameyn (Ebû Yusuf ve İmam Muhammed)'in Ebû Hanîfe'ye karşı birleştikleri konuları belirledikten sonra görüş ayrılıklarını gerekçeleriyle birlikte ortaya koyup diğer mezhep imamlarının görüşleriyle karşılaştırıyor. Son olarak Şeyma Hasdemir, sekiz cilt olarak yayımlanan *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*'nde geçen zamanla ilgili tüm kavramları yapısal ve anlamsal bir tasnife tabi tutarak değerlendirmelerde bulunuyor.

Yeni sayımızı sizlere sunarken tüm yayın ekibimize, yazar ve hakemlerimize katkılarından ötürü çok teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Aslı YAZICI

Editör

LAUGH BUT SMILE NO MORE: IDEOLOGY AND HISTORY IN THE FALL OF THE HOUSE OF USHER

Murat GÖÇ*

ABSTRACT

Edgar Allan Poe's The Fall of the House of Usher is a gothic masterpiece which marked the history of American literature as well as the history of world literature. The story focuses on a short trip of the narrator to the family mansion of Roderick Usher who mysteriously invited him to visit Usher and his sister, Lady Usher. Upon Lady Usher's death, the house literally falls apart and the narrator hardly manages to escape to tell the story to the rest of us. The House of Usher story is not significant for horror elements and its gothic atmosphere but beyond that it has been regarded as a cornerstone in the history of literature as it reflects radical historical and social transformation in the 19th century America, it successfully portrays the dilemmas of the enlightenment intellectuals after the fall of aristocracy, and it highlights the disillusionment of modern industrialization. In this respect, this article will seek to investigate the story that presents a world of anxiety, ambiguity, and collapse with a new historicist approach which enables a historical and ideological analysis of gothic genre, and the House of Usher story in particular.

Keywords: Edgar Allan Poe, The Fall of the House of Usher, gothic, 19th century literature, new historicism.

KAHKAHA AT AMA GÜLÜMSEME ARTIK: USHER KONAĞININ ÇÖKÜŞÜ ÖYKÜSÜNDE İDEOLOJİ VE TARİH

ÖZ

Edgar Allan Poe'nun Usher Konağının Çöküşü öyküsü, yalnızca Amerikan edebiyat tarihi değil, dünya edebiyat tarihinde de, dönüm noktası olagelmış bir gotik şaheseridir. Öykü, dostu Roderick Usher'in daveti üzerine Usher Konağı'na ziyaret eden anlatıcının yaşadığı dehşet verici birkaç günü ve Usher'in kızkardeşi Lady Usher'in ölümü üzerine konağın çöküşünü anlatır. Usher'in Konağı öyküsü, yalnızca içerdiği korku öğeleri ve yarattığı gotik atmosferi sebebi ile değil, aynı zamanda 19. yüzyıldaki tarihsel ve toplumsal dönüşümleri yansıtmaları, aristokrasinin çöküşü ile Aydınlanmanın ürettiği modern şehirli aydının yaşadığı ikilemleri temsil etmesi, sanayileşme ve endüstrileşmenin yarattığı hayalkırıklarının yarattığı kimlik karmaşalarını merkeze alması açısından da önemli bir öyküdür. Bu bağlamda, bu makale, Edgar Alan Poe'nun yarattığı endişe, bilinmezlik, ve yıkım dolu öyküyü, Yeni Tarihçi bir bakış ile ele almayı ve bu yaklaşım çerçevesinde, gotik türü, ve özelden de Usher'in Konağının Çöküşü öyküsünün, yaratımında tarihsel ve ideolojik etmenlerin belirleyici önemini tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edgar Allan Poe, Usher Konağının Çöküşü, gotik, 19. yüzyıl edebiyatı, yeni tarihselcilik.

D.H. Lawrence, in his famous *Studies in Classic American Literature*, stated that the fundamental motivation of American artistic creation was dualistic, that is, it had stemmed from the universal dilemma of the dissolution of the old and creation of the new (Lawrence 1996: 90). It was true to some extent that American belles lettres has been struggling to free itself from the burdens of the old and laboring to form a brand-new artistic form since the very beginning.

* Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Only a few works of literature could thrivingly illustrate the tension between the dissolution of the old and creation of the new among which Edgar Allan Poe's marvelous *The Fall of the House of Usher* stands out a unique masterpiece.

The *House of Usher* tells the story of an urban intellectual visiting upon a mysterious invitation from an old friend, Roderick Usher who lives in his family mansion with his sister, a decrepit monument of the aristocracy. As soon as the narrator arrives in the house, he learns that Usher's sister is suffering from an incurable disease and even worse, Roderick Usher has become mentally unstable due to the illness of his sister as well as the gloomy atmosphere of the house. Upon the death of Lady Usher, everything, literally, falls apart, and the narrator manages to escape in the nick of time. The story was often celebrated for its success in portraying the dilemmas and conflicts of the fall of the common man on the brink of industrial revolution and the rise of capitalism in the United States. It was often regarded as the magnum opus of Edgar Allan Poe who was the "dark double" of Emersonian optimism and belief that nature was a vast symbol of God inscribed within every living thing existing harmoniously and peacefully. For Poe, "the imagination had an opulent symbolizing potential, but it led toward obscurity and solitude" (Ruland and Bradbury 1991: 137). Poe was suggesting a more chaotic portrait of universe leaving human being hopeless and unaided. Reflecting a psychological devastation and inconsistency, Poe's nature was essentially dead and gloomy, which coincided with the social and political collapse of the 19th century America. Therefore, an analysis of the literary genius of Edgar Allan Poe is considered to provide considerably significant insight into the social and psychological changes in the life of 19th century people in the States. This article, thus, will seek to analyze *The Fall of House of Usher* to illustrate the historical and ideological issues in light of the new historicist approach.

The new historicist approach to literature mainly focuses on social and historical conditions which inevitably contribute to the process of artistic creation of the text. An important achievement of New Historicists has been to prove that literature and history are inseparable. History, according to New Historicists, is not a coherent body of knowledge but, on the contrary, a subjective field of survey through which literature reveals the processes and conflicts embedded in the historical changes. For New Historicism, the object of study is not the text, nor literature and literary history but "literature in history" (Brannigan 1999: 418). Marxist criticism had already shown that history is not monolithic and universal, and that all historical accounts have primarily been the ideological documents of the ruling class in which the historical credentials of the proletariat and minorities, ethnic or religious, haven't been the principal concern. In Marxist school of thought, the mode of production reshapes commodities and cultural domain that witnesses a conflict between the base and the superstructure, between the laborers and the owners of the means of production, which seems to be the main force of historical progress. Classical Marxist understanding insisted that social and material conditions determined consciousness, which, in this case, reflected the interests and projects of the ruling class, the bourgeois class, yielding a kind of false consciousness (Barrett 2000: 72-77).

Reification of the cultural artifacts and recognition of the discursive qualities of the historical texts, including both fictional and non-fictional works, led many theoreticians to question the validity of historical character of the texts as well as the textual character of the history.

The New Historicism, in this sense, mainly focused on the rereading and refiguration of the canonical and classical texts to decipher the “fictional characters and actions in their reference to specific historical persons and events” (Montrose 1992: 397) although “the slogan of return to history is “misleading insofar as ‘history’ itself today [is] not the opposite of ‘theory’ but rather very precisely itself a lively plurality of various historical and historiographic ‘theories’” (Jameson 2000: 184). New Historicism is a form of discourse analysis that basically promoted a return to historical texts deconstructing the ideological patterns and cultural practices that were inevitably the products of ideological and discursive formations of the dominant class or social group of that particular time. Assuming the role of the historian, the writer’s “personal traits, his ideological position, his ambitions are important in understanding the version he proposes” (Taniyan 2015: 56). As there is nothing in the text but power relations that have diffused into the discursive formations of ideologies, the investigation of power networks is woven around textual statements and to what extent literature participates in forming dominant ideological constructions (Brannigan 1999: 426). Therefore, the main drive of New Historicist critic is to enlighten the interreferential and contiguous relations between the forms of expression, which seeks to unravel “the textuality of history and the historicity of texts” (Montrose 1992: 410). Subjectivity of the text on behalf of the reader and poststructural multiplicity of the levels of meaning allowed multiple readings and interpretations of the historical texts, historicizing the present as well as the past meanings and historicizing “the dialectic between those pressures by which the past has shaped the present and the present reshapes the past” (Montrose 1992: 415).

Edgar Allan Poe represents a break down in national culture and the collective unconscious of American people in reference to the overarching industrialization and capitalism’s overwhelming power in sweeping away the old and imposing the new. Unlike, Emerson and Whitman, Poe takes a cynical stance and foretells the ills of the rootless new age, which was in fact his main motivation to drive him to write Gothic tales. It is no coincidence for Poe to choose gothic as his literary style to produce melancholic sagas for the dying age because gothic is a form of romance and the romance, according to Northrop Frye, is nearest of all literary forms to the wish fulfillment dream, and the dreamy character of romance is emphasized by “its extraordinarily persistent nostalgia, its pursuit for an imaginative golden age” (Frye 2000: 99). Gothic literature’s manifestations are indeed related to the perceptions and frustrations of the old world and the unpredictability and ambiguity of the coming age (Waugh 1988: 170). Fictional structure of gothic and, fantastic in general, reflects an alienating insecurity, doubt and fears caused by rapid changes in social and cultural structure, resulting in a kind of relief and catharsis (Oskay 1982: 15). Frederick Karl, in his article “Gothic, Gothicism, Gothicists” suggests that

“The nature of fear represented in Gothic literature, fear of imprisonment and entrapment, of rape and personal violation, of the triumph of evil over good and chaos over order, appears to reflect a specific historical moment characterized by increasing disillusionment with Enlightenment rationality and by bloody revolutions in France and America” (Karl 1974: 236).

19th century was the peak point of many developments and innovations. Rise of the Protestantism and, still more so the emergence of bourgeoisie, brought the universality of thought and culture to an end and led to a vast terra incognita of artistic production. These two revolutions, religious and economic, went hand in hand and provided shelter and protection to each other where and when needed. Capitalism, as a result, emerged as a new power in shaping the culture and society and the idea of progress became the new prophet of roaring innovations in technique

and social formation. The old was condemned as bad and infertile and driven away in every possible way. Bourgeois romance caricatured heroism and chivalry of the old ages and made them a consumable item sucking out the historical and cultural gist of the aristocracy. Many Gothic tales, and especially those of Poe, include an intellectual clash of two worlds, ensuing in ambiguity or nebulosity on behalf of the traditional. The narrative structure of Gothic tales implies that the coming age may not be secure and embracing but the old has already been dying and the progressive dilemma seems to be inexorable. In this respect, some Gothic tales may reflect a revolutionary character triggering the questions about the coming age and “demonstrating the potential of revolution by daring to speak the socially unspeakable” (Punter 1980: 13). As a form of romance, Gothic representations express the ritual passage of death in which disappearance and revival motives recurrently show up (Frye 2000: 100).

The main character of the story, Roderick Usher, represents an alienation and isolation in his physical and mental being, which were apparently caused by the dramatic passage of an age and a culture. Physically, he lives in a castle-like house in the middle of nowhere, away from human habitat and green meadows. The narrator arrives at the house after a riding “through a singularly dreary tract of country” and he finds himself “within the views of melancholy of House of Usher” (76). He has to walk “through many dark and intricate passages in his progress to the studio of the master of the house” (79) where “the eye struggled in vain to reach the remoter angles of the chamber” and where the narrator “breathed an atmosphere of sorrow” (80). The narrator seems to be perplexed due to the “unfamiliar fancies which ordinary images were stirring up” (79). wandering through tunnels and labyrinth-like corridors. Labyrinth, in Poe’s stories, are mainly referred as symbols of the unexpected obstructions and unpredictable maneuvers in the course of a journey where one is deprived of a fixed point of navigation and orientation, which results in a feeling of being lost both literally and metaphorically (Leatherbarrow 2004: 77). The narrator feels insecure while wandering around the corridors of the house and intuitively relates the unending corridors with many dark and uneven gates with the deep darkness in the soul of his mate.

Roderick Usher is also psychologically isolated. He lives with his sister, who is suffering from a terminal disease. However, their physical appearances resemble each other so much that one can say that they are one soul in two separate bodies mirroring each other, which is suggested by different statements of the narrator throughout the story that they are the last members of an ancient family who “had been noted, time out of mind, for a peculiar sensibility of temperament, displaying itself, through long ages, in many works of exalted art, and manifested, of late, in repeated deeds of munificent yet unobtrusive charity” (77). Usher rarely leaves his room and the house and doesn’t contact anyone except their family doctor and their servant, who are the shadow figures in the story and of little importance. When Roderick calls his old friend, the narrator, he doesn’t hide his surprise as he hasn’t heard of Usher for many years and he confesses that they weren’t the best friends. What the narrator portrays in Roderick Usher –“a cadaverousness of complexion” (80) and which he “could not connect its Arabesque expression with any idea of simple humanity” (81)- implies a man physically and spiritually devastated imprisoning himself in a house full of old books, music, painting and old furniture that bears the traces and memories of a longstanding family.

The narrator, and indeed Poe, occasionally makes references to the analogy between the house and his physical appearance, both of which reflect a process of desolation and putrescence

that the narrator explains with the deadening effect of the pond and their intrinsic energies that eat their minds and bodies. It appears that that energy of artistic creation and ancient roots of the family have long been restricted and hidden from the external world resulting in a collapse and termination. The fact that “in the minds of the peasantry both the family and the family mansion” (78) were being referred as the House of Usher reveals that with its bleak walls, eye-like windows, a few white trunks of decayed trees, the House impersonates the Usher family, representing the death of an entire age and culture of aristocracy and order, embodied, eventually, in the death of Lady Usher. What has driven Roderick Usher into insanity and isolation is, indeed, his sister’s death in which he knows that the one who is dying is, in fact, their golden age and aristocracy with all its cultural and social conventions and life styles. That also elucidates the liveliness of Lady Usher and the deadly appearance of Roderick Usher implying that the one who radiates the energy of life and has the capacity of resurrection is the one who dies and the one who is already dead is the survivor in this barren land (Abel 2004: 87).

Usher buries himself alive, long before he does so to his sister, deep into the books, poems, music and fine arts to shield him from the malice of the external world. Especially after his sister’s death, he sinks into poetry and torturing music, which seem to have lost the order and beauty of the old times. His mutterings and insane obsession with the music cut the links of communication with the narrator and they spend their time reading and listening to music in the same room but quite isolated and far away from each other. Usher, assuring himself about the irresistibility of the existential loneliness and disconnectedness with the external world and society, mourns for the death of his sister, as well as the death of the culture and unfulfilled promises of the old times. He juxtaposes the traditional culture with the scientific obsession of the new age protesting the audacious interference of the science in their lives. Usher buries his sister “in one of the numerous vaults within the main walls of the building” in order to prevent “certain obtrusive and eager inquiries on the part of her medical men and the remote and exposed situation of the burial ground of the family” (88).

The narrator, on the other hand, tries to order and systematize the unreasonable and the inexplicable through analysis and reasoning. He, step by step, unveils the secrets of a world where every object merges with its dark double, reason with unreason, known with unknown, body with soul, Roderick with Madeline and the House with the tarn (Ruland and Bradbury 1991: 136). Those binary oppositions, also, discloses the fundamental difference between Roderick and the narrator that while Roderick “dreads the events of the future, not in themselves, but in their results” (82), the narrator depicts the portrait of a modern man with his irresistible eye questioning, analyzing and reporting every detail about the people and the places. The narrator seems to be drawn into the disordered world not by the considerate feelings for an old friend but by the irrecoverable curiosity towards the mysteries of his old friend’s malady. From another point of view, it can also be maintained that the modern man of the 19th century, the flaneur, can not resist a call coming from his past he has been trying to suppress and leaves the urban life and goes back to the country, the heart of wilderness, to encounter the dark side of his soul. In this respect, The House of Usher may as well be read a story of a journey into the human soul and symbolizes the victory of modernity and reason over tradition and spirit. In light of such an analysis, it can be further stated that the reader is forced to identify himself with the narrator by the usage of first person singular since the reader’s role in fantastic tales is identified with that of the witness, which allows the reader to share the hesitancy for the unexplainable phenomenon

and experience the moment when the reason couldn't find a proper outlet (Todorov 2000: 205). Hence, our position as the reader and the consumer of the literary artifact is to participate in the production of the text at the time of reading by rereading the sensibilities and dilemmas of the late 19th century.

Furthermore, that The House of Usher stands for both the family and the building itself reinforces the organic connection between the people and the space. It was "once a fair and stately palace in the greenest of our valleys by good angels tenanted in the olden Time long ago" (85) but later it was defeated by the "evil things, in robes of sorrow" which "assailed the monarch's high estate" and now became nothing "but a dim-remembered story of the old time entombed" where "travelers through the red-litten windows see vast forms that move fantastically to a discordant melody" and "laugh -but smile no more" (86). Associating the history of the building with his ancestral past, Roderick Usher recounts the story of his now diminished family overwhelmed by the sorrow of their incapacity against the power of roaring industrialization and capitalism that terminated the aristocratic orderly system and values of "the olden good times". Not only Roderick Usher but also the narrator occasionally relates the physical description of the house with the appearance of his host and thus with his personality. Even he concludes that

"This opinion, in its general form, was that of the sentience of all vegetable things. But, in his disordered fancy, the idea had assumed a more daring character, and trespassed, under certain conditions, upon the kingdom of inorganization. I lack words to express the full extent, or the earnest abandon of his persuasion. The belief, however, was connected (as I have previously hinted) with the gray stones of the home of his forefathers. The conditions of the sentience had been here, he imagined, fulfilled in the method of collocation of these stones -- in the order of their arrangement, as well as in that of the many fungi which overspread them, and of the decayed trees which stood around -- above all, in the long undisturbed endurance of this arrangement, and in its reduplication in the still waters of the tarn. Its evidence --the evidence of the sentience --was to be seen, he said, (and I here started as he spoke,) in the gradual yet certain condensation of an atmosphere of their own about the waters and the walls. The result was discoverable, he added, in that silent, yet importunate and terrible influence which for centuries had moulded the destinies of his family, and which made him what I now saw him -- what he was" (87).

The narrator, with the certainty of a scientist and self-assurance of an explorer, ignoring the psychological and social agents that may have brought the family to the verge of mental and physical oblivion, reasons out that the physical conditions of the house and the right combination of the chemical elements are sufficient to explain the sufferings and conflicts Roderick Usher and his family have been going through. Moreover, correlating the detailed description of the house and the nature surrounding the place and the personal agonies of Roderick Usher may enable the reader to get ready to accept the extraordinary and terrorizing events and to grasp the exact motivation underlying this description, in this case, the death, oblivion in the heart of darkness and corruption and the loss of hope and salvation. The description is strengthened with the images of dying trees, dark and misty ponds and cracking walls in a far land where no people could dare to draw close.

The outskirts of the House of Usher, as well as the inside decorum, gloomily reflected the mood of Roderick Usher. The lights, furniture, long and labyrinth-like corridors and the maddening loneliness and desertedness contributed to the ambiguous feelings of the narrator, who, like a scientist, attempts to explicate the spiritual and physical agony of Ushers through reasoning. Inside the house, however, stands for the unconscious of Roderick Usher, whose mind is perplexed and lost in the loneliness and termination and rejects, like any other living organism, the idea of death and oblivion. The walls of the house are cracked and about to fall apart through a “barely-discernible fissure, extending from the roof of the building, in a zigzag direction, to the base” (95) but interestingly keeping its unity as if it was resisting to the detrimental effects of the outer world. The death of the siblings signals the collapse of the house and “among a long tumultuous shouting sound like the voice of a thousand waters” (95) and chaos of the death of Ushers, the narrator could barely escape and witness “the deep and dank tarn at his feet closed sullenly and silently over the fragments of the ‘House of Usher’” (95). What is collapsing is in fact the mind of the old aristocracy and the man of tradition and the collapse of the house can not be read the victory of the new age but as a retreat of the aristocracy and “going underground”. The shock of the narrator also marks the awestruck we, as readers and witnesses, go through. The collapse of the house as the grim and saddening tombs of Ushers corresponds to the collapse of an old tradition and aristocracy with all its institutions and values contradicting and averting the values and institutions of the capitalist new age, that is based on progressive delirium which has eliminated all established norms and values.

Genres do not come out over a night but instead they evolve from one another, according to Todorov and each epoch has its own system of genres, which maintains its existence in relation to the domination ideology and like any other ideological apparatuses, genres elicit the constitutive features of the society to in which they are moulded (Todorov 2000: 200). Therefore, narrative structures as well as the characteristics of the protagonists depend on the ideological framework. Romance, then, can be understood as an imaginary solution to the contradiction between the older position of good and evil defined by feudal nobility, emerged as a social class after overcoming social and spatial isolation in the 12th century (Jameson 1993: 177). As a dominant ideology, aristocracy identified itself at the center of the discursive positions and created an Other, whose difference constitutes a real and urgent threat to its own existence. Positing itself at the heart of the matter as a power struggle, therefore, the clash of good and evil, weak and powerful and new and old corresponds to the narrative climax of Romance, and especially Gothic literature, and creates archetypes of outsiders and spiritual beings, in the House of Usher the narrator and Roderick Usher, respectively, based on the collective unconscious of the societies.

Gothic literature, in particular, outstandingly clarifies that the most fundamental feelings of human beings, fear and desire, fear from the unknown that might lead us to the darkness of human soul and disintegration, fear from losing the power and faith and the guidance of reason and knowledge, and at the same time a desire for knowledge and experiences and for encountering the unfamiliar and the perverse and conquering them may guide us into an unknown land where one has been cut of his history and past and left unaided and desperate (Ruland and Bradbury 1991: 86). Gothic, as a genre, emerged at the edge of a new time when the new man of the 19th century Europe and America as well were much offered with the promises of the industrialization and capitalism, yet left perplexed against the inconsistency and unfamiliarity brought by the progressive delirium. Gothic literature was the product of such a cultural and social pandemonium

and provided relief and comprise to the reader in order to overcome the confusion and perplexity the uproaring modernity brought out. According to David Punter, the Gothic writer maintains his existence "between two structural poles; rejecting realism's account of the world, he establishes the validity of his writing within the text itself" (Punter 1980: 408). Punter goes on to argue that

"this reflexivity intensifies the main characters' alienation from society in general and from fellow human beings. Thus the Gothic novel is not to be considered an inferior version of the realistic novel because the aim of each is different: the gothic defines itself on the borderline or 'middle ground' of 'bourgeois culture' The alienated man of the late 19th century society can make sense of his existence only in the world depicted in Gothic form." (Punter 1980: 417).

Poe occupied quite a distinct place in Gothic tradition. Denying the Emersonian universal oneness and order, Poe posed a more "thanatogenic entity, an elusive beauty" in an inverted, labyrinthine world of the imagination offering no secure and redemptive mystery beyond (Ruland and Bradbury 1991: 130). Though alternative interpretations of Poe and the House of Usher extending the social and historical conditions so as to associate the ideological inscriptions of his artistic creativity with the Southern Gothic including the "southern conditions" of that time are also fairly possible, Poe seems to reflect more than a temporal and regional sensibility and awareness, but a personal and universal estrangement surfacing as an incoherent imagination and psychic mutterings, seemingly hallucinatory at first sight. In this sense, the House of Usher is not a story of horror and rising dead bodies from their tombs but a delicate account of the historical and social sufferings and agonies of the common man, troubling him in the depths of his soul and alerting him against the mysteries of the coming age. Like Roderick Usher, Poe was suspicious and dreadful about "the events of the future, not in themselves, but in their results".

WORKS CITED

Abel, Darrel. "Usherlar'ın Evinin Anahtarı". Kitaplık Edebiyat Dergisi. Ed. Murat Yalçın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2004. s. 81-89.

Armitt, Lucie. Contemporary Women's Fiction and the Fantastic. Great Britain: MacMillan Press, 2000

Barrett, Michelle. Marx'tan Foucault'ya İdeoloji. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Mavi Ada, 2000

Brannigan, John. "Introduction: History, Power and Politics in the Literary Artifact". Literary Theories: A Reader and A Guide. Ed. Julian Wolfreys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. s. 417-427

Cohen, Walter. "Marxist Criticism". Redrawing the Boundaries. Ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: The Modern Language Association of America, 1992. s. 320-348.

Eagleton, Terry. Literary Theory. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1983

Frye, Northrop. "The Mythos of Summer:Romance". Modern Genre Theory. Ed. David Duff. Edinburgh: Longman, 2000. s. 98-118

Jameson, Frederick. "Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism". Modern Genre Theory. Ed. David Duff. Edinburgh: Longman, 2000. s. 167-193

Jameson, Fredrick. Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1993

Karl, Frederick. R. "Gothic, Gothicism, Gothicists" *The Adversary of Literature: The English Novel in the Eighteenth Century-A Study in Genre*. New York: Farrar, 1974. s. 235-274

Lawrence, D. H.. *Klasik Amerikan Edebiyatı Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996

Leatherbarrow, David. "Mimari Poetikanın Mirası". *Kitaplık Edebiyat Dergisi*. Ed. Murat Yalçın. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Nisan 2004. s. 71-81.

Montrose, Louis. "New Historicisms". *Redrawing the Boundaries*. Ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: The Modern Language Association of America, 1992. s. 392-418.

Oskay, Ünsal. *Çağdaş Fantazya*. Ankara: Ayko Yayıncılık, 1982.

Poe, Edgar Allan. *Selected Tales*. London: Penguin Classics, 1994. s. 76-95

Punter, David. *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1765 to the Present Day*. London & NY: Longman, 1980.

Ruland, Richard and Malcolm Bradbury. *From Puritanism to Postmodernism- A History of American Literature*. New York: Viking, 1991.

Taniyan, Baysar. "Denying the Narrator: Julian Barnes's *The Sense of an Ending*". *English Studies: New Perspectives*. Ed. Mehmet Ali Çelikel and Baysar Taniyan. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2015. s. 52-59.

Todorov, Tzvetan. "The Origin of Genres". *Modern Genre Theory*. Ed. David Duff. Edinburgh: Longman, 2000. s. 193-210

Waugh, Patricia. *Feminine Fictions*. London and New York: Routledge, 1988

NEDENSELLİK VE KADER İNANCI ÇERÇEVESİNDE HALDUN TANER'İN “ŞİŞHANE'YE YAĞMUR YAĞIYORDU” HİKÂYESİ

Mehmet Akif Duman*

Öz

Nedensellik sadece sebep sonuç ilişkisi içinde günlük hayatın bir parçası olarak işlevsel değildir. Nedensellik kader inancına farklı açılardan bakmak, hatta inançta farklılıklar demektir. Dine girmek, dinden çıkmak, din değiştirmek demektir. Nedensellik bu kadar mühimdir.

Nedensellik; Sokrates öncesini, Platon'u ve Aristoteles'i de meşgul etmesine yani oldukça köklü bir kavram olmasına rağmen görsel sanatlar ve edebiyat için keşfi modern zamanlara denk gelir. Fakat kader inancı ile mukayese genelde eksik bırakıldığı için netice tam anlamıyla felsefi katmana nüfuz etmez. Teorik izahı *causa formalis* (form-neden), *causa finalis* (amaç-neden), *causa materialis* (madde-neden) ve *causa efficiens* (etken-neden) kapsamında ve Mu'tezile, Kaderiyye, Cebriyye, Eşarî, Maturidi ve Hanife mezhepleri ekseninde yapılacak bir mukayese üstüne kurgulamak ile hem bu eksikliği bir nebze olsun gidermek, hem de tahkiyeli metinler için bir analiz yöntemi geliştirmek mümkündür. Tahkiyeli üslupta şahıs kadrosu tesis edildikten sonra zaman ve mekân unsurları üstünde oynamalar yapmak için gayet sağlam bir zemin hazırlayan “nedensellik” için Haldun Taner'in “Şişhane'ye Yağmur Yapıyordu” hikâyesi gayet başarılı bir misaldir. Teorik izahı bu metne tatbik ile vermek hem mukayeseyi daha anlaşılır kılacak hem de “Mekânsal ortaklık ve zamansal ardışıklık nedenselliğin izahında ciddi anlanmada sağlam bir bakış kazanılmasını sağlar mı?” sorusu cevaplanmış olacaktır.

Anahtar kelimeler: Haldun Taner, nedensellik, Şişhane'ye Yağmur Yağmıyordu, kader

THE STORY “IT WAS RAINING IN ŞİŞHANE” BY HALDUN TANER IN THE CONTEXT OF CAUSALITY AND FATE

Abstract

Causality is not only functional as part of everyday life in the cause-and-effect relationship. Causality means looking at the fate from different perspectives, even differences in belief. It means entering religion, leaving religion, changing religion. That's how important causality is.

Although causality occupies pre-Socrates, Plato and Aristotle and is a fundamental concept, the discovery for the literature and visual arts corresponds to modern times. However, since comparison with belief in fate often remains incomplete, the result does not penetrate the philosophical stratum. It is possible to abolish this deficiency to a certain degree and develop a method of analysis for narrative texts by building the theoretical explanation on a comparison made in scope of *causa formalis*, *causa finalis*, *causa materialis* and *causa efficiens* and on the axis of the sect of Mu'tazila, Qadariyah, Jahmi, Ash'ari, Maturidi and Hanif. After establishing the characters in a narrative style, causality creates a great fundament for adjustments at the elements of time and place. The story “It Was Raining in Şişhane” of Haldun Taner is a good example for this topic. Giving the theoretical explanation applied on this text makes the comparison more understandable and will answer the question: Will spatial similarity and temporal consecution if understood correctly in the explanation of causality grant a stable view?

Keywords: Haldun Taner, causality, It was raining in Şişhâne, fate

“Şişhane'ye Yağmur Yapıyordu” hikâyesinin altında 12 Ocak 1950 tarihi vardır. New York Herald Tribune Gazetesi'nin 1953 yılında İstanbul'da düzenlediği yarışmada birinci olan hikâyeyi muhtevi kitap ise ilk kez 1970 yılında basılır. Dolayısı ile “modern” bir yazar olan Haldun Taner'in metni kurguladığı “nedensellik” zemininin felsefi kısımlarından haberdar olmaması mümkün

* Dr. phil. Öğretim Görevlisi. Turcology at the Department of Slavic, Turkic and Circum-Baltic Studies of Johannes Gutenberg University Mainz- Germany.

değildir. Hikâye (ki yazarın en az hikâyelerindeki kadar başarılı bir tiyatro yazarı olduğunu kabul edersek) sahnelere ayrılmış ve olay örgüsü nerede ise matematiksel bir kesinlikle kurgulanmıştır:

1.Sahne: Burada hikâyenin kahramanı olan yirmi birine yeni basmış (ki bu insanlarda altmış-altmış beşe tekabül eder) Kalender isimli at kısaca tanıtılır. At aynada kendi suretini görmüştür: "[...] hikâyemizin kahramanı olan at, alelâde bir çöpçü beygiri olduğundan, her şeyi yarım misli daha iri gören cinstendi" (Taner 1987, s.9)

2.Sahne: Bu sahne atın "kişnemesi"ne vurgu ile başlar. Bunun iki ihtimali olsa gerektir. Birinci ihtimal atın kendi hayalini gördüğünü sanması (s.10) diğer ihtimal ise aynadaki yansımayı "yabancı ve düşman bir at sanması"dır (s.11). Bu ihtimalin "polis, yolcular, dükkâncılar filan" (s.11) tarafından savunuluyor olması bir hadise olduğunun işaretidir.

"Korkudan, şaşkınlıktan, hayal kırıklığından, şuur altında saklı kalmış herhangi karışık bir refule duygudan, şundan veya bundan, her nedense neden, kişnedi. Acı acı, sinirli sinirli kişnedi. Ve her ürken at gibi, gemi azıya alıp gerisin geri gitmeğe başladı. Sokak zaten yokuştur, yerler de yağmurdan kaygan... Araba o hızla gitti gitti, kaldırırma çıkıp oradaki elektrikçi dükkânının vitrinini şangır şungur yere indirdi [...] Kalender bu şangırtıdan ve hele vitrinden yere düşüp patlayan yüz mumluk bir ampulün gürültüsünden büsbütün ürktü. Ve arabayı dört nala ileri sürdü." (s.12)

Neticede Kalender bir kazaya sebebiyet vermiştir. Fakat daha mühimi bu kazanın çok farklı yerlerdeki insanların hayatlarını ciddi anlamda etkilemesidir.

3.Sahne: Bu sahnede hikâyenin bir diğer karakteri olan Artin Margusyan'a geçilir. Kazaya karışmasına sebep olan şey Sao Paulo'daki firmanın yıldırım telgraf ile verdiği havadis, fiyatın yüzde yirmi oranında kırıldığını söylemeleridir. Ermenice, Fransızca ve Türkçe karışık konuşan bu tüccar tipi ehliyetini almasına daha birkaç hafta kalmış olmasına rağmen on dakikalık bir sürede eksiltmeye yetişmek kaygısı ile yola çıkar (s.12-13). Hesap kitap düşünürken ani fren yapan tramvaya arkadan çarpar: "İşte tam böyle düşünüyordu ki, iki demirin hamarat hamarat temizlediği direksiyon camının, o en temiz ve buğusuz yerinde, yeşil üzerine beyazla yazılmış kocaman bir 515 rakamı, Foks Jurnal'in sonundaki objektifin büyümesi gibi büyüdü, büyüdü, büyüdü..." (s.14)

4.Sahne: Vatman'ın savunmasına geçilir: "Vatman: 'Ok gibi yola fırladı hayvan' diyordu. 'Hemen el frenine asılıp kazayı önledim. Arkadan geleni ben nerden göreyim. Bre Allah'ın öküzü, ne girersin arabanın dibine.'" (s.14)

5.Sahne: Arkadaki tramvayların dizi olduğu esnada diğer karakter olan Ankara Barosu'nda avukat Süheyl Erbil görülür. Kaymakamlık binasının önünde taksi beklediği sırada oradan geçen bir nikâh alayı ona bekarlığını hatırlatır ve iç çeker: "Otomobiller uzaklaştıktan sonra Süheyl Erbil içini çekti. Bekârlığı, yalnızlığı böyle yağmurlu havalarda daha bir içinden hissederdi." (s.15) Trafik tıkanıklığı sebebi ile taksiye binmesi mümkün olmaz ve devetüyü paltosunun yakasını kaldırıp Şişhane yokuşunu inmeye başlar.

6.Sahne: Artin Margusyan'a geri dönülür, kazadan sonra ayıltılmıştır. Kazanın şokunu bir süre atamaz üstünden (s.16)

7.Sahne: Bu sahnede hikâyenin bir diğer karakteri olan, ki bu da sonra Süheyl Erbil ile rabıtalı kılınacak, "vitrin kırıldığı sırada içerde abajur bakan beyaz trençkotlu kız"a yani Serap'a geçilir (s.17).

Süheyl kaldırımı tıkayan insanların arasından sıyrılıp bankalara doğru yürüdüğü sırada görür onu Serap. Beş yıldır görüşmemişlerdir. Bu aradan geçen zamanda değişmiş, olgunlaşmıştır

Süheyl. Serap "haşın tabiatli bir gangsteri sonunda sevgisi ve şefkati ile yumuşatıp hem kendine, hem topluma kazandıran bir kadın" (s.19) mevzulu filmdeki gibi Süheyl'i kazanmak tasavvurundadır.

8.Sahne: Artin Margusyan iyice ayılır; adrenalinin tesiri ile adeta cezbeye gelir (s.20). Telefon etmek için polise uzun süre dil döker.

9.Sahne: Bu kazanın en bariz hayırlı neticesi Süheyl ve Serap'ın rastlaşması olur:

"Süheyl'le Serap sanki Şişhane'de değıllerdi. Sanki yağmur yağmıyordu. Sanki üç adım ötelinde kümelenmiş insanlar yoktu. Margusyan'ın polislerle becelleşmesini, durmadan çalınan kampana seslerini ve konuşmalarını zaman zaman anlaşılmaz hale sokan sokak gürültülerini, sanki hiç duymuyorlardı." (s.21)

Sesler anlaşmalarını imkânsız kılınca Süheyl muhallebiciye yahut sinemaya gitme teklifinde bulunur. Fakat Serap evvela telefon etmeli, annesine haber vermelidir (s.23).

10.Sahne: Artin telefon etmek için polisi ikna eder. Fakat o sırada Serap konuşmaktadır telefonla. Başka dükkâna gider, telefona cevap gelmez. Saatine bakar, saat şimdi, üçü tam on üç geçmektedir ki eksiltme bitmiş olmalıdır (s.24).

11.Sahne: Sao-Paulo'da kahve içi ile meşgul Lorenzo et Filho firmasının sahibi ihtiyar Lorenzo havanın da tesiri ile müthiş bir omuz ağrısı ile uyanır. İstanbul'dan haber gelmemiştir ki bunun sebebi Artin Margusyan'ın yaptığı kaza yani Kalender'dir. O sırada oğul Pedro Almanya'dan Alois Morgenrot adında birinden aldıkları daha evvel reddedilen teklifi hatırlar (s.25).

12.Sahne: Alois Morgenrot (Tevrat'tan yapılan alıntının bariz bir şekilde ortaya koyduğu üzere) Yahudi asıllıdır; Çekoslovak Yahudisi bir babanın oğludur. Savaş sırasında Hitler'in hişmine uğramamıştır, ama şimdi ciddi anlamda maddi zorluk çekmektedir. Hamburg'da yaşadığı halde daha ziyade Avusturya, Güney Almanya ve Güney Tirol'de kullanılan bir selamlaşma şekli olan "Grüss Gott"ü kullanan ve garip bir şekilde Almanca'dan daha fazla Türkçe konuşan Alois Morgenrot şüphesiz Artin Margusyan'ın yaptığı kaza yani Kalender sayesinde Brezilya'daki içi alır (s.28).

13.Sahne: Hikâyenin kahramanı olan Kalender'e geri dönölür. Şişhane'ye gider iken yine kendini bir aynada görür:

"Ama bugün kendini hamal sırtında giden bir endam aynasında değıl de, belediyenin Şişhane'ye yeni koydurduğu orta malı bir seyrüsefer aynasında gördü. Ancak ne var ki, bu aynadaki hayalini de yine gerçekte olduğundan -yahut bizim gördüğümüzden- yarım misli daha iri olarak gördü." (s.28)

Fakat buna rağmen kişnemez. Buna iki ihtimal verir yazar. Ya evvelki hadisenin kötü neticelerinden dolayı mahcuptur. Ya da:

"[...] o gün sadece yorgundu, canı sikkındı, ne bileyim ben, gece belediye ahırında öbür beygirlerle çıkan bir yer çekişmesinden ötürü uykusuzdu, keyfi yoktu da ondan kişnemeğe, ürkmeğe, iki gün evvelki gibi etrafı gürültüye vermeğe, üşendi. Kısacası, kişnemeyişinin psikolojik olduğu kadar birtakım akla yakın, fizyolojik sebepleri de vardı."

Hikâye atın yoluna devam etmesi ile biter.

Etki-tepki silsilesi biraz daha sıkıştırılırsa olay örgüsü şu şekilde özetlenebilir

• Kalender aynada kendini gördüğu için (neden); elektrikçi dükkânının vitrinini şangır şungur yere iner (sonuç).

- Kalender tramvayın yoluna koştuğı için (neden); tramvay ani fren yapmak zorunda kalır (sonuç).
- Brezilya'daki Lorenzo et Filho firması yüzde yirmi fiyat kırdığı için (neden); Artin Margusyan bu havadisi iletmek için acelece yola çıkar (sonuç).
- Artin Margusyan tramvaya çarptığı için (neden); trafik alt üst olur (sonuç).
- Trafik alt üst olduğı için (neden), Süheyl Erbil taksiye binemez yürümek zorunda kalır; Serap ile karşılaşır (sonuç).
- Serap annesine haber vermek zorunda olduğı için (neden), Artin Margusyan Antranik'i arayamaz ve ihaleyi kaybeder (sonuç).
- Artin Margusyan Antranik'i arayamaz ve ihaleyi kaybettiğı için (neden), Alois Morgenrot ihaleyi alır (sonuç).
- Artin Margusyan tramvaya çarptığı için (neden); Süheyl Erbil taksiye binemez yürümek zorunda kalır; Serap ile karşılaşır (sonuç).
- Artin Margusyan tramvaya çarptığı için (neden); Serap annesine haber vermek zorunda olacağı tesadüfü yaşar (sonuç).
- Artin Margusyan tramvaya çarptığı için (neden); Antranik'i arayamaz ve ihaleyi kaybeder (sonuç).
- Brezilya'daki Lorenzo et Filho firması yüzde yirmi fiyat kırdığı için (neden); Serap ve Süheyl karşılaşır (sonuç).

Alternatifleri çoğaltmak mümkün, mesela "Artin Margusyan tramvaya çarptığı için (neden); (Alois Morgenrot'un kızı) Helga'nın taş bebeğı olacak (sonuç)" bile denebilir. Fakat esas kırılma noktası atın aynada kendini görmesi değil Lorenzo et Filho firmasının fiyat kırmasıdır. Sonuçta at kazanın ikinci dereceden sebebidir. Buradaki temel soru şu; aynı nedenler aynı sonuçları mı doğurur, yoksa büyük bir belirsizlik içinde neden-sonuç ilişkisi hesaplanamaz sayıdaki alternatif içinde kaybolup gider mi?

Mesela; ya tramvay kaza yapsa idi? O zaman muhtemelen Kalender ölürdü; ama (muhtemelen) Artin Margusyan kazayı göreceğı için ihaleyi kaybetmezdi. Alois Morgenrot yine işsiz kalırdı. Ya da tramvay kaza yapsa idi, Artin Margusyan yine de çarpardı. Değışen şey fazladan Kalender'in ölmesi olurdu. Belki bu esnada Serap hassas ruh yapısı sebebi ile ölü bir atı görmeye tahammül edemeyecek ve oradan ayrılacaktı; Süheyl ile karşılaşamayacaktı. O zaman Artin Margusyan telefon etmekte muvaffak olup ihaleyi kaçırmazdı.

Sayırsız alternatif arasında bir matematik aramak "nedensellik"ın ciddi anlamda sorgulanmasının sebebidir.

Teorik izaha gelince: Monokausalitât (yani tekil nedensellik) bir olayın diğereine sebep olmasıdır; bu kapsamda bir hadisenin birçok sonucu olabilir. Mesela yoldaki bir muz kabuğı (neden) sebebi ile Süheyl'in düşüp kafasını yarması (sonuç) mümkündür. Bu bir neden ve bir sonuçtur. Fakat mesela bir bombanın patlaması (neden), bir kişinin ölümüne (sonuç), bir diğereinin yaralanmasına (sonuç), bir arabanın kullanılamaz hale gelmesine (sonuç) ya da bir evin duvarının yıkılmasına (sonuç) aynı anda sebep olabilir. Multikausalitât (çoklu nedensellik) ise birçok nedenin oyuna dahil olduğı nedenseliktir. Mesela Süheyl muz kabuğına basar (neden) aynı anda da bir karga ona saldırır (neden) ve Süheyl'i birlikte yere düşürürler (sonuç). Daha önemli kavram ise "Kausalkette" yani "nedensellik zinciri"dir. "Şişhane'ye Yağmur Yağıyor"daki

olayların tasvirinde de görüldüğü üzere bir olayın bir diğerine sebep olması ve bunu böylece devam etmesi bir zincir halini alır. Bu olaylar zaman olarak birbirini takip eder ve birbirleri ile bağlantılıdır. Bu silsile için en sık yapılan benzetme "domino taşları"dır. Birinin yıkılması, diğerini yıkar; bu böylece sürer.¹

Bu üçlü taksimi nedenselliğin basit, yüzeysel kısmı olarak nitelendirebiliriz. Nedenselliğin felsefi yapısı çok daha aydınlatıcı olacaktır.

Sokrates öncesi düşünürler daha ziyade bir ilk sebep arayışı içindedirler. Yani bu arayışı günümüzün sebep arayışı ile karıştırmamak gerek. Bu daha ziyade bir arkhe, her şeyi kapsayan bir prensip bulma çabasıdır. Öyle ki bu bulunan ilk sebep ateşi, suyu, havayı; sıcağı, soğuğu dahi izah edebilir olmalıdır. Sebep kavramı (aition yani; aitos, aitia, Yunanca: αίτιον, αίτιος, αίτια) evvel emirde ahlaki- hukuki bir anlama sahiptir ve bir suçu yahut sorumluluğu işaret eder. MÖ V. yy sonlarında hipokratik doktorların bu kavramı hastalıklar çerçevesinde kullanması (mesela hastalık semptomları ile hastalığın ayrılması) ile ilk kez nedensellik mantığı sarıh bir sahada kullanılmış olur.

Platon'a göre ise her bir ortaya çıkışın bir sebebi olmalıdır. Dolayısı ile herhangi bir ortaya çıkış için prensibe dayalı bir neden bulmaya yani her şeyi bir sebebe bağlamaya karşı çıkar. Bağlantılar arasında açıklayıcı bir gerekçeye ihtiyaç duyulmayacak olması en basitinden zıtlıkların aynı sebep ile açıklanamayacak olması (ki bunların sonuçları da aynı olmayacaktır) gerekçesi ile çürütülebilir. Nihai nedenler olarak idea'lar kabul edilebilir (Phaidon 96e-101c.) (Horn 2011, 127-143).

Aristoteles için ise açıklayıcı bilgi bir şeyin neden bir şeye ait olduğunu ima eder. Aitia'nın (sebepler) dört farklı türünü belirler.

- **causa formalis:** (Form-neden) Formun nedenini ihtiva eder. Mesela neden testere ağacı küçük parçalara ayırır? Tabii ki testerenin biçiminden, bıçakların şeklinden dolayı. Yani testerenin işlevsel formu onun özünü oluşturur.
- **causa finalis:** (Amaç-neden) Buna kısaca "kullanım nedeni" diyebiliriz. Yani testere niçin kullanılmıştır sorusuna "yakacak odun elde etmek" diyebiliriz.
- **causa materialis:** (Madde-neden) Bu da şeyin neyden yapıldığını izahı amaçlar. Yani testere neden metalden yapılmıştır? Şüphesiz ağaç kesmekte yeterinde kuvvetli olması, mukavemet etmesi gerektiği için.
- **causa efficiens:** (Etken-neden) Bu da etkinin nedenidir? Yani testerenin neden hareket ettiğini sorarsak cevap birisi tarafından hareket ettirilmesi olacaktır.

Bunlardan sonuncusu yani "causa efficiens" modern zamanlar için daha işlevsel olsa da Aristoteles için "causa finalis" daha ön plandadır. Bu yazının konusu ile alakalı olan taraf ise yazar için causa finalis mühim olmasına rağmen okur için causa efficiens'in daha mühim olmasıdır. Yani Kalender, Elektrikçi, Artin Margusyan, Antranik, Serap, Süheyl Erbil, Lorenzo, Pedro, Alois Morgenrot ve Helga etkileri ve etkilenmiş olmaları ile bize verilir. Ama eylemin "neden" ortaya çıktığı sorusu bunların hepsini birbirine bağladığı için nedenselliğin etken kısmı diğerlerine galebe çalar. Yani Aristoteles için aitia kavramı bugünkü kullanımından çok daha fazla şey ifade

¹ Genel kaynaklar: Titze 1994, s.194 ve 219; Weiss 1942, s.9-11; Grätzel 2008; Röd 1986, s.318-9; Lübbe 1994; Scheibe 2006; Eidam 2007; Fischer 1909; Berg 1920; Mittelstraß 2010, s.176-180; Anscombe 1971, s.63-81; Arndt 1976, s.803-806; Beauchamp 1974; Brand 1976; Bunge 1959; Descartes 1644/2006, s.XXVI-II.

etmektedir. Bu aşamada Aristoteles'in üstünde durduğu *causa materialis* ve *causa formalis* arasındaki fark da izah edilmelidir. Bir heykel düşünelim. Bunun maddesi mermer olur, bronz olur. Bu o maddenin özüdür *causa materialis* için. Devamında *causa formalis* mucibince heykeltıraş figürün formunu belirler. Buna mukabil *causa efficiens* ve *causa finalis* daha fazla şeyin gerçekleşmesi ile alakalıdır. Bunların daha iyi izah edilmesi için de Metafizik'ten (1013a 24 - 1014a 25) misal verilebilir. Baba çocuğunun *causa efficiens*idir. Sağlık sıhhat ise sporun *causa finalis*idir (bkz. Fritz 1984, s.128-9; Weiss 1942; Kullmann 1998, s.232). Süheyl Erbil ve paltosu üzerinden izah etmek gerekirse:

- Süheyl Erbil'in giydiği devetüyü paltonun "deve tüyü"nden olması *causa materialist*ir. Bu maddeden yapılmıştır çünkü avukat efendinin postu değerlidir, üşümemesi gerekir. Süheyl Erbil rahatsız olsa da o gün Serpil Hanım'a rastlamasa kim bilir başına neler gelecektir.

- Bu devetüyünden paltonun mahir bir terzi tarafından avukat efendinin cüssesine uygun biçimde kesilmesi ve dikilmesi de (ki avukat İtalyan kesimi, yakası geniş ve diğer birçok insanın sırtındakinden farklı bir kesim tarif etmiş olsun) *causa formalist*ir.

- Görüldüğü gibi *causa materialis* ve *causa formalis* durağandır. Oysa Serpil Hanım hareket halindedir. Serpil Hanım'ın duraksaması, yolunu değiştirmesi, lamba almaktan vazgeçmesi vs. de (Süheyl'i gördüğü için) *causa efficiens*tir.

- Serpil Hanım'ın duraksamakta, yolunu değiştirmekte ve lamba almaktan vazgeçmekte maksadı Süheyl Erbil ile evlenmek ise, yani bu amaca göre bazı eylemde bulundu ise bu eylemler *causa finalist*ir.

Nedenselliğin teorik olmaktan çıkıp pratik sahaya (tam anlamı ile) konuşlanması Hellenizm iledir. Epikür'a göre maksat insanın idrak edemediği fenomenleri çözüp onu teskin etmek, zihni bakımdan huzura kavuşturmadır. Kıbrıslı Zenon'a (ve tabii olarak Stoa okuluna) göre Aristoteles'ten farklı olmak üzere sadece tesir edici neden önemlidir (Büchli 1987, 64; Ingarden 1974, s.42-3; Pohlenz 1955, 136). Bu tasavvurun modern anlamdaki nedensellik ile örtüşen uzantısı da nedenin uzun süren bir etki zincirine sahip olması ve bunun sürdürülebilir olmasıdır. Bu noktada akla hikâyenin devamında olup biteceklerin de "aynada yansımaları görüp ortalığı birbirine katan at" vakasının uzantısı olacağı gelmektedir. Zira Alois Morgenrot muhtemelen o olay yüzünden iflas edecek, belki de intihar edecektir. Ona âşık olan bir sekreteri var ise mesela, bu olay onu, onun ailesini de etkiler. Yahut da küçük Helga şu hâlde basit bir eğitim görüp sıradan bir okula gidecekken babası Alois Morgenrot'un kahve işini almasına istinaden muhtemelen özel bir okulda okuyacak ve kendisi ile alakalı birçok insanın hayatını değiştirecektir. Bu bakımdan nedenselliği uzayıp giden ve aslında asla bitmeyen bir döngü olarak görmek çok daha mantıklıdır.

Bu düşünsel akışın belki de en farklı zuhur etme şekli olan biten her şeyi "takdir-i İlâhî" diye nitelemektir. Bu nedensellik ile çatışıyor gibi görünse de temel mezheplere yapılacak bir atf-ı nazar mukayese zeminini değiştirecektir (bkz. Duman 2014, ss. 163-92):

Mu'tezile ve Kaderiyye'nin kader konusundaki görüşleri "Kul fiilinin hâlıkıdır. Bu fiillerin Allah'ın yaratması ile ilgisi yoktur" şeklinde özetlenebilir. Allah'ın bu konudaki tasarrufu sadece bildirmekten ibarettir. Emevi cebrîyeciliğine tepki olarak ortaya çıkmıştır Çelebi 2006, s. 391-401; Watt 2001, s.259-261; Uludağ 1999, s.80; Yeprem 1984, s.175; Gölcük 2000, s. 55-56. Şia da Mutezile'ye yakın bir anlayışa sahiptir: Aydın 1998, s.78). Görüşlerini, kişinin işlediklerinden sorumlu tutulacağına vurgulandığı bazı ayetlerle desteklerler. Mesela: İsrâ 17/13-14, Müdessir

74/38, Yunus 10/27, Zümer 39/7, Secde 32/17. Bu aşamada causa finalis ve causa efficiens ön plana çıkar. Yani Artin Margusyan Brezilya'daki Lorenzo et Filho firmasının yüzde yirmi fiyat kırdığını iletmek için hızlı gitmektedir. Amaç ve etken tamamı ile "Artin Margusyan"un tasarrufundadır. Tek mesul odur. Kazanın sebebi de yine "amaç" ve "etki" kapsamında canlılardır yahut nesnelendir; Yaratıcı değildir.

Cebriyye'ye yani Cehm'e göre, insan herhangi bir fiili yapmaya kadir değildir. Kendi kararlarını kendisi veremez. O, istitâat ile vasıflandırılmaz. Fiilerinde mecburdur. Onun ne kudreti, ne iradesi, ne de ihtiyârı vardır. Allah insanda, fiilleri diğer yaratıklarda yarattığı gibi yaratır. Fiiller insana mecâzî olarak nispet edilir. Suyun akması, taşın yuvarlanması gibi. İnsan rüzgârın önündeki yaprak gibidir, teşbihi ile özetlenebilir bu görüş (Abdülhamid 1993, s. 205-208; Gölcük1997, s.124; Kılavuz 2004, s.471; Keskin 1997, s.70; Yeprem 1984, s.198-199). "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır." (Saffat 37/96) mealindeki bazı ayetleri görüşlerine destek edinirler (ayrıca bkz. Enfal 8/17, Bakara 2/7, Enam 6/35). Diğer etki türlerinde bariz olmasa da bilhassa causa efficienste belirleyici olur bu mezhep. Şişhane'ye Yağmur Yağıyordu hikâyesindeki tüm olayları Yaratıcı'ya bağlamak ve bilhassa olası olumsuzlukları "taktir-i İlahî" kalıbına sokup teselli bulmak tamamı ile bu bakışı yansıtır.

Kulun tamamı ile sorumlu olması yahut tamamı ile sorumluluktan uzak olması arasında yani Cebriyye ve Mutezile arasında orta bir yol olarak Eşarî'yi zikretmek yanlış olmaz. Eşarî'ye göre kader, Allah'ın her şeyi vakti gelince ezeli ilmine uygun olarak ve irade ettiği şekilde yaratmasıdır. Bu da Allah'ın kudret sıfatına racidir. Kulun fiili asıl itibariyle Allah'ın kudretiyledir. Fakat fiilin oluşumu kul vasıtasıyla. Her fiilin bir yönü Allah'a diğer yönü de insana dönük olmak üzere iki yönü vardır. Allah'la ilişkili olana yaratma, insanla ilişkili olana ise kesb denir. Allah insanın iradesi dışında olan fiilleri yarattığı gibi, insanın iradesiyle yaptığı kesbini de yaratır. Kesbin gerçekleşmesi için gücün olması gereklidir. Öyleyse Allah insanda bir güç yaratır ve insanlar da bu güç ile kesbeder ve bu kesbden dolayı da sorumludur (Eşarî 1990, s.39; Rifat 2010, s.63-64). Tüm nedensellik türleri arasındaki bağlantı bu bakışa göre daha sağlam kurgulanabilir. Bilhassa amaç-neden ve etken-neden türlerinde amacı desteklerken etkeni belirler. Yani Kalender'in aynada kendi aksini görmesi (sebeup) boşuna değildir. Korku, şaşkınlık, irkilme vb. canlının tabiatında olan bir duygulardır. Fakat olayın devamını izahtaki zaman ve mekân örtüşmesine taktir-i ilâhîyi katmak, hiçbir şeyin tesadüf olmaması idraki ile de örtüşür.

Bir diğer görüş olan Maturidi'ye göre insan kendisinde bulunan hür irade ile tercihte bulunarak eylemlerini yapmakta, Allah da insanın arzu ve isteği doğrultusunda o eylemi yaratmaktadır. Dolayısı ile yaratma Allah'a, kesb ise insana aittir. İnsan fiillerini yaparken kendisini hürdür ve faildir (bkz: Işık 2011). Bu tavır aslında Kıbrıslı Zenon'un öne çıkardığı tesir edici neden'e odaklanmamıza vesile olur. Serap'ın annesine haber vermek zorunda olması Serap'ın özgür iradesi ile verdiği bir karardır. O yüzden Artin Margusyan, Antranik'i arayamaz ve ihaleyi kaybeder. Bu da Allah'ın taktiridir.

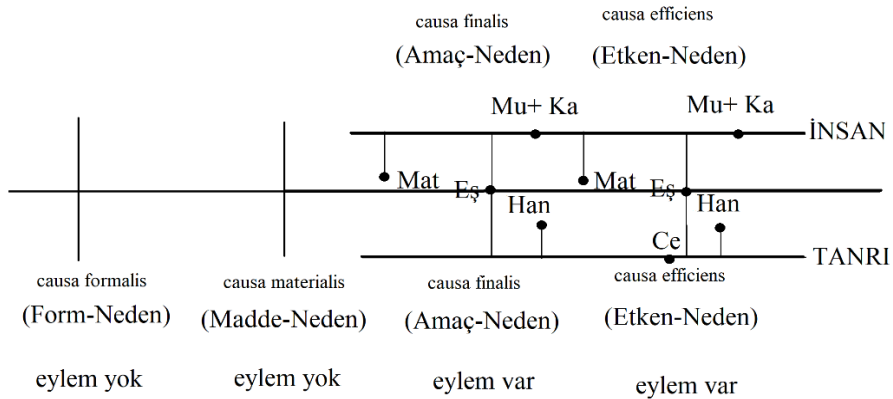
Ehl-i Sünnet'e göre ise eğer davranışlardan Allah sorumlu olsaydı insanın mesul sayılmasının bir anlamı olmazdı. İnsan davranışlarından kendisi sorumludur ve neticede ceza yahut mükafat görür.² Ebû Hanîfe kaderi "meydana gelecek her şeyin ezelde tayin edilmesi"; kazayı ise "tayin edildiği şekliyle zamanı gelince gerçekleşmesi" olarak tanımlamakta ve kadere imanın İslâm'ın

² Mesela: Ra'd 13/11: "[...] Şüphe yok ki bir topluluk, ahlâkını değiştirmedikçe Allah o topluluğu değiştirmez [...]" (Gölpınarlı Meali) <http://www.kuranmeali.com/>

temel esaslarından biri olduğunu dile getirmektedir (el-Fıkhu'l-Ekber, s.59; el-Vasiyye, s.73). Ebû Hanîfe'ye göre Allah eşyayı bir şeyden yaratmadı. Allah, eşyayı oluşundan önce, ezelde biliyordu. O, eşyayı takdir eden ve oluşturdur. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan, dünya ve ahirette hiçbir şey vaki olmaz. Ancak onun Levh-i Mahfûz'daki yazısı, hüküm olarak değil, vasıf olarak yazılıdır (Bardakoğlu 1997, s. 1-21; ayrıca bkz. Aytekin 1987, s.16). Yani finalis ve efficiens iç içedir. Eylemin meydana gelme nedeni amacı ifâdır, amaç ise zaten daha önceden belirlenmiştir. Yani Kalender'in büyük bir kazaya sebebiyet vermesi, elektrikçinin maddi ziyana uğraması, Kalender'in tramvay'ın aniden durmasına ve Artin Margusyan'ın çarpmasına sebep olması ve hatta Alois Morgenrot'un kızı Helga'nın istikbalinin kurtulması tesadüf değildir. Bunlar olması gerektiği için olmuşlardır. Sadece hikâyenin etken kısımlarının biraz abartılı olması yani her bir hadisenin kısmen ilgili kişilerin hayatında dönüm noktası olması bu tavrın inandırıcılığını yitirmesine sebep olur.

Aristoteles'in bakış açısını biraz daha irdeleyerek "kader" inancı ve "nedensellik" arasındaki bağı daha anlaşılır kılmak mümkündür. Skolastik'e göre Aristoteles'in nedensellik kategorileri kabul edilir olmakla beraber bu sebepler arasında bir hiyerarşi de öngörülür. Aslında esas mühim olan *causa prima* yani ilk neden'dir. Bu da şüphesiz Tanrı'yı işaret eder. Nedenselliği birlikte meydana gelen güvenilir ve kurallı hadiselerin iki yönlü kovaryansları olarak tanımlayan David Hume (1711- 1776) ise kavramı bambaşka bir boyuta taşır. Daha açıkça ifade etmek gerekirse geçmişte meydana gelen A hadisesi hemen akabinde B hadisesi tarafından takip edilmiş olsun. Bu istikbalde de A'nın B tarafından takip edileceği anlamına gelmez. Doğa kanunlarının köküne dinamit koymak nev'indeki bu bilimsel tavrın hadiselerin alışkanlık olduğu üzere ve mutabakat üzere karşılaşmaları suretinde izahı (hatta ve hatta) dünyanın nesnellikten uzaklaşması anlamına da gelir. Zira dünya insanın şahsî tasavvurunun bir neticesidir; insanın dünyadan edindiklerinin duysal edinimler olması bunların değişken olduğu anlamına da gelir. Dolayısı ile Hume "nedensellik nedir" sualinden ziyade bunun var oluşu ile ilgili (neden ve sonuç arasındaki zorunlu bağı bilgisinin deneyden elde edilemeyeceği esasına dayanan) bir şüpheye yönelir. Bizim "devamlılık" olarak algıladığımız şeyin hakiki bağlantılar üstünde bir kural sürekliliği yahut onayı olmaması bilhassa "şüphencilik"i de oyuna dahil eder (Jung 2003; Feigs 1904; Spiertz 2001; Stegmüller 1983, 511-9).

Bu aşamada insanın konumunu belirlemek adına Aristoteles'in sebepleri içine mezhepleri konuşlandırmak faydalı olacaktır.



Görüldüğü üzere mesela insanı kendi kaderi üstünde tam yetkili gören Mu'tezile ve Kaderiyye her iki nedensellik türü için de "insan" çizgisi üstündedir. İnsanı rüzgârın önünde savrulan bir yapraktan farksız gören Cebriyye ise "Tanrı" çizgisi üstündedir. Diğer mezheplerin nedensellik ile mesafesi de yine "insan ve Tanrı" arasında yapılan seçimlere göre belirlenmiştir. Şüphesiz konu muhteva itibarıyla oldukça derindir ve hemen her başlık ciltlerce izahata ihtiyaç duyar. Fakat bu şekilde genel bir bakış imkânı sağlayan tasnif de analiz için sayısız faydaya sahiptir. Netice itibarıyla şüphecilik ortadaki çizginin "insan" tarafında kalanlarda daha muhkem olacaktır. Yani Süheyl'in evlendikten yıllar sonra Serap ile karşılaşmasına vesile olan olaylar silsilesine lanet etmesi veya evliliği kötü gitmesine rağmen bunu sineye çekmesi hangi nedensellik tavrına karşılık gelir ve hangi mezhebe uygun düşer bu grafik sayesinde tespiti süratli bir şekilde mümkün olacaktır.

Şu hâlde hikâyedeki olaylar "insan" çizgisine yakın bir "amaç-neden" ve "etken-neden" çerçevesinde incelenirse fazlaca tesadüfi bir tablo ortaya çıkar. Mekânsal olarak komşu olan hadiselerin zamansal bir silsileyi takip etmiş olmasının nedensel bir bağlantı veriyor olmaması Hume'un tasavvurunu "metafizik" düzlemde çözümlemeyi de gerekli kılar. Kalender'in aynada kendini görmesi ile başlayan sürecin karmaşık ve bilhassa "insan" etkenli ilerleyişi ile tabiatın sürekliliği içindeki oluşumları ayrı tutmak gereklidir. Dolayısı ile bu bakışın olay akışını izahatı karşılığı tesadüf olmalıdır; aksi halde Hume nazarında bir sistem olması daha doğrusu silsilenin, devamlılığı garanti altına alan bir matematiğe sahip olması mümkün değildir.

Hume'un aksine Kant (1724-1804) nedenselliği bir gereklilik olarak görür. Eğer her bir hususi nedensellik kuralı tecrübeden kaynaklanıyorsa nedensel düşünme bilginin iç yapısına ait olmalıdır ona göre. Aksi halde dünyayı idrak etmek mümkün olmaz. Kant'a göre nedenselliğin gerekliliğine kanıt olarak zamanın mantıksal ve kronolojik sırayı takip etmesi gösterilebilir. Zamansallık konusunda akla gelen aynı anda oluşun, yargısının zayıf bir tarafı olmadığını da "soba" ve "yastık" misali ile izah eder Kant. Mesela odada (tabii olmayan yani dışarıdaki hava ile bağlantılı olmayan) bir sıcaklık değişimi olsun, bunun sebebi olarak bulunan sobanın odayı ısıtmasındaki "an" dahi bu zamansal devamlılığın bir göstergesidir (Kant 1781, 236-7). Aynı şekilde bir bilyenin (ya da küçük bir küre) kabarık bir yastık üstündeki tesiri yani oluşturduğu küçük çukur da aynı zamansal ardışıklığı takip eder. Duyusal verilerin elde edilmesindeki amaç (kaleydoskoptan bakan küçük bir çocuğun hayret verici renkler arasında dalıp gitmesinin aksine) beceriler kazanmak, tecrübe edinmek temeline dayandığı için objeler dünyası ile iç dünyayı birbirinden ayırmak da gerekir. Yani görünen dünya bizim bakışımızla tahakküm altında gibi görünse de herkesin kendine göre edindikleri, kendine ait olan dünyası ile dış dünyanın gerçeklikleri farklı olabileceği için bazı soyut kavramları kendi içimizde somutlaştırarak temel ediniriz. Mesela Tanrı fikri, yahut özgürlük veya ölümsüz ruh (Weiss 1942, s.105; Titze 1994, s.52-55; Röđ 1986, s.38, 49, 54, 63, 136-7; Lübbe 1994, s.154-5; Scheibe 2006, s.212-3; Eidam 2007; Berg 1920, s.28). Aslında fazla detaya girmeden Kant'ın tasavvurunu "[...] alle Zufälle müsse eine Ursache haben [...]" (B 290) ve "[...] so erkennt man die Zufälligkeit daraus, dass nur als Wirkung einer Ursache existieren kann" (B 291) cümleleri ile de özetlenebilir; yani her bir tesadüf bir şekilde bir sebebe sahiptir. Kant'ın tasavvurundan "zamansal ardışıklık"ı cımbızlayıp hikâyeye tatbik edersek ciddi anlamda faydalı başka bir bakış edinilmiş olur. Zamansal döngü bilhassa Artin Margusyan'ın eksiltmeye yetişmesi üstüne kurulur. Aynı şekilde Süheyl Erbil de zaman takibatı ile mekâna yaklaşır. Yani (her bir karakterin zaman ve mekân tavrına bakıldığında gayet net

görülebileceği üzere) mekânsal ortaklık ve zamansal ardışıklık nedenselliğın izahında ciddi anlamda sağlam bir bakış kazanılmasını sağlar.

Netice itibarıyla nedensellik ve kader inancı arasında, inkâr edilmesi mümkün olmayacak derecede kuvvetli bir bağlantı vardır. Olayları sebep- sonuç silsilesi içerisinde izah etmek mümkün olmakla birlikte bir adım geri çekilmek ile gözler önüne serilen manzara ilk sebep üstüne düşünmeyi de gerekli kılar.

- Artin Margusyan bir tramvaya çarpmıştır.
- Lorenzo et Filho firmasının ihalesini Alois Morgenrot almıştır.
- Alois Morgenrot'un kızı Helga'nın bir taş bebeği olacak ve Helga muhtemelen iyi bir tahsil görecektir.

Bu etkileşimi "causa efficiens" içinde gayet anlaşılır biçimde sıralayabiliriz. Newton'un hareket yasalarının üçüncüsü olan "etki-tepki" yasası ile de örtüşür bu süreç. Fakat ilk katmanda Tanrı'yı işin içine sokmaktan imtina etsek de (Mu'tezile ve Kaderiyye'de olduğu gibi) "causa finalis"te yani amaç sorgulamasında alan genişlediği için "kader" inancı kaçınılmaz olarak devreye girer. Neden böyle bir kaza olmuştur? Neden ihaleyi kaybetmiştir Artin Margusyan? Neden Serap Süheyl Erbil ile karşılaşır? Yani Artin Margusyan'ın bir atın sebep olduğu kaza vesilesi ile Alois Morgenrot'un ve kızı Helga'nın hayatını değiştirmesi tesadüfi sayılsa da "form" ve "madde" üstüne yapılacak bir nedensellik sorgusu mantığı devreye sokar. Bu da Tanrı'yı olaylar karşısında sabit tutmak yerine konumu üstüne düşünmeyi esas alan Maturidi ve Hanefî gibi mezheplerin temel refleksidir. Yani mühim olan Kalender'in kazaya sebebiyet vermesi değildir, bilakis hadiselerin neticeleri ve sonuçların kimlerin kaderini ne şekilde değiştirdiğidir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. T.D.V İslam Ansiklopedisi, "Cebriyye", C. 7, s.205-208, İstanbul: TDV, 1993.
- Anscombe, G. E. M. Causality and Determination. An Inaugural Lecture, in: E. Sosa (ed.), Causation and Conditionals [s. u.], 63-81. London, 1971.
- Arndt, H.W. K.sprinzip. Hist. Wb. Ph. IV. 803-806, 1976.
- Aydın, Ö. Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük. İstanbul: Beyan Yay, 1998.
- Aytekin, A. Fıkh-ı Ekber Risaleleri. İlim Sanat Dergisi. S.16-Kasım/ Aralık. İstanbul, 1987.
- Bardakoğlu, A. T.D.V İslam Ansiklopedisi. "Hanefî Mezhebi". C. 16. s.1-21. İstanbul: TDV, 1997.
- Beauchamp, T. L. (ed). Philosophical Problems of Causation. Encino Calif, 1974.
- Berg, Cover. Das Problem der Kausalität: eine philosophische Abhandlung. L. Simon Nf, 1920.
- Brand, M. (ed). The Nature of Causation, Urbana Ill./Chicago Ill./London (mit Bibliographie, 369-387), 1976.
- Büchli, Jörg. Der Poimandres: ein paganisiertes Evangelium. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.
- Bunge, M. Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science, Cambridge Mass. 1959. (Causality and Modern Science başlığı ile, New York 1979) (Almanca. K. Geschichte und Probleme, Tübingen 1987).
- Descartes, Rene. Die Prinzipien der Philosophie: Lateinisch-Deutsch, çev. Christian Wohlers. Hamburg: Felix Meiner, 1644/2006.

Duman, Mehmet Akif. Şans Tanrıçası Fortuna'nın Tekerleğı ile "Kader" İnancının Bir unsuru Olarak "Çark-ı Felek" Metaforu Arasındaki Münasebet. Özne. 21. Kitap. Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma. s.163-192, 2014.

____. Von der Rhetorik zum belâgat, vom mecâz zur Metapher (Die Suche nach einer terminologischen Äquivalenz zum Begriff Der Metapher im Türkischen durch Vergleich von Rhetorik und belâgat). Berlin: Logos Verlag, 2018.

Eidam, Heinz. Kausalität aus Freiheit: Kant und der Deutsche Idealismus. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

Eşarî, H.A. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l- Musallîn, (Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit). Beyrut, 1990.

Feigs, Anton. Die Begriffe der Existenz. Substanz und Kausalität bei Hume. Domel, 1904.

Fischer, Julius. Die Kausalität als Wegweiser durch die Philosophie zu einer praktischen Weltanschauung. G. Braunsche, 1909.

Fritz, Kurt v. Beiträge zu Aristoteles, Berlin/ New York: de Gruyter, 1984.

Gölcük, Ş. Bâkılânî ve İnsan Fiileri, Ankara: T.D.V, 1997.

____. Kelam Tarihi, İstanbul: Kitap Dünyası yay, 2000.

Grätzel, Stephan. Grundlagen der praktischen Philosophie: Raum - Zeit - Kausalität, London: Turnshare, 2008.

Horn, Christoph. Kritik der bisherigen Naturforschung und die Ideentheorie (95a-102a); in Platons Phaidon. yay. Jörg Müller. Berlin: Akademie Verlag s.127-143, 2011.

Ingarden, Roman. Über die kausale Struktur der realen Welt. Tübingen: Max Niemeyer, 1974.

Işık, H. Maturidi'ye Göre Kaza ve Kader (Basılmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniv/ SBE. Kayseri, 2011.

Jung, Barbara. Kausalität bei Hume und Kant: die Herstellung und Erfahrung zweckmäßiger Objekte, 2003.

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. B 248. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1781/ 1974.

Keskin, H. İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza. İstanbul: Beyan yay, 1997.

Kılavuz, S. Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Kullmann, Wolfgang. Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

Lübbe, Weyma (yay). Kausalität und Zurechnung: über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen. Berlin/ New York: de Gruyter, 1994.

Mittelstraß, Jürgen. Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie: Bd. 4: Ins-Loc, Band 4. Stuttgart: Metzler, 2010.

Pohlenz, Max. Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebens-ideals. Quelle & Meyer, 1955.

Rıfat, A. İlahi Sıfatlar Bağlamında Kader Meselesi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Yüzüncü Yıl Üniv./SBE. Van, 2010.

Röd, Wolfgang. Dialektische Philosophie der Neuzeit. München: C.H.Beck, 1986.

Scheibe, Erhard. Die Philosophie der Physiker. München: C.H.Beck, 2006.

Spiertz, Ruth. Eine skeptische Überwindung des Zweifels?: Humes Kritik an Rationalismus und Skeptizismus. Würzburg: Königshausen& Neumann, 2001.

Stegmüller, Wolfgang (yay). Erklärung- Begründung Kausalität. C.I. Kısım D. Berlin: Springer, 1983.

Taner, Haldun. Şişhane'ye Yağmur Yağıyordu / Ayışığında "Çalışkur". Bütün Hikayeleri 2. İstanbul: Bilgi, 1987.

Titze, Hans. Kausalität in Physik und Philosophie. Schäuble Verlag, 1994.

Uludağ, S. Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi- Şerhu'l- Akâid. İstanbul, 1999.

Watt, M. İslam Nedir?, Elif Rıza (çev). İstanbul: Birleşik yay, 1993.

____. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev.) Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul, 2001.

Weiss, Helene. Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles, Verlag Haus zum Falken, 1942.

Yeprem, S. İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay, 1984.

İMÂMEYN'İN İBADET VE NİKÂH KONULARINDA MÜFTÂ BİH KABUL EDİLEN GÖRÜŞLERİNE EL-HİDÂYE ÖZELİNDE MUKAYESELİ OLARAK GENEL BİR BAKIŞ

Nevzat BAKIRCI*

Öz

Maveraünnehir'de yetişen meşhur Hanefî fakihlerinden birisi olan Burhâneddin el-Merğînânî'nin el-Hidâye adlı eseri ortaya konulduktan sonra çok fazla rağbet görmüş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. el-Hidâye 'de Ebû Hanîfe, İmam Muhammed, Ebû Yusuf ve İmam Züfer'in görüşlerinin yanında İmam Şafîî'nin de görüşleri yer almaktadır. Eserde, zikredilen imamların görüşleri, dayanakları ile birlikte verilmektedir.

Bu çalışmada biz, el-Hidâye'deki İbadet ve Nikâh bölümlerini dikkate alarak İmameyn (Ebû Yusuf ve İmam Muhammed)'in Ebû Hanîfe' ye karşı birleştikleri konuları belirledikten sonra görüş ayrılıklarını gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduk ve yer yer de diğer mezhep imamlarının görüşleriyle karşılaştırdık. Kuşkusuz mezhep âlimleri görüşlerini ortaya koyarken birçok delil getirmişlerdir. Bu delilleri mümkün mertebe tespit ederek ve diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle de karşılaştırarak müftâ bih/tercih edilir olmaya daha şayan olan görüşleri bulmayı amaçladık. Daha genel olarak amacımız ise, İslam Hukukunun durağan bir yapıya sahip olmadığını, zamanın ve şartların değişmesine bağlı olarak hükümlerin de değiştiğini fakat bu değişikliğin de bir metot doğrultusunda gerçekleştiğini ortaya koymaktır.

Yapmış olduğumuz araştırma sonucunda gördük ki İmameyn'in diğer mezhep imamlarıyla birleşmiş olduğu konular azımsanamayacak kadar çoktur. Günümüzde de İmameyn'in müftâ bih olarak uygulana gelen görüşleri çeşitli fetvalarda kabul görmüş ve benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, İmameyn, el-Hidâye, İbadet, Nikâh, Müftâ bih Görüş.

A COMPARATIVE OUTLOOK ON İMÂMEYN'S OPINIONS THAT HAVE BEEN ACKNOWLEDGED AS RESPECTED ISLAMIC LAW ON THE AREAS OF PRAYERS AND MARRIAGE

Abstract

The work of Burhâneddin el-Merğînânî, one of the notorious Hanafi canonists who grew up in Maveraünnehir, named el-Hidâye, has been very popular and many studies has being done on it. al-Hidâye has also included Imam Shafi'i's views in addition to Abu Hanifa, Imam Muhammad, Abu Yusuf and Imam Züfer's comments. In the work, the opinions of the mentioned imams have given with their supports.

In this study, we determined the differences of Imameyn (Abu Yusuf and Imam Muhammad) against Abu Hanifah by taking into account the Worship and Marriage sections in al-Hidâye, then we put forward the reasons of different opinions and compared them with the views of other sect imams. Undoubtedly, the scholars of the sects have brought many evidences. We aimed to find the views that are more likely to be muftâ bih / preferred by identifying these evidences as much as possible and comparing them with the views of other sectarian scholars. More generally, our aim is to show that the Islamic Law does not have a static structure and the provisions change due to the change of time and conditions but this change is realized in accordance with a method.

As a result of our research, we have seen that the subjects which İmameyn has merged with other sect imams are too many to be underestimated. Today, Imameyn's views that in force as muftâ bih are accepted and adopted in various fatwas.

Key words: Abu Hanîfe, Imameyn, al-Hidaye, Prayers, Marriage, Opinions as' respected Islamic law, Other sects.

* Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri ABD, Yüksek Lisans Öğrencisi.

GİRİŞ

Merğînânî'nin *el-Hidâye* Adlı Eseri ve İçeriği

Tam adı, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelil el-Fergânî olan Burhâneddin el-Merğînânî (ö. 593/1197), el-Hidâye adlı eseriyle kendisinden sonraki yedi asır boyunca fikhın kaderini belirleyen en önemli hukukçulardan biridir. el-Hidâye üzerine yapılan çalışmalar ve eserin medreselerde üst düzey bir eser olarak okutulması bunu haklı çıkarmaktadır. Onu, İslam medeniyetinin ikinci klasiklerinin yazıldığı dönemde Hanefî fûrû fıkıh literatürünün ikinci klasik dönemini başlatan kişiler arasında saymak mümkündür. Makalemizin başında Merğînânî ve eseri el-Hidâye ile ilgili kısa bilgi vermek istiyoruz.¹

Merğînânî hicri 511/1117'de Fergana'nın Merğînânî kentinin Riştân köyünde dünyaya gelmiştir.² Merğînânî Türkistan'ın Fergana eyaletinde bir şehirdir.³ Ailesinden büyük âlimler çıkmıştır ve soyu Hz. Ebûbekir'e dayanmaktadır.⁴ Merğînânî (v.593/1197)'de vefat etmiştir.⁵ Çağdaşları da Merğînânî'yi hayırla yâd etmişlerdir. Kadıhan (v.592/1196) Merğînânî için zahit ve takva ehli olduğunu, gecelerini teheccüde geçirdiğini söylemiştir.⁶

Merğînânî ilim yönünden zengin olan Mâverâünnehr bölgesinde yetişmiş Hanefî hukukçularındandır.⁷ Dedesi Serahsî'den dersler almıştır.⁸ Merğînânî'nin hocaları arasında İsticâbi es-Semerkindî (v.535/1140) gibi âlimler de yer almaktadır. Hidâye, Bidâyetü'l-Mübtedî'nin şerhidir ve Muhammed eş-Şeyban'ın Câmiu's-Sağir'i ile Kudurî'nin el-Muhtasar'ından oluşmaktadır.⁹ Merğînânî el-Hidâye'yi on üç yılda tamamlamıştır.¹⁰ Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve "Zamanın gözünün bir ikincisiyle sürmelenmediği değerli bir kitap" olarak zikredilmiştir.¹¹ Merğînânî'nin oğlu İmam İmaüddin el-Hidâye için bir methiye yazmıştır ve şöyle demiştir: "*el-Hidâye, kendisini belleyenleri hidayete eristiren ve körlüğü gideren bir kitaptır. Öyleyse ey sağduyu sahibi olan kişi, ona yapış, onu tut ve hiç bırakma. Kim ki ona ulaşır elde ederse, emellerin en üstününe ulaşmış olur.*"¹²

Merğînânî el-Hidâye'yi yazarken İmam Mâlik'in Muvatta'sından, Ebû Yusuf'un Emâli ve en-Nevâdir'inden, İmam Muhammed'in el-Asl, el-Câmiu's-Sağir ve el-Câmiu'l-Kebir'inden, Serahsî tarafından şerh edilen es-Siyerü'l-Kebir'den vb. birçok eserden yararlanmışır.¹³ el-Hidâye'deki konular ele alınırken Merğînânî öncelikle Ebû Hanîfe'nin sonra İmam Muhammed ve İmam Yusuf'un zaman zaman da İmam Züfer'in görüşlerine de yer vermiştir. O, tercih ettiği görüşü ise sona bırakmıştır.¹⁴

¹ Murat Şimşek, *Bir Hanefî Klasığı: Merğînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 12, Sayı 23, 2014, s. 279-321.

² Ferhat Koca, "*Merğînânî*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), C.29, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004, s.182.

³ Mehmet Karataş, *Muhtasarla Hidâye'nin Konu ve Metot Bakımından Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.16.

⁴ F.Koca, a.g.e., s.182.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, (Çev. Rüştü Balcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2016, C.2, s.224.

⁶ Faruk Beşer, *Fıkhi Meseleler*, Seha Neşriyat, 2.Baskı, İstanbul, 1990, s.130.

⁷ M.Karataş, a.g.e., s.16.

⁸ M.Karataş, a.g.e., s.16.

⁹ M.Karataş, a.g.e., s.16.

¹⁰ Cengiz Kallek, "*Hidâye*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), C. 17, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, s. 471.

¹¹ F.Beşer, a.g.e., s.131.

¹² Burhanüddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye*, (Çev. Ahmed Mevlâni), Kahraman Yayınları, İstanbul, 2015, C.1, s.13.

¹³ M.Karataş, a.g.e., s.24-25.

¹⁴ C.Kallek, a.g.e., s. 471.

Ulema mezhep içi tercihte birçok kavram kullanmıştır. Bunlardan birisi “aleyhi amelü'l-ümme” dir.¹⁵ Bu lafzın tercih lafızları arasında en güçlü olduğu söylenmiştir. Sebebi de içinde icma manasının bulunmasıdır. Mezhep içi tercihte kullanılan başka bir kavram çeşidi de “aleyhi'l-fetvâ” ve “el-fetvâ aleyh” dir. Bu görüşün sahih olduğunu ve tercih edilen görüşle fetva verilebileceğini göstermektedir.¹⁶ Bunun gibi ulema tercih ettiği görüş için birçok kavram kullanmıştır. Araştırma yapılırken ulaşılan sonuçlar için “müftâ bih” ve “kabule daha şayan” lafızları kullanılmıştır. Genellikle tercih edilen görüş anlamında “müftâ bih” kavramı kullanılmaktadır. “Müftâ bih” bir mesele hakkında kendisiyle hüküm verilen şer'î hüküm ya da bir olay hakkında iki farklı görüşlerden tercih yoluyla kendisiyle fetva yoluyla verilen kavil şeklinde tanımlanmıştır.¹⁷

A- İBADET VE NİKÂH ALANINDAKİ İHTİLAFLARIN VE MÜFTÂ BİH GÖRÜŞLERİN TESPİTİ

Bu çalışmada İmameyn'in müftâ bih kabul edilen görüşleri İslam Hukukunda önemli bir yeri olan Merğînânî (v.593/1197)'nin el-Hidâye isimli eserindeki “ibadetler ve nikâh” alanı ile sınırlandırılarak mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar örneklerle sunulmaya çalışılmıştır.

İbadet, sözlük anlamı itibariyle; tapma, tapınma, boyun eğme¹⁸ gibi anlamlara gelir. Terim anlamı ise; kişinin Allah'a olan sevgisini, saygısını göstermek için ortaya koyduğu tutum ve davranışlardır.¹⁹ Geniş anlamda ibadet; kişinin Yüce Yaraticının kudretini kabul edip O'nun gücü karşısında boyun eğmesi, emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınması anlamını taşımaktadır.²⁰ İnsanlık var olduğu andan itibaren üstün bir güce inanma, ona tapınma gereksinimi duymuştur. İlkel kabile dinlerinde dahi bireylerin yalnız ve cemaat halinde inandıkları üstün varlığa dua ettikleri, ona kurbanlar sundukları bilinmektedir.²¹ Psikolojik açıdan bakıldığında da insan kendine yetebilen bir varlık değildir. Bu nedenle üstün bir yaratıcıyla iletişime geçme ihtiyacını hep hissetmiştir.²²

İslâm dini açısından ibadet; kişinin Allah'a kulluğunun gereği olarak O'na olan bağlılığını, sevgisini ve saygısını göstermek için ortaya koyduğu iradî davranışlar²³ olarak değerlendirilebilir. İslam hukukunda ibadet, Allah ve Rasûlü tarafından belirlenen ilkelere uygun davranışlar ortaya koymaktır.²⁴ Bu anlamda bakıldığında ibadet; taharet/temizlik, namaz, oruç vb. konuları içine aldığı gibi insanların sosyal hayatlarını belirlemede nasıl bir yol izlemeleri gerektiği konusunda da öncü olmuştur. Bu konulardan birisi de evliliktir.

İslam aile müessesesine ve nesebin korunmasına önem vermiş, neslin bozulmasına yol açacak ilişkileri²⁵ yasaklamıştır. Bununla beraber nikâhın (evliliğin) ibadet yönünün olduğunu gösteren delillerde mevcuttur. Bu yönde birçok hadisın olması bunlardan biridir ki Hz. Peygamber (s.a.s) “Nikâh benim sünnetimdir, sünnetimden yüz çeviren benden değildir”²⁶ buyurmuştur. Ayrıca

¹⁵ Seyit Mehmet Uğur, Hanefi Mezhebinde Mezhep içi Tercih ve Usûlü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 272.

¹⁶ S. Mehmet Uğur, a.g.e., s.272.

¹⁷ Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 4.Baskı, İstanbul 1998, s. 318.

¹⁸ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1999, s.233.

¹⁹ M.Sinanoğlu, a.g.e., s.233.

²⁰ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü istılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996, C. 2, s.1161.

²¹ Abdurrahman Küçük, “İbadet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s.235.

²² Hayati Hökelekli, “İbadet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s.248.

²³ Ferhat Koca, “İbadet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s.240.

²⁴ Abdurrahman Candan ve Mehmet Selim Aslan (ed.), *İslam İbadet Esasları*, Lisans Yayınları, İstanbul, 2018, s.19.

²⁵ İsrâ, 17/32.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Nikâh*, 1.

Hz. Peygamber (s.a.s) bir hadisinde de “*Ey genç topluluğu! Aranızdan evlenmeye gücü yetenler evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan korumak ve iffeti muhafaza etmek için en iyi yoldur...*”²⁷ buyurarak evliliğin kişiyi haramdan koruduğuna dikkat çekmiştir. Neticede haramdan korunmak da ibadet kapsamına girmektedir.

Hz. Peygamber evlilik kurumu ile ilgili birçok ıslahat yapmıştır. İslamiyet öncesi cahiliye dönemine ait olan şigar, mut’a gibi nikâhları yasaklamıştır.²⁸ Ayrıca Kur’an’da evliliğin kutsiyetine atıf yapılarak eşlerin birbirleri için bir elbise²⁹ olduğu vurgulanmıştır³⁰

Yukardaki kısa girişten sonra el-Hidâye’deki ibadet ve nikâh konularına dayanarak imamların görüşleri, dayanakları ve diğer imamların İmâmeyn’in görüşünü destekleyen delilleri sunularak müftâbih görüş ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İbadetler İle İlgili İhtilaflar

a. Kuyu Sularının Temizliği Hakkında: Açık arazilerde kuyuların üzeri genellikle açık olur. Eğer kuyuya fare veya benzeri bir hayvan düşerse ve ne zaman düştüğü bilinmiyorsa, farede çürüme veya şişme yoksa İmam Ebû Hanîfe’ye göre o, kuyu suyundan abdest alanların bir günlük namazlarını kaza etmeleri gerekir. Eğer fare çürümeye yüz tutmuş ve şişmişse üç günlük namazın kazası lazım gelir demiştir.³¹ İmâmeyn ise; ölen canlının ne zaman öldüğü bilinmedikçe bir şey gerekmez demişlerdir.³² Malikîler de bu konuda İmâmeyn gibi düşünmektedir. Yalnız Malikîler kişinin hoşnut olacağı bir miktar suyun kuyudan çıkarılmasını söylemiştir.³³

Burada görüldüğü üzere İmâmeyn’in görüşü müftâ bih görüş olarak benimsenmiştir. Çünkü zaruri bir durum vardır. Bu nedenle “dinde kolaylık esastır” prensibince de bu görüş tercih edilmiştir.

b. Mestlerin Üzerine Mesh Hakkında: İmam Ebû Hanîfe’ye göre çoraplar üzerine mest (hûf) etmek caiz değildir. Ancak çorabın altına deri dikilmiş ise, o zaman caizdir. İmâmeyn ise su çekmeyecek kadar kalın olan çorapların mesti caizdir demişlerdir.³⁴ Zira Peygamber Efendimiz (s.a.s)’in buna dair hadisleri vardır ki Muğire b. Şu’be (r.a) den rivayet edilen “Resûlullah (s.a.s) abdest aldı, iki çorabı ve iki pabucu üzerine mest etti.”³⁵ hadisi delil olarak gösterilmektedir. Hem de çoraplar kalın olduğunda onunla yürünebilir. İmam Ebû Hanîfe ise çorabın ne kadar kalın da olsa mest gibi olmadığını, onunla dibine deri dikilmedikçe yürünemeyeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s)’in çoraplarının üzerine mest ettiğine dair rivayetler için yorumu, mestin dibinde deri olduğu yönündedir. Şafilîler ise “Çorabın yünden ya da kavi çuhadan olması gerekir.” demişlerdir.³⁶ Hanefî mezhebinde müftâ bih olan görüş İmâmeyn’in görüşü olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s)’den, mesh ettiğine dair rivayetler-de gelmiştir.³⁷

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, Hadislerle İslam,

<https://hadislerleislâm.diyaret.gov.tr/?p=kitap&i=4.1957.21>, (5.11.2018).

²⁸ Şigar yasağı için bkz. Müslim, Nikâh, 57-62;. Mut’a’nın yasaklanmasıyla ilgili olarak bkz. Müslim, Nikâh, 21. Cahiliye dönemindeki nikah çeşitleri ve bunların çoğunun Kur’an ve Hz. Peygamber tarafından yasaklanması hakkında detaylı bilgi için bkz. Adnan Demircan, “Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh”, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 2013, ss. 21-42.

²⁹ Bakara, 2/187

³⁰ Fahrettin Atar, “Nikâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, Cild 33, s.112.

³¹ Burhanüddin Ebu’l Hasan Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye*, Dâru’l-Erkam Yayınları, Beyrut 2006, C. 1, s.32.

³² Merğînânî, a.g.e., C.1, s.32.

³³ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *Kitabü’l Fıkh Âle’l-Mezâhibül Erbaa*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987, C.1, s.42.

³⁴ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.35.

³⁵ Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Tahare, 60.

³⁶ el-Cezîrî, a.g.e, C.1, s.142.

³⁷ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l Âsar*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), Beka Yayınları, İstanbul, 2018, C.1, s.102-139.

c. Namaz Vakitleri Hakkında: İmam Ebû Hanîfe'ye göre öğle namazının vaktinin sonu; herhangi bir şeyin gölgesi, -güneş tepede iken olan gölgesi dışında- kendisinin iki katı kadar olduğu zamandır. İmâmeyn'e göre bir katı kadar olunca öğle namazının vakti bitmiştir. İmâmeyn'in delili, Cebrail'in ikinci namazını kendilerinin dediği vakitte kıldırmasıdır. Ebû Hanîfe'nin delili ise: "Öğle namazını havanın serinlediği vakte bırakın! Zira sıcaklığın şiddeti cehennem yakıcı nefesindedir"³⁸ hadisidir. Arabistan'da sıcaklığın şiddeti her şeyin gölgesi bir katı kadar oluncaya dek sürer. Buradan ise öğle namazı vaktinin her şeyin gölgesi bir katı kadar olduğu zaman bitmediği anlaşılır.³⁹ Âlimler öğle namazının başlama vakti konusunda ittifak halindedirler fakat öğle namazının muvassa' (geniş) olan vaktinin sonu ile faziletli vakti arasında ihtilaf vardır.

Muvassa' vaktin sonu hakkında İmam Malik ve İmam Şafiî, her şeyin gölgesi kendisinin boyu kadar olunca sona erer demişlerdir. Bu ihtilafın sebebi konu hakkında birden çok hadisin bulunmasıdır.⁴⁰ Cebrail hadisine göre, Cebrail Peygamber Efendimiz (s.a.s)'e bir gün öğle namazını güneşin zevâlinde diğer günde ise her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca kıldırması daha sonra "Öğle namazının vakti bu iki vakit arasındadır." demiştir.⁴¹

İmam Ebû Hanîfe'nin delil olarak sunduğu rivayette herhangi bir emir değil, kişiye bırakılan bir tercih söz konusudur. Yani hadis bir vücûbiyyet ifade etmemektedir. İmâmeyn de İmam Malik ve İmam Şafiî gibi düşünmektedir. Hanefilerin müftâ bih görüşünden hareketle dört mezhep arasında bir görüş birliği oluşmuştur.

Akşam namazı vaktinin sonunu ise Ebû Hanîfe, güneşin batışından sonra ufuktaki aydınlık; kırmızıdan sonraki beyazlıktır demiş, İmameyn ise kırmızılık olduğuna hükmetmiştir. İmam Ebû Hanîfe delil olarak "Akşam namazı vaktinin sonu ufku karardığı vakittir" hadisini göstermiştir.⁴²

Akşam namazının vakti içinde bir muvassa' vakit olup olmadığı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmam Malik ve İmam Şafiî'ye göre böyle bir vakit yoktur. İmam-ı Âzam ve İmam Ahmed b. Hanbel ise "Böyle bir vakit vardır ve bu vakit, günün batışıyla aydınlığın kaybolması arasındaki zamandır." demişlerdir.⁴³ Bu görüş farklılıklar ise hadislerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira imâmet hadisinde Cebrail (a.s)'in her iki günde de aynı vakitte akşam namazını kıldığı rivayet edilmektedir. Abdullah b. Ömer'in hadisinde ise "Şafak (aydınlık) kaybolmadığı müddetçe akşam namazının vaktidir." denilmektedir.⁴⁴

Sonuç olarak İmam Ebû Hanîfe (r.a)'ye göre akşam namazının sonu, ufuktaki kırmızılıktan sonraki beyazlık olup İmâmeyn'e göre ise beyazlıktan önceki kırmızılıktır. Hz. Peygamber (s.a.s)'den "Şafak kızılıktır" şeklinde bir hadis nakledilmiştir.⁴⁵ Diğer üç mezhep İmamı da akşam namazının sonunu İmâmeyn gibi "kırmızılıktır" demişlerdir. Böylece İmâmeyn'in görüşü de dâhil edilince dört mezhep arasında bir birlik oluşmuştur. Yukarıdaki hadise dayanarak ve çoğunluğun görüşünü alarak akşam namazının vaktinin dar olduğu kabul edilebilir.

d. Kadınların Namazı Camide Eda Etmesi Hakkında: İmam Ebû Hanîfe kadınların günlük namazlara çıkmasını uygun bulmamış, yalnız "İhtiyar olan kadınlar sabah, akşam ve yatsı namazlarına çıkabilir." demiştir.⁴⁶ İmâmeyn ise kadının ihtiyar olması durumunda tüm namazlara

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Mevâkıyt*, 9-10, Ebû Dâvûd, *Namaz*, 4.

³⁹ Burhanüddin Ebû'l Hasan Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye*, Dâru'l-Erkam Yayınları, Beyrut 2006, C.1, s.47.

⁴⁰ Ebû'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüş, *Bidâyetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Ahmed Meylani (Çev.), Ensar Yayınları, İstanbul 2015, C.1, s.213.

⁴¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Salât*, 113

⁴² Merğînânî, a.g.e., C.1, s.32.

⁴³ İbn Rüş, a.g.e., C.1, s.218.

⁴⁴ İbn Rüş, a.g.e., C.1, s.218.

⁴⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Bulûğu'l-Meram*, (Çev. Betül Bozali), Karınca Ve Polen Yayınları, İstanbul, 2017, C.1, s.79.

⁴⁶ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.71.

çıkabileceğini söylemiştir.⁴⁷ Malikîler de aynı görüştedir.⁴⁸ Şafîî ve Hanbelîler de güzel ve gösterişli kadının camiye gitmesini uygun bulmamışlardır.⁴⁹ Görüldüğü üzere İslâm âlimleri toplumda çıkabilecek her hangi bir fitnenin önünü kapatmak için sedd-i zerâi ilkesince önlem almaya çalışmışlardır. Fakat günümüzde böyle bir sorunla karşılaşmak pek mümkün olmadığından dolayı Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığının I. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nın sonuç bildirgesinde kadınların günlük namazlara, cuma, bayram ve cenaze namazlarına katılabileceklerine karar verilmiştir.⁵⁰

Görüldüğü üzere mezhep âlimlerinin kadınların cemaatle namaza katılmalarını uygun görmemelerinin sebebi kadına gelebilecek herhangi bir tehlikeyi önleme amaçlıdır, eğer böyle bir tehlike yoksa kadınların cemaatle namaz kılmalarında da herhangi bir engel yoktur. Nitekim Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı da fetvayı buna göre vermiştir.

e. Cuma Namazında Cemaat Sayısı Hakkında: İmam Ebû Hanîfe'ye göre cuma namazı imamdan başka en az üç kişi ile kılınabilir. İmâmeyn ise imamdan başka iki kişi daha olursa kâfi gelir demişlerdir. Doğrusu şudur ki cuma kelimesinin lügatte toplantı anlamına geldiğini ve cuma namazında imamdan başka iki kişi daha olunca toplantının hâsıl olacağını söyleyen yalnızca İmam Ebû Yusuf'tur. Cuma namazında ise, imamdan başka iki kişi daha olunca toplantı hâsıl olur demişlerdir.⁵¹

İmam Şafîî ve Ahmet b. Hanbel (r.a) kırk kişiden aşağı bir sayı ile cuma namazı kılınmaz demişlerdir. İmam Taberî (r.a) imamdan başka bir kişinin olmasını yeterli görmüştür.⁵² Malikîler ise imamdan başka on iki erkek olmasını şart koşmuşlardır.⁵³ İhtilaf "cemi" kelimesinin en az kaç kişiye tekabül ettiği ile ilgili farklı görüşlerden kaynaklanmaktadır.

Ümmü Abdillah ed-Devsî (r.a)'den nakledilen bir rivayette cumanın her köy halkına farz olduğu, imam dışında üç kişinin Cuma için yeterli olduğu söylenmiştir.⁵⁴ Dârekutnî bu hadisin metrûk olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Ebû Musa el-Eş'arî(r.a)'den gelen rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.s)'in iki kişiden yukarısının cemaat olduğunu söylediği rivayet edilmiştir.⁵⁶ Bu hadisi İbn Mâce, Hakim, Beyhâki, Dârekutnî, Âkîlî nakletmiştir.⁵⁷ Zeylât bu hadislerin zayıf olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere bu konu hakkında birden çok rivayet olduğu gibi mezhep âlimleri de farklı görüşler beyan etmişlerdir. Ayrıca söz konusu rivayetlerde birbiriyle çelişik ifadeler bulunmaktadır. Hadislerin sıhhati konusunda da şüpheler vardır ve bu nedenle kesin bir hükümde bulunmak mümkün gözükmemektedir. Arapçadaki cem'in en az kaç kişiye tekabül ettiğinden yola çıkılacak olursa İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayandır. Çünkü imamın cemaatle birlikte sayılması gerekir çünkü netice itibariyle imam-da cemaatin yapmış olduğu ibadetten farklı bir ibadet yapmamaktadır.

f. Nafile Namaz Hakkında: Kişi nafileyeye ayakta başladıktan sonra, bir zorunluluk duymadan oturursa İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu, istihsânen caizdir. İmâmeyn'e göre ise caiz değildir. Kıyas da bunu gerektirir. Zira bir kimse herhangi bir namaza ayakta başlarsa o namazı ayakta kılmayı adanmış gibi olur. Ayakta kılınması adanan bir namaz ise, oturarak kılınmaz. Zira şu var ki; kişi, bir namazı ayakta kılmayı adayarak kendisine vacip kıldığı için onu oturarak kılması caiz değildir.

⁴⁷ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.71.

⁴⁸ el-Cezîrî, a.g.e., C.1, s.428.

⁴⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, Erkam Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2014, s.335.

⁵⁰ H.Döndüren, a.g.e., 355' den naklen, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*, Ankara 2002.

⁵¹ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.99.

⁵² İbn Rüşd, a.g.e., C.1, s.322.

⁵³ el-Cezîrî, a.g.e., C.1, s.387.

⁵⁴ ez-Zeylâtî, a.g.e., s.124.

⁵⁵ ez-Zeylâtî, a.g.e., s.124.

⁵⁶ ez-Zeylâtî, a.g.e., s.124.

⁵⁷ ez-Zeylâtî, a.g.e., s.124.

⁵⁸ ez-Zeylâtî, a.g.e., s.124.

Ulemadan bazıları, eğer kişi bir namazı adarken onu ayakta kılacağını söylemezse oturarak kılabilir demiştir. Çünkü ayakta başlanan namazın kalan kısmına henüz ayakta başlamadığı gibi; ayakta kılınan kısmını da eğer kişi isteseydi oturarak kılabilirdi. İmam Ebû Hanîfe aradaki bu farkı göz önünde bulundurduğu için kıyas yapmamıştır.⁵⁹

Bu hükümlerden hareketle İmam Ebû Hanîfe (r.a)'ye göre kişi, nafile namaza ayakta başladığında herhangi bir engel oluşmadığı takdirde de oturması halinde namazı geçerlidir. İmâmeyn'e göre ise geçerli değildir. Çünkü kişi adamaya niyet etmeksizin başlamakla adanmış gibi kabul edilir. O ikisine göre, kişi namaz öncesinde namaza ayakta mı oturarak mı kılacağına niyet etmektedir. Dolayısıyla ayakta kılmayı tercih ettiyse adanmış kabul edilir. Ebû Hanîfe (r.a) ise böyle düşünmez. İmam-ı Âzam'ın görüşü kolaylık prensibine, İmâmeyn'ininki ise takva ve ihtiyata uygun olanıdır.

g. Namazda Kıraat Hakkında: Namaz içinde Kur'an'ı yüzünden okumak İmam Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozar. Çünkü Kur'an'ı yüzünden okuyan kişi onu taşımak, açıp içine bakmak ve yapraklarını çevirmek gibi birçok hareket yapmak zorunda olduğu gibi ayrıca başkasından ders okur gibi olur. Buna göre namazda Kur'an'ı yüzünden okumanın caiz olmayışının iki nedeni var: Biri okuyanın birçok hareket yapmak zorunda kalması, diğeri başkasından ders alır gibi olmasıdır. Birincisine göre eğer kişi Kur'an'ı eline almazsa, caizdir. İkincisine göre eline alsa da almasa da caiz değildir. İmâmeyn ise, namazda Kur'an'ı yüzünden okumanın sakıncası yoktur demişlerdir. Zira Kur'an okumak nasıl bir ibadet ise ona bakmak da ayrı bir ibadettir. Ancak Yahudi ve Hristiyanların âdeti olduğu için mekrûhtur. Namazda olan bir kimsenin kitap, yazı ve benzeri şeyleri mütalaa etmesi sahih olan rivayete göre ittifakla namazı fesada götürmez. Fakat bir kimse ben falanca kitabı okumayacağım diye yemin edip o kitabı mütalaa ederse yeminini bozmuş olur. Zira her hangi bir şeyi okumaktan gaye, o şeyin muhtevasını öğrenmektir ki bu, mütalaa ile de olur. Namaz çok sayıda vücut hareketleriyle (amel-i kesir) bozulur. Mütâlâa da ise, zihin faaliyetinden başka herhangi bir vücut hareketi yoktur.⁶⁰

İmam Ebû Hanîfe (r.a) namaz içinde Kur'an'ı yüzünden okumayı namazı bozan bir davranış olarak görmüştür. İmâmeyn "Namazı bozmaz ama mekrûhtur." demişlerdir. İmam Şafî (r.a) ise namazı bozmadığına hükmetmiştir. Delil olarak Hz. Zekvan (r.a)'ın Ramazan ayında Hz. Âişe (r.anha)'ye teravih namazı kıldırırken Kur'an'ı yüzünden okuduğuna dair rivayeti kullanmıştır.⁶¹ Sonuç itibarıyla görülmektedir ki İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayandır. Hz. Âişe (r.anha)'ın uygulaması da bu görüşü desteklemekte ve örnek teşkil etmektedir.

h. Kurban Bayramı Günlerinde Getirilmesi Gereken Tekbirler Hakkında: Kurban bayramı günlerinde getirilen tekbirlerle ilgili olarak İmam Ebû Hanîfe, arefe günü sabah namazından bayramın birinci günü ikindiye kadarki sekiz farz namazın ardından; İmâmeyn ise arefe günü sabah namazından başlayıp bayramın dördüncü günü ikindiye kadarki yirmi üç vakit farz namazın ardından getirilir demiştir.⁶² İmam Ebû Hanîfe (r.a) delil olarak Abdullah b. Mesud'dan nakledilen "Kurban kesme günü ikinci namazına kadar tekbiire devam edilir, ikinci namazından ardından da tekbir getirilir ve sonra artık tekbir getirilmez."⁶³ rivayetini esas almıştır. İmâmeyn ise Hz. Ali (r.a)'den nakledilen "Teşrik günlerinin son günü ikinci namazına kadar tekbiire devam edilir. Aynı gün ikinci namazında da tekbir getirilir. Sonra tekbir kesilir."⁶⁴ rivayetini ve ayrıca "Sayılı günlerde Allah'ı zikredin."⁶⁵ ayetini delil olarak göstermişlerdir. Ayete dayanarak sayılı günler kurban bayramı günleridir demişlerdir.⁶⁶ İmam Zeylâî teşrik tekbiiriyle

⁵⁹ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.84.

⁶⁰ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.76.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, Mustafa Cevat Akşit (ed.), Gümüşev Yayınları, İstanbul, 2008, C.5, s.358.

⁶² Merğînânî, a.g.e., C.1, s.104.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, C. 2, s.67.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C. 2, s. 67.

⁶⁵ Bakara, 2/203.

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C. 2, s. 67.

ilgili hiçbir sahih hadisın bulunmadığını söylemiştir.⁶⁷ Fetva ise İmâmeyn'in görüşüne göre verilmiştir.⁶⁸

1. Oruçla İlgili Hem Kaza Hem Kefareti Gerektiren Şeyler Hakkında: İmam Ebû Hanîfe'ye göre tedavi amacıyla kişinin kafasında veya karın boşluğundaki derin bir yaraya ilaç konulması orucu bozan bir durumdur.⁶⁹ İmâmeyn orucun bozulması için orucu bozan şeyin insanda yaratılıştan bedene ulaşan bir kanaldan vücuda ulaşmasını esas almıştır.⁷⁰ Buna göre iğne yaptırmak orucu bozmayan durumlar arasındadır.⁷¹ İmâmeyn'e göre oruç, "normal bir yoldan, ağız veya burun gibi bir uzuvdan içeriye bir şey götürmemek suretiyle tutulur."⁷² İmam Ebû Hanîfe (r.a) ise orucu bozan şeyin vücuda ulaşan şey olduğunu söylemiş ve bu nedenle ulaşma yolunu dikkate almamıştır.⁷³ Görüldüğü üzere İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayandır. Nitekim Ezher Üniversitesi de 1948 yılında bu yönde fetva vermiştir.⁷⁴

i. Zekâtın Verileceği Kimseler Hakkında: "Kişi zekâtını anne ve babası ile çocuk ve torunlarına veremez. Çünkü anne ve babalarla çocuklar arasında menfaatler müşterektir. Aynı sebebe binaen kişi zekâtını karısına da veremez. İmam Ebû Hanîfe'ye göre aynı sebebe binaen kadın-da kocasına zekâtını veremez. İmâmeyn ise "Sana -hem sadaka verdiğin hem de akrabalık hakkını gözettiğin için - iki ecir vardır." hadisine dayanarak kadının, zekâtını kocasına verebileceğine kail olmuşlardır. Peygamber Efendimiz (s.a.s) bu hadisi "Ben kocama sadaka verebilir miyim?" diye soran Abdullah İbn-i Mesud'un hanımına cevap olarak buyurmuştur."⁷⁵

İbn Mesud'un hanımı Zeynep'in Hz. Peygamber (s.a.s)'e gelip "Ey Allah'ın Resulü, sen bizlerinde sadaka vermemizi emrettin, ben de takılarımı vermek istedim. İbn Mesud ise bana 'Senin sadakana ben ve çocuklarım daha muhtacı.' dedi." diye halini arz etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) "Kocan doğru söylemiş, onlar senin sadakana herkesten daha layıktır" buyurmuştur.⁷⁶ İmam Ebû Hanîfe (r.a) burada bahsedilen sadakanın tatavvu (nafile) olan sadaka⁷⁷ olduğunu düşünmektedir.

Hanbelîler kadının kocasına zekât veremeyeceğini söylemişlerdir. Sebep olarak da nafaka yoluyla zekâtın kadına geri gelmesini öne sürmüşlerdir.⁷⁸ Şafî ve Malikîler ise kadının yoksul olan kocasına zekâtını verebileceğine hükmetmişler⁷⁹, delil olarak İmâmeyn'in öne sürdüğü Abdullah İbn Mes'ud (r.a)'un karısı Zeynep (r.anha)'in sadakasını kocasına vermesi olayını göstermişlerdir.

Burada İmam Ebû Hanîfe (r.a)'nin kocaya zekât vermenin doğru olmadığını düşünmesinin sebebi İmâmeyn'in öne sürdüğü delilin sadece sadakayı kapsadığını düşünmüş olmasıdır. İmâmeyn ise bunu genellemiş ve zekât da verebilir demiştir. Nitekim Şeyhülislâm Ali Efendi de bu yönde fetva vermiştir.⁸⁰

j. Fitrenin Ortak Verilmesi Hakkında: "İki kişi arasında müşterek bulunan kölenin fitresi ikisine de vacip değildir." İmam Ebû Hanîfe'ye göre iki kişi arasında müşterek bulunan köleler birden fazla da olsalar hüküm böyledir. Çünkü bu durumda da kölelerin her biri, ikisi arasında

⁶⁷ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylaî, *Nasbû'r-Raye*, (Çev. Şükrü Aslan), Antolia Yayınları, İstanbul, 2013, s.129.

⁶⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2014, s.207.

⁶⁹ Merğînânî, a.g.e., C.1, s.151.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, a.g.e., s.102.

⁷¹ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.112.

⁷² H.Döndüren, a.g.e., s.552.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, a.g.e., s.102.

⁷⁴ H.Karaman, a.g.e., s.112.

⁷⁵ Merğînânî, a.g.e., C. 1, s.137.

⁷⁶-Zeylaî, a.g.e., s. 153.

⁷⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, M.Beşir Eryarsoy (Çev.), Kitâbi Yayın Evi, İstanbul 2009, C.3, s.297.

⁷⁸ H.Döndüren, a.g.e., s.654.

⁷⁹ H.Döndüren, a.g.e., s.654.

⁸⁰ H. Necati Demirtaş, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2014, C.1, s.27.

müşterek olduğu için ortaklardan her biri, onun üzerinde başlı başına velayet hakkına sahip değildir. İmâmeyn ise "Köleler birden fazla olduğu için her bir ortağa başlı başına bir tane düşer. Bunun için her birine birinin fitresi vacip olur demişlerdir."⁸¹ Cumhur ulema da "Kişinin kölesi için fitre vermesi gerekir." görüşünü benimsemiştir.⁸² Delil olarak da İbn Ömer (r.a)'den rivayet edilen "Resûlullah (s.a.s) küçük-büyük, hür-köle, geçimini sağladığınız kimseler için fitre sadakası vermemizi bize emretmiştir" hadisini göstermişlerdir.⁸³ Görülmektedir ki İmâmeyn ile cumhur ulema köleye fitir sadakası gerektiği görüşündedir. İmâmeyn iki kişi arasında birden fazla müşterek köle varsa her bir ortağa bir köle düştüğünü, bu nedenle müşterek olan kölelerin-de fitir sadakasının verilmesi gerektiğine kanaat getirmiştir. Cumhur da kişinin eli altındaki köle için fitir sadakasının gerekli olduğunu söylemiştir. Görülen o ki İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayan bulunmuştur.

k. İhramsız Olarak Mîkâta Geçme Hakkında: İmam Ebû Hanîfe'ye göre eğer Kûfeli olan bir kimse Benî Amir hurmalıklarına vardıktan sonra umre ihramına girer fakat tekrar Zat-ü İrk'a dönüp oradan telbiyeye başlarsa ondan kurbanın vücûbu sakıt olur. Eğer Zat-ü İrk'a döner fakat Mekke'ye girip umre tavafını yapınca kadar telbiye etmezse kurban kesmesi gerekir. İmâmeyn ise "Telbiye etsin etmesin Zat-ü İrk'a dönmesi ile ondan kurbanın vücûbu sakıt olur. Çünkü ihramsız olarak mîkâta geçtiği için gün batmadan Arafat'tan ayrılıp da gün battıktan sonra tekrar Arafat'a dönen kimse gibi ihramsız olarak mîkâtı geçme suçu kendisinden sakıt olmaz demişlerdir."⁸⁴ İmam Malik (r.a) mîkât'ı ihramsız geçen kimse için "Bu kişi tekrar geri dönse bile kendisine kurban lazım gelir." demiştir. İmam Şafî (r.a) ise "Eğer geri dönerse ona bir şey lazım gelmez demiştir."⁸⁵ Görüldüğü üzere İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayandır. Çünkü bu kişi belirlenen vakit içerisindeyken yapması gereken bir uygulamayı yerine getirmiştir. Bu nedenle de bu kişiden cezanın sakıt olması gerekmektedir.

2. Nikâh İle İlgili İhtilaflar

a. Mehir Hakkında: İmam Ebû Hanîfe, kadının mehr-i mislinden daha az bir mehir karşılığında birisiyle evlendiğinde velinin nikâhı fes etme hakkının olduğunu söylemiştir. İmâmeyn ise velinin böyle bir hakkının olmadığını söylemiştir.⁸⁶ Sebep olarak da mehrin kadını ilgilendiren bir durum olduğunu, kadının evlendikten sonra mehri kocasına bağışlayabildiği gibi evlenmeden de bu hakkının bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁷ Diğer mezhep âlimleri de İmâmeyn gibi düşünerek herhangi bir sebep olmadan velinin boşama hakkının olmadığını savunmuşlardır.⁸⁸

Erkek ile kadının ikisi de öldüğü takdirde eğer erkek ona bir mehir biçmiş ise, kadının varisleri biçilen mehri erkeğin varislerinden alabilirler. Eğer biçilmemiş ise İmam Ebû Hanîfe'ye göre kadının varislerine bir şey yoktur. İmâmeyn ise kadının varislerine her iki surette de mehir düşer demiştir. Yani birinci surette onlara biçilen mehir, ikinci surette mehr-i misil düşer. Zira biçilen mehir nasıl erkeğin boynuna geçen ve ölümüyle kesinleşen bir borç ise, mehr-i misil de onun boynuna geçmiş bir borç olup erkek ile kadından birisi öldüğü zaman nasıl sakıt olmuyorsa, ikisinin ölmesi halinde de sâkit olmaz. İmam Ebû Hanîfe "İkisinin ölmesi, yaşlarında olan herhangi bir kimsenin sağ kaldığını gösterir. Bu durumda, hâkim mehr-i misli kimin mehriyle takdir edecektir" demiştir.⁸⁹

⁸¹ Merğînânî, *a.g.e.*, C. 1, s.140.

⁸² Vehbe Zuhaylî, *Zekât, İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1992, C.3, s.400.

⁸³ V.Zuhaylî, *a.g.s.*, C.3, s.400.

⁸⁴ Merğînânî, *a.g.e.*, C. 1, s.210.

⁸⁵ İbn Rüş, *a.g.e.*, C. 2, s.135.

⁸⁶ Merğînânî, *a.g.e.*, C.2, s.236.

⁸⁷ Merğînânî, *a.g.e.*, C.1, s.236.

⁸⁸ V.Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 10, s.170-171.

⁸⁹ Merğînânî, *a.g.e.*, C. 2, s.246.

Şafîlere göre mehir kararlaştırılmadan eşlerden biri veya her ikisi ölürse mehr-i mislin vaciptir⁹⁰. Sebep ise ölümün, mehrin zimmetle sabit olmasında cinsel ilişki gibi olduğu görüşünde olmalarıdır. Hanbelîlere göre ise sahih olan nikâhta ilişkiden önce ve sahih olan halvetten önce mehir belirlenmişse, eşlerden birinin ölümü halinde mehrin tamamı kadının hakkıdır.⁹¹

İmam Ebû Hanîfe (r.a)'ye göre eşlerin ölümü durumunda kadının varisleri mehrinde hak sahibidir fakat bir mehir belirlenmemişse o zaman bir hak iddia edemezler. İmâmeyn ise bir miktar belirlenmemişse bile mehr-i misil gereklidir demişlerdir. Diğer mezhep imamlarının görüşlerine baktığımızda onlar-da taraflardan birinin ölümü halinde mehr-i misli gerekli görmüştür. İmam Ebû Hanîfe (r.a) ise mehri misli belirleyebilmenin mümkün olmadığı kanaatindedir. Mezheplere göre farklılık arz etse bile mehr-i mislin şartları belirlidir. O nedenle İmâmeyn'in görüşü kabule daha layıktır.

b. Evlenme Engelleri ve Süt Hısımlığı Hakkında: Emzirmeden dolayı evliliğin haram olması için çocuğun emzirilme çağında emmiş olması gerekir. Emzirme çağı İmam Ebû Hanîfe'ye göre otuz aydır. İmâmeyn'e göre ise iki yıldır. İmâmeyn'in delili "*Çocuğun, anne karnında taşınması ve süttten kesilmesi otuz ay sürer*"⁹² ayet-i kerimesidir. Zira çocuğun, annesi karnında kalış süresinin en azı altı ay olduğuna göre süttten kesilmesi için iki yıl süre söz konusudur. Ayrıca Peygamberimiz (s.a.s) "*İki yıldan sonra emzirme yoktur*"⁹³ buyurmuştur. İmam Ebû Hanîfe'nin delili yine bu ayettir. Zira Cenâb-ı Hak bu ayette çocuğun, annesi karnında kalması ile süttten kesilmesi için otuz ay süre bırakmıştır.⁹⁴

İmam Ebû Hanîfe çocuğun süttten kesilmesinin otuz ay olduğunu söylemiştir. İmâmeyn ise süreyi iki yıl olarak kabul etmiştir. "*Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır*"⁹⁵ buyrulmaktadır. Burada İmâmeyn otuz ayın altı ayını çocuğun anne karnında geçen süre olarak düşünmüş, bu nedenle emzirme dönemini iki yıl olarak belirlemiştir. Ayrıca Allah (c.c) "*-Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için- anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler.*"⁹⁶ buyurmaktadır.

İmam Matûrîdî emzirme için iki yılın şart olmadığını, bu sürenin daha az veya daha fazla olabileceğini söylemiştir.⁹⁷ Buna delil olarak da hesaplama kamerî takvime göre yapılırsa sürenin iki yıldan az, güneş sistemi esas alınarak (miladi) yapılırsa iki yıldan fazla olduğunu, bu nedenle iki yılın alternatifli olduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla "İsteyen iki yıl isteyen iki yıldan daha az emzirebilir." demiştir. Haramlık doğuran emiş süresi hakkında ise Hanefî âlimlerinin görüşlerinin hepsinin içtihada dayalı olduğunu, "*Çocuğun anne rahminde taşınması ile süttten kesilmesi otuz ay sürer*"⁹⁸ ayetinden hareketle artırma ve eksiltmenin olabileceğini ifade etmiştir.⁹⁹ İmam Malik ise haram kılan emme süresini iki yıl olarak almıştır.¹⁰⁰ Şafî ve Hanbelîler de İmâmeyn'in görüşünü esas almışlardır.¹⁰¹ Netice itibariyle görülmektedir ki diğer mezhep âlimleri İmâmeyn'in görüşünü desteklemektedir. Bu nedenle İmâmeyn'in görüşü kabule daha şayandır.

c. Boşanmanın Deyimleri Hakkında: "İmam Ebû Hanîfe'ye göre, kişinin, karısına "Sen birden ikiye kadar" yahut "bir ile iki arasında boşsun" dediği zaman bir talak, "Sen birden üçe kadar yahut bir ile üç arasında benden boşsun" dediği zaman da iki talak vaki olur. İmâmeyn ise birinci surette iki, ikinci surette üç talak vaki olur demişlerdir. İmâmeyn öfr-i lisana bakarak bu

⁹⁰ V.Zuhaylî, a.g.e., C.9, s.217.

⁹¹ V.Zuhaylî, a.g.e., C.10, s.214-219.

⁹² Kur'an-ı Kerim, Ahkaf Suresi, 46/15.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Nikâh* 21.

⁹⁴ Merğînânî, a.g.e., C. 2, s.257.

⁹⁵ Kur'an-ı Kerim, Ahkaf Suresi, 46/15.

⁹⁶ Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi, 2/233.

⁹⁷ Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2015, C.2, s.102.

⁹⁸ Kur'an-ı Kerim, Ahkaf Suresi, 46/15.

⁹⁹ Mâtûrîdî, a.g.e., C.2, s.106-107.

¹⁰⁰ İmam Mâlik, a.g.e., C.3, s.153.

¹⁰¹ V.Zuhaylî, a.g.e., C.10, s.39.

görüşlerini istihsan etmişlerdir. Zira örf-i lisanîde birisi “malım sana bir dirhemden yüz dirheme kadar helaldir” dediği zaman bundan “malımdan sana yüz dirhem helaldir” anlamını kast etmiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin ise dayanağı şudur: “Bir kimse yaşı altmış ile yetmiş arasındadır dediği zaman yaşı altmıştan çok yetmişten azdır demektir.”¹⁰² İmam Şafî (r.a) “Gerek boşanma gerek talak sayısında niyete bakılır” demiştir. İmam Malik (r.a) ise “Eğer kadınla gerdeğe girilmişse üç talaka hamledilir. Kendisiyle gerdeğe girilmemişse o zaman niyete bakılır” kanaatindedir.¹⁰³

İmâmeyn burada lisan-ı örfe göre hareket etmiştir. İmam Ebû Hanîfe (r.a) ise kişinin sözünün neye delalet ettiğine bakmıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü daha kabule şayan görülmektedir. Çünkü İmâmeyn'in öne sürdüğü delilde de kişi “Malım sana bir dirhemden yüz dirheme kadar helaldir” dediğinde yüz dirhemden hepsi kastedilmemiştir. Kişinin en fazla alabileceği doksan dokuz dirhemdir.

d. Nafaka Yükümlülüğü Hakkında: “Eğer kaybolan erkek çocuğun bir malı bulunursa hâkim o maldan ana babasına nafaka biçer. Babanın da kendi nafakası için oğlunun malını satması caizdir. Bu, İmam Ebû Hanîfe tarafından yapılan bir istihсандır. Ancak ona göre, baba, oğlunun taşınmaz bir malını satarsa bu câiz değildir. İmâmeyn ise, babanın, oğlunun taşınır malını da satmasını câiz görmemişlerdir. Kıyas da bunu gerektirir. Zirâ çocuk ergenlik çağına varınca babanın velayeti altından çıkmış olur. Nitekim ergenlik çağında olan çocuk hazırken, babasının onun malını satmaması da bunun içindir. Anne de bu konuda baba gibidir.

İmam Ebû Hanîfe “Baba, kaybolan çocuğun malını koruma yetkisine sahiptir. Nitekim aynı yetkiye kayyum da sahip olduğuna göre babanın daha şefkatli olduğu için sahip olması evleviyetle lazım gelir. Taşınılan malın satışı da malı koruma babındandır. Fakat taşınılmaz mal kendiliğinden korunduğu için öyle değildir. Babadan başka diğer akrabalar baba gibi değildir. Çünkü diğer akrabalar, ne çocuk küçükken çocuğun malından tasarruf yetkisine ve ne de büyüdükten sonra onun malını koruma yetkisine sahip değildir. Babanın satışı caiz olunca da satıştan elde ettiği paradan kendi nafakasını alabilir. Ayrıca baba, çocuğu üzerindeki velayeti tam olduğu için, çocuğu küçükken onun hem taşınılır hem taşınılmaz mallarını satabilir” demiştir.¹⁰⁴

İmam Ebû Hanîfe (r.a) “Kaybolan çocuğun taşınır malını babası satabilir” demiştir. “Çünkü baba çocuğuna karşı şefkatlidir ve onun malını korumak için böyle bir tasarrufa sahiptir”. Bu nedenle istihsan ederek¹⁰⁵ bu hakkı babaya vermiştir. “Taşınmaz malda ise babanın tasarruf hakkı yoktur. Çünkü taşınmaz malın korumaya ihtiyacı yoktur” hükmüne varmıştır.¹⁰⁶ İmâmeyn'in kanaatine göre ise her iki durumda da babanın böyle bir tasarruf hakkı yoktur. Çünkü çocuk ergenlik çağına gelince babanın himayesinden çıkmış olur. Onlar “Malı üzerinde tasarruf hakkı çocuğa aittir” demişlerdir.

Bu hususta İmam Ebû Hanîfe (r.a)'nin görüşü kabule daha şayandır. Çünkü çocuk ergenlik çağına geldiğinde hala kayıpsa onun malı üzerinde tasarruf sahibi olması bir şey ifade etmez. Baba ise çocuğuna olan şefkatinden dolayı onun malının telef olmasını veya malının değerinin düşmesini istemez. Bu nedenle babanın çocuğunun malı üzerinde tasarruf hakkının olması çocuğun iyiliği içindir.

SONUÇ

Bilindiği üzere İslam Hukuku Allah'ın insanları dünyada salaha ahrette felaha ulaştıracak hükümleri içeren kurallar bütünüdür. Hz. Peygamber (s.a.s) hayatı boyunca bu hükümleri insanlara açıklamıştır. Onun vefatından sonra Müslümanlar karşılaştıkları sorunlara Kur'an'dan ve Sünnetten çözümler aramışlar, bu ikisinde de çözümü bulamadıklarında Kur'an ve Sünnetin özüne ters düşmemek kaydıyla içtihat yapmışlardır. Mezhep İmamaları yaşadıkları dönemde

¹⁰² Merğînânî, *a.g.e.*, c. 2, s.267.

¹⁰³ İbn Rüşş, *a.g.e.*, C. 2, s.461.

¹⁰⁴ Merğînânî, *a.g.e.*, c. 2, s.337.

¹⁰⁵ Serahsî, *a.g.e.*, C.5, s.361.

¹⁰⁶ Serahsî, *a.g.e.*, C.5, s.361.

dönemin getirmiş olduğu sorunlara çözümler üretmek için çaba sarf etmişler, yeni metotlar geliştirerek İslam Hukukunun durağan olmadığını ve her döneme hitap ettiğini kanıtlamışlardır.

Ebû Hanîfe ve İmâmeyn karşılaşmış oldukları sorunlara çözüm getirirken zaman zaman fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bunun sebebi sorunlara çözüm getirirken kabul ettikleri delilin birbirinden farklı olmasıdır. Örneğin İslam âlimleri sedd-i zerâi ilkesini esas alarak ihtiyar kadın hariç kadının belirli vakitlerdeki namazları cemaatle kılmak için evinden çıkmasını uygun görmemiştir. Burada kadına gelebilecek bir zararı önlemek için görüş belirtmişlerdir. Fakat zaman içerisinde bu tehlikenin ortadan kalkmasıyla kadının tüm namazları cemaatle kılabileceği yönünde görüş ortaya konulmuştur. Bir başka örnekte İmam Ebû Hanîfe (r.a) kurban bayramında teşrik tekbirlerinin Arefe günü sabah namazından başlayıp bayramın ilk günü ikindi namazında son bulacağını savunmuş, İmâmeyn ise Arefe günü sabah namazından başlayıp bayramın dördüncü günü ikindiye kadar devam edeceğini iddia etmiştir. Diğer mezhep âlimleri de teşrik tekbirlerinin başlama ve bitiş zamanları hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefi mezhebinde uygulanan görüş ise İmâmeyn'in görüşü olmuştur. Bu durum bize İmâmeyn'in görüşünün de zaman içerisinde müftâ-bih görüş olarak benimsendiğini göstermektedir.

Mezhep imamları katı bir tutum içerisinde bulunmayarak talebelerinin de görüşlerine değer vermişler, kendileriyle öğrencileri arasında bir konuda ayrılık yaşandığında "Yanınızda eser olarak ne var?" diye onların delillerinin ne olduğunu sormuşlardır. İmam Ebû Hanîfe (r.a) vücuda dışarıdan giren herhangi bir şeyin orucu bozacağını söylemiş, İmâmeyn ise vücuda girme şeklinin hangi yoldan olduğuna dikkat etmiştir. Mesela iğne yapmak Ebû Hanîfe (r.a)'ye göre orucu bozmakta, İmameyn'e göre ise tedavi amacıyla ve gıda takviyesi içermiyorsa oruca zarar vermemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının da fetvası bu yöndedir.

Bütün bu örneklerden görüldüğü üzere fetvalar zaman içerisinde ve duruma yaklaşım açısından farklılıklar arz etmektedir. Ayrıca farklı görüşlerin olması İslam Hukuku'nun karşılaştığı sorunlara birçok çözüm yolu bulabildiğini ve durağan olmadığını gösteren açık bir delildir.

KAYNAKÇA

- Akşit, Mustafa Cevat (Ed.). *Mebûsât*, İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Atar, Fahrettin. "*Nikâh*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Beşer, Faruk. *Fıkhi Meseleler*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Candan, Abdurrahman ve Aslan, Mehmet Selim (Ed.). *İslam İbadet Esasları*, İstanbul: Lisans Yayınları, 2018.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zunûn*, Çev. Rüştü Balcı, 2.baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016.
- Demircan, Adnan "*Câhiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikâh*", Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 49, Sayı: 3, Yıl: 2013.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali*, İstanbul: 2.baskı, Erkam Yayınları, 2014.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta'*, Çev. Ahmet M. Büyükçınar, Vecdi Akyüz, Ahmet Arpa, Durak Pasmaz, Abdullah Yücel, İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvud*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Bulûğu'l-Meram*, Çev. Betül Bozali, İstanbul: Karınca Ve Polen Yayınları, 2017.

El-Cezirî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *Kitâbü'l Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l Âsar*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Beka Yayınları, 2018.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Ez-Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî. *Nasbü'r Raye*, Çev. Şükrü Aslan, İstanbul: Antolia Yayınları, 2013.

Hökelekli, Hayati. *"İbadet"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

İbn Rüşd, Ebû'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Çev. Ahmed Meylani, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Kallek, Cengiz. *"Hidaye"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Karataş, Mehmet. *Muhtasarla Hidâye'nin Konu ve Metot Bakımından Mukayesesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Koca, Ferhat. *"İbadet"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Küçük, Abdurrahman. *"İbadet"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Yusuf Şevki Yavuz (Ed.), İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

Merğînânî, Burhanüddin Ebû'l Hasan Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye*, Beyrut: Daru'l-Erkam, 2006.

Merğînânî, Burhanüddin Ebû'l Hasan Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye*, Çev. Ahmed Meylâni, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim b. el-Haccac. *el-Câmi'us-Sahîh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Sinanoglu, Mustafa. *"İbadet"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *Sahîh-i Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefî Mezhebinde Mezhep içi Tercih ve Usûlü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, İstanbul: Risale Yayınları, 2018.

TARAMA SÖZLÜĞÜ'NDE GEÇEN ZAMAN ADLARI

Şeyma HASDEMİR*

ÖZ

Eylemlerin gerçekleşmesi için gerekli temel unsurlardan olan zaman kavramı cümle içerisinde fiil çekimi yoluyla ifade edilebilir. Fiil çekimi dışında zaman kavramını belirten sözcük ya da sözcük grupları da bulunmaktadır. Bu sözcük grupları tamlamalardan, ikilemelerden oluşabildiği gibi çeşitli kelime gruplarından da oluşabilmektedir.

Türkçe zaman adlandırmaları açısından incelendiğinde ortaya zengin bir kelime hazinesi çıkmaktadır. Göçebe bir toplum olarak bilinen Türklerin yaylak-bozlak arası geçişleri kolaylıkla sağlayabilmeleri, sosyal ve kültürel hayatlarını devam ettirebilmeleri, dinî ritüellerini gerçekleştirebilmeleri ve bunun gibi birçok sebep zaman adlandırmalarının oluşumunda etkili olmuştur.

Türkçede zamanla ilgili ilk adlandırmalar Orhun Yazıtlarında karşımıza çıkar. Yazıtlarda genel zaman kavramı için "öd" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Yine yazıtlarda gece (tün), gündüz (küntüz), yıl (yıl) gibi kavramları karşılayan zaman adlandırmaları da karşımıza çıkmaktadır. Zaman adlandırmalarında Türkçe kökenli sözcüklerin yanı sıra alıntı kelimeler yoluyla kurulmuş zaman adlandırmalarının sayısı da oldukça fazladır. Bunun en temel nedeni; sosyal, ekonomik ve kültürel etkenlerin dile yansımalarıdır.

Bu çalışmada XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde geçen zaman ilgili tüm kavramlar incelendi. Daha sonrasında elde edilen malzeme kendi içerisinde gruplandırılarak tasnif edildi. Tasnifin ilk bölümünde yapısal tasnife yer verildi. Elde edilen kavramlar yapısal olarak gruplara ayrılarak incelendi. Tasnifin ikinci bölümünde ise anlamsal tasnife yer verildi. Zaman kavramları çeşitli anlam içeren başlıklar altında anlamlarıyla verildi. Çalışmanın son bölümünde ise zarf olarak kullanılan zaman kavramları incelendi.

Anahtar Kelimeler: Tarama Sözlüğü, zaman kavramı, zaman adları.

TIME CONCEPT WHICH ARE REPRESENT IN SCANNING DICTIONARY

ABSTRACT

That actions can happen, the verbs must be conjugate in sentences with including the time concept as essential prerequisite. But there are also word groups which basically present the time concept. These word groups can be noun phrases, reduplications and other word groups.

If we research the the naming about time in the Turkish language, we can determine that there is a rich vocabulary. The Turkish society is known as nomads, which have also established and protect their socio-cultural living, their religious rituals and many other traditions, where the naming of time come to exist.

The naming of time is also seen on the orkhon-scripts. In general for the word "time", were the word "öd" used. In Addition, the scripts are shown us that for the word "night" is used "tün", for "morning" is supplied "küntüz" and for the meaning of "year" is used "yıl". Beside the naming of time with Turkish origin words, there are many other rewards which are created by taken another words. The basis of this reason is, there were other social, economic and cultural factors to influence the language.

This Studying involves the research in many books which are written from the 13 century turkish language and scanning dictionaries as referred about this concept . After that the collected informations were categorised and rated. At the beginning the words were rated by their structure. Secondly the words were rated by their meaning. At the last resort the time words which used as adverbs were investigated.

Keywords: Scanning Dictionary, time concept, time words.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı öğrencisi.

0.Giriş

Tarama sözlüğü XIII.-XIX. yıllar arasında Anadolu'da yazılmış olan 160 adet eserin taranmasıyla oluşan, Türkçe'nin söz varlığı açısından önem teşkil eden kaynaklardan biridir. Eserin tam adı; " XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü"dür. Bu çalışmada Tarama Sözlüğü taranarak XIII.-XIX. yıllar arasında Anadolu'da kullanılan zaman adlarıyla ilgili kavramlar belirlenmiş, çeşitli başlıklar halinde sınıflandırılmıştır. "XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü"nde yer alan ve zaman kavramıyla ilgili olan söz ve söz öbekleri yapısal ve anlamsal tasnife tabii tutularak incelenmiştir. Çeşitli görevlerle cümlede yer alan zaman adlandırmaları başlıklar halinde örneklerle verilmiş, çalışmanın sonuç bölümünde elde edilen sözcüklerle ilgili genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Zaman kavramı varoluştan bu yana insanlar için önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlar sosyal hayatları ve gündelik işlerinin devamı açısından hayatlarındaki belli süreçleri zaman adlandırmaları ile ifade etmişler ve bu sayede çeşitli adlandırmalar oluşmuştur. Örneğin; göçebe bir toplum olarak adlandırılan Türkler için zaman kavramı önemlidir. Yazın yaylak, kışın kışlak adı verilen bölgelere göç ediyor olmaları Türkleri belli zaman süreçlerini belirlemeye zorlamıştır (Durmuş 2004 : 1-13).

Göç dışında yine birçok sebep de zaman süreçlerini adlandırmada etkili olmuştur; On iki hayvanlı Türk takvimi bunun en güzel örneklerindedir. Ayların çeşitli hayvan adlarıyla simgelenmesinin sosyal-toplumsal açıdan kolaylık sağladığı düşünülebilir.

Zaman kavramı ile ilgili çeşitli kaynaklarda birçok tanım yer almaktadır. Büyük Türkçe Sözlük'te "Bir iş ya da oluşun, bir eylemin içinde geçmekte olduğu, geçtiği ya da geçeceği süre." şeklinde tanımlanmaktadır. Bozkurt zaman kavramını; "Zaman, belleğimizin yarattığı, başı ve sonu olmayan soyut bir süredir. Dilbilgisinde zaman, eylemin yapılmakta olduğunu, yapıldığını, yapılacağını bildiren soyut süre kavramıdır." (Bozkurt 1995: 62) şeklinde tanımlamaktadır. Demirgüneş ise zamanı; "Cümlede ifâde edilen zaman, fiil ve diğer zaman belirleyicilerle birlikte oluşturulan anlama göre incelenmelidir. Bir tümcedeki zamansa yerleşme zaman içinde bir durumda yer alır." şeklinde tanımlamaktadır (Demirgüneş 2008: 283). Üstünova konuyla ilgili; "Zaman, başı ve sonu olmayan bir akıştır. Bir işin, bir oluşun içinde bulunduğu soyut süredir. İnsanoğlu, zaman adını verdiği bu uçsuz bucaksız kavramı, birtakım gruplara ayırarak sınırlandırmaya çalışır. Çünkü söylediklerini olayın gerçekleşme ya da kendi konuşma anına göre bu zaman çizgisi üzerine yerleştirme zorunluluğu hisseder." (Üstünova 2005: 188) tanımını yapmaktadır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere zaman tam olarak anlaşılabilen ve yorumlanabilen bir terim değildir. Ancak insanoğlu sosyo-kültürel hayatını devam ettirebilmek, diğer insanlarla iletişim kurabilmek adına kullandığı günlük dilde zaman kavramına sıkça yer vermektedir. Dil içerisinde yer alan kelime hazinesi insanların kültürel ve sosyal ihtiyaçlarından doğmaktadır. Zaman kavramı ile ilgili terimlerin bireyin hem günlük yaşantısını idare edebilmeyi hem de sosyal hayatını yönlendirebilmeyi kolaylaştırabilen adına oluşturulduğu düşünülebilir.

Zaman kavramıyla ilgili ilk adlandırmalar Orhun Yazıtlarında görülmektedir. Yazıtlarda zaman, şimdi, önce, sonra, ilk, son, gündüz, gece, ay, kış ve yaz gibi zamanla ilgili kelimeler bulunmaktadır. (Durmuş, 2004 : 1-13).

Zaman kavramıyla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Reşit Rahmeti Arat'ın “Türklerde Tarih Zaptı”(Arat 1987: 156- 164) ve “Türklerde Zaman ve Vakit Tespiti” (Arat, 1987: 165-179) adlı makaleleri konuyla ilgili önemli makalelerdir. Özkan Öztekten'in “Türk Dilinde Güne Bağlı Zaman Sözlere” (Öztekten, 2003), İlhami Durmuş'un “Eski Türklerde Zaman ve Takvimler” isimli makalesi (Durmuş, 2004), Deniz Karadeniz'in Sergey Grigoryeviç Klyaştorny' den çevirmiş olduğu “Eski Türk Yazıtlarında Zaman ve Mekân Kavramı” (Klyaştorny, 2001), Ufuk Deniz Aşçı ve Mehmet Yastı'nın ortak çalışması olan “Derleme Sözlüğü'nde Kullanılan Gün Adları” (Aşçı –Yastı, 2008) ve Ceren Selvi'nin “Derleme Sözlüğünde Geçen Zaman Adları” (Selvi, 2015) konuyla ilgili yapılan önemli çalışmalardandır.

1.Yapılarına Göre Zaman Adlandırmaları

Tarama Sözlüğü'nde geçen ve zaman anlamı veren söz öbeklerinin; genellikle isim tamlaması, sıfat tamlaması ve ikileme yoluyla oluşturulmuş olduğu görülmektedir. Cümlede soru anlamı taşıyan söz ya da söz öbekleri de bu yapısal tasnif altında ele alındı. Zaman adlandırmalarının kuruluşunda bağlaçlardan ya da edat gruplarından yararlanıldığı belirlendi. Alt başlıklarda yer alan bu oluşum şekillerine dair örnekler şu şekildedir:

1.1. İsim Tamlaması Şeklindeki Zaman Adlandırmaları:

Tek bir ismin bir kavramı karşılamaya yetmediği durumlarda yan yana gelebilecek en az iki ismin oluşturduğu kuruluşa isim tamlaması adı verilir. En çok kullanılan isim tamlaması türleri belirtili isim tamlaması ve belirtisiz isim tamlamasıdır. İncelenen Tarama Sözlüğü'nde isim tamlaması şeklinde kurulmuş zaman adlandırmaları şu şekildedir:

- ayna günü* “Cuma günü” (TS 330).
- ayna ertesi* “Cumartesi” (TS 330).
- buğday günü* “Aşure günü” (TS 682).
- dün buçuğu* “Gece yarısı” (TS 1314).
- dün dulpu* “Geceleyin, gece vakti, bütün gece” (TS 1316).
- dün içi* “Gece ortası, gece vakti” (TS 1318)
- dün yarısı* “Gece yarısı” (TS 1314).
- düvün günü* “Gelin götürme günü” (TS 1362).
- erte ertesi* “Öbür gün” (TS 1517).
- irte irtesi* “Öbür gün” (TS 1517).
- gece içi* “Gece vakti” (TS 1612).
- gireği ertesi* “Pazartesi” (TS 1704).
- hacılar bayramı* “Kurban bayramı” (TS 1893).
- ha demi* “Felaket zamanı” (TS 1893).
- İsa doğdu gecesini* “Hz. İsa'nın doğduğu gece” (TS 2101).
- oğlan yaşı* “Çocukluk çağı” (TS 2932).
- orak vakti* “Hasat zamanı” (TS 3005).
- orta yay adı* “Temmuz” (TS 3017).
- oruç ayı* “Ramazan ayı” (TS 3018).
- oruç bayramı* “Ramazan bayramı” (TS 3018).

oruç geceleri “Ramazan geceleri” (TS 3018).

sağış günü “Mahşer günü, kıyamet günü, hesap verme günü” (TS 3238).

saya gecesi “İsevîlerin haçı suya attıkları gece” (TS 3348).

yıl artuğu “Bir yıldan çok zamanı ifade etmek için kullanılır” (TS 4575).

yilin ayı “Mart” (TS 4601).

Eserde elde edilen sözcüklerin belirtisiz isim tamlaması kuruluşunda olması dikkat çekicidir.

Bu yapıyla kurulan zaman adlandırmalarında alıntı sözcükler yoluyla oluşturulmuş zaman sözcükleri de görülmektedir. Farsçadan aldığımız *oruç* ve Türkçede yer alan *ay* sözcüklerinin birleşiminden oluşan *oruç ayı* tamlamasından yola çıkarak, dinî ve kültürel etkenlerin dile yansıdığı söylenebilir.

Derleme Sözlüğü'nde de bu kuruluşla yer alan zaman adlandırmaları bulunmaktadır. *bozkırağı* “koç katımı zamanı” , *bükrüm ayı* “ekim ayı” , *cılcıl ayı* “mayıs ayı” örnekleri Derleme Sözlüğü'nde isim tamlaması şeklinde kurulan adlandırmalardandır (Selvi, 2015). Aşçı ve Yastı'nın Derleme Sözlüğünde tespit ettiği gün adlarının kuruluşunda da belirtisiz isim tamlamalarının sıkça kullanıldığı görülmektedir. Eserde yer alan *gireğirtesi* “pazartesi” , *cuma akşamı* “perşembe” , *cuma biri* “cumartesi” belirtisiz isim tamlaması şeklinde kurulmuş zaman adlandırmalarına örnek olarak gösterilebilir (Aşçı- Yastı, 2008).

1.2.Sıfat Tamlaması Şeklindeki Zaman Adlandırmaları:

Bir sıfat ile bir ismin yan yana gelerek oluşturduğu tamlamalara sıfat tamlaması adı verilir. Tarama Sözlüğü'nde sıfat tamlaması şeklinde kurulmuş zaman adlandırmaları şu şekildedir :

adanmış vakit “Muayyen zaman” (TS 17).

birez gün “Birkaç gün” (TS 592).

biri gün “Bir gün” (TS 593).

birisi gün “Öbür gün” (TS 597).

birisi yıl “Ertesi sene, öbür yıl” (TS 598).

bitmiş gün “Son gün, vâde günü” (TS 622).

buğday gün “Ağustos” (TS 682).

bugünkü gün “Bugün, işte bugün” (TS 685).

çin sabah “Tan yerinin ağarmaya başladığı zaman” (TS 923).

çin seher “Tan yerinin ağarmaya başladığı zaman” (TS 923).

değme gez “Her zaman, her defa” (TS 1047).

düne gün “Dünkü gün” (TS 1317).

düni gün “Gece gündüz” (TS 1319).

erte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).

erte aşırı gün “Öbür gün” (TS 1516).

erte gün “Ertesi gün” (TS 1518).

gelesi yıl “Gelecek yıl, ertesi yıl” (TS 1626).

genç kuşluk “Kaba kuşluktan önceki zaman” (TS 1633).

gider vakit “Gidecek zaman” (TS 1701).

- gireği gün* “Pazar günü” (TS 1704).
güğe gündüz “Güpegündüz, gündüzleyin” (TS 1850).
gügem gündüz “Güpegündüz, gündüzleyin” (TS 1850).
günde gün “Günden güne” (TS 1866).
ilerü zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).
ilerüki zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).
irte aşuru gün “Öbür gün” (TS 1516).
irte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).
irte gün “Ertesi gün” (TS 1518).
kader vakit “Az bir zaman” (TS 2158).
kak soñra “En sonra” (TS 2178).
kiçi bayram “Kurban bayramı” (TS 2555).
küçük tevbe “Şaban ayı” (TS 2763).
nice bir “Ne vakte kadar, daha ne kadar?” (TS 2864).
olok dem “O anda, o vakit, ne zaman” (TS 2976).
olok sâat “O anda, o dakikada” (2977).
şolok dem “O vakit, o anda” (TS 3677).
şolok saat “O saatte, tam o anda” (TS 3678).
ulu bayram “Ramazan bayramı” (TS 3950).
üç günlücek “Üç gün olan sürece” (TS 4057).
yarı gece “Gece yarısı” (TS 4347).
yarın gün “Ertesi gün” (TS 4352).
yeñi bahar “İlkbahar” (TS 4531).
yeñi yaz “İlkbahar” (TS 4531).

Eserde genellikle niteleme sıfatlarının yer aldığı sıfat tamlamaları çoğunluktadır. Clauson'un etimolojik sözlüğünde “doğru, gerçek” olarak tanımladığı *çin* sözcüğünün *çin seher* ve *çin sabah* örneklerinde gerçek anlamından farklı olarak nitemele sıfatı şeklinde kullanılması dikkat çekmektedir (EDPT : 424). Derleme Sözlüğü'nde bu örnekle benzer yapıda kurulmuş *çin akşam* örneği tam akşam vaktini ifade etmek için kullanılan zaman adlandırmasıdır (Aydın, 2002: 146). Derleme Sözlüğü'nde yer alan *büyük ay* “ocak ayı”, *gaba guşluh* “sabahla öğle arası” örnekleri de sıfat tamlaması yapısında kurulmuş diğer zaman adlandırmalarındandır (Selvi, 2015).

olok dem “O anda, o vakit, o zaman” *olok sâat* “O anda, o dakikada”, *şolok dem* “O vakit, o anda”, *şolok saat* “O saatte, tam o anda” örneklerinde *ok* enklitiğiyle yapılan pekiştirmeler dikkat çekmektedir. *şolok dem* < *şol* + *ok* + *dem* şeklinde tahlil edilen sözcüğün içerisinde yer alan *ok* eki sözcüğü pekiştirme görevinde kullanılmış bir enklitiktir. *şolok dem* örneğini Derleme Sözlüğü'nde *şulikdem* biçimiyle bulmak mümkündür.

1.3. İkileme Şeklinde Olan Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde zıt anlamlı kelimelerin tekrarı ve aynı kelimenin tekrarıyla oluşturulmuş ikilemelerle anlam pekiştirilmiştir:

dün gün "Gece gündüz" (TS 1319).

ertelü gecelü "Sabah akşam" (TS 1518).

gün gün "Günde gün" (TS 1871)

irtelü geceli "Sabah akşam" (TS 1518).

Derleme Sözlüğü'nde de Tarama Sözlüğü'nde olduğu gibi ikileme şeklinde kurulmuş zaman adları bulunmaktadır. Buna *aram aram* "zaman zaman" , *yarın birgün* "yakında" adlandırmaları örnek verilebilir (Selvi, 2015).

1.4. Bağlaçlarla Kurulan Zaman Adlandırmaları:

Zaman adlandırmalarında *ü* ile *ve* bağlaçlarının kullanıldığı görülmektedir:

dün ü gün "Gece gündüz" (TS 1321).

dün ü gündüz "Gece gündüz" (TS 1323).

erde ve geçte "Er veya geç" (TS 1490).

1.5. Edat Grubu Yapısıyla Kurulan Zaman Adlandırmaları:

Edat grubu yapısıyla oluşturulan zaman adlandırmalarında *gerü*, *girü* ve *berü* edatlarının kullanıldığı görülmektedir.

andan gerü "Ondan sonra" (TS 143).

andan girü "Ondan sonra" (TS 143).

buncadan berü "Şu zamandan beri" (TS 697).

2. Anlamına Göre Zaman Adlandırmaları

Zaman adlandırmalarının cümlede kullanıldığında içerdiği anlam ayrı bir önem teşkil etmektedir. Tarama Sözlüğü'nde tespit edilen zaman terimlerinin yılın bölümlerine, gün içerisindeki zaman dilimlerine, kültürel ve sosyal hayatı daha rahat yönlendirebilmek ve yaşamı daha kolay hale getirmek adına kullandıkları söylenebilir. Zaman adlarının içerdiği anlamlar ve verilen örnekler şu şekildedir:

2.1. Ay İsimleri:

Tarama Sözlüğü'nde yer alan ay isimleri şu şekildedir:

abrıl "Nisan" (TS 2).

buğday gün "Ağustos" (TS 682).

dokuza "Birinci kânun ayı, Aralık" (TS 1200).

gücük "Şubat" (TS 1841).

küçük tevbe "Şaban ayı" (TS 2763).

orta yay adı "Temmuz" (TS 3017).

oruç ayı "Ramazan ayı" (TS 3018).

yilin ayı "Mart" (TS 4601).

Tarama Sözlüğü ay isimleri açısından incelendiğinde yılın her ayı için yapılmış adlandırmaların bulunmadığı görülmektedir. Sözlükte yalnızca şubat, mart, nisan, temmuz, ağustos ve aralık aylarıyla ilgili adlandırmalar yer almaktadır. Bu adlandırmaların dışında dinî açıdan önemli zaman dilimlerini ifade eden *küçük tevbe* "Şaban ayı" ve *oruç ay* "Ramazan ayı" sözlükte yer alan diğer ay adlarıdır.

Tarama Sözlüğü'nde yer alan bazı ay isimlerinin tarihi Türk dili ve çağdaş Türk dili alanında da kullanıldığı görülmektedir. Şubat ayını karşılamak amacıyla kullanılan *gücük* “Şubat” örneği bu kullanımlardan biridir. Sözcük Kâmus-ı Türki'de *gücük ay* şeklinde bir tamlama halinde, Lehçe-i Osmanî'de ise *gücü* şeklinde küçük ses değişmesine uğrayarak kullanılmıştır (Aydın, 2002: 40). Derleme Sözlüğü'nde de aynı şekilde yer alan bu örneğin küçük ses değişimlerine uğrayarak aynı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Derleme Sözlüğü'nde *gücük*, *gucuk*, *gücük*, *güdükay*, *güjüh*, *kücük*, *kücü*, *kücük ay* şeklinde çeşitli ses değişimlerine uğramış kelimelerle şubat ayına ait birçok adlandırma yer almıştır (DS 2209, 3024). Çağdaş Türk lehçelerinden olan Gagauz Türkçesi'nde de *güyük* şeklinde yer alan bu adlandırma şubat anlamında olsa da nadiren ocak anlamında da kullanılmaktadır (Aydın, 2002 : 40).

abrıl “Nisan” örneği Derleme Sözlüğü'nde küçük ses değişimleriyle yer alan örneklerden biridir. *abrıl*, *abil*, *abrél*, *abril*, *abrol*, *abrul*, *april*, *april*, *april*, *arbil*, *arbul* kullanımları Derleme Sözlüğü'nde nisan ayını karşılamak için kullanılan adlandırmalardır (DS 30).

Tarama Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü ay isimleri açısından karşılaştırıldığında Derleme Sözlüğü'nün daha zengin bir kelime hazinesine sahip olduğu söylenebilir. Bunun nedeni Tarama Sözlüğü'nde yer alan kelimeleri aynı şekilde ya da küçük ses değişimleriyle ihtiva etmesinin yanı sıra yılın on iki ayına ait zaman adlarını bulundurmasıdır.

Derleme Sözlüğü'nü ay isimleri açısından Tarama Sözlüğü'nden zengin kılan bir diğer özellik de her ay için birden fazla farklı adlandırmanın bulunmasıdır. Buna ocak ayı için; *büyükay* (DS 832) ve *donaray* (DS 1558), şubat ayı için; *badırık batman ayı* (DS 468) ve *çibir* (DS 1158), mart ayı için; *aşıra ayı* (DS 355) ve *gicimik ayı* (DS 2072), nisan ayı için; *açaray* (DS 57) ve *bire* (DS 699), mayıs ayı için; *cılcıl ayı* (DS 909) ve *çicik ayı* (DS 1203), haziran ayı için; *başal* (DS 552) ve *kirez ayı* (DS 2875), temmuz ayı için; *biçim ayı* (DS 683) ve *kısır ay* (DS 2841), ağustos ayı için; *tabak* (DS 3796) ve *tonuz* (DS 3961), eylül ayı için; *hacıay* (DS 2248) ve *ilkgüz* (DS 2529), ekim ayı için; *beğrim ay* (DS 598) ve *bükrüm ayı* (DS 818), kasım için; *esmek* (DS 1785) ve *goç ayı* (DS 2894), aralık ayı için; *tekir* (DS 3865) ve *yağarak* (DS 4116) örneklerinin sözlükte yer alması gösterilebilir.

2.2.Erken Anlamında Olan Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde erken anlamında olan zaman adlandırmaları şu şekildedir:

er “Erken zaman” (TS 1488).

erden “Erkenden” (TS 1490).

errek “Erkence” (TS 1511).

ercerek “Erkence” (TS 1511).

ir “Erken zaman” (TS 1488).

irden “Erkenden” (TS 1490).

ir iken “Erken erken” (TS 2090).

tañlacak / dañlacak “Sabahleyin, erken, şafakla beraber” (TS 3732).

tañlacık “Sabahleyin, erken, şafakla beraber” (TS 3732).

tañlacaò “Sabahleyin, erken, şafakla beraber” (TS 3732).

Eserde erken anlamını belirten örneklerin genellikle bulunma ve çıkma hali ekleriyle çekimlendiği söylenebilir. Yine zarf-fiil eklerinin de erken anlamındaki zaman adlandırmalarında kullanıldığı görülmektedir.

er “Erken zaman” örneği Derleme Sözlüğü’nde anlam değişmesine uğrayarak “sahur vakti” (DS 4497), *erden* (DS 1764) ve *irden* (DS 2547) örnekleri de anlam değişmesine uğrayarak “sahur vakti” anlamında kullanılan zaman adlarıdır. *ir* “Erken zaman” örneği ise Çuvaş Türkçesi’nde aynen kullanılmaktadır (Aydın, 2002: 137).

Derleme Sözlüğü’nde de erken anlamında kullanılan farklı zaman adlandırmaları bulunmaktadır. Bu adlandırmalara *denizi* “erken” ve *ırık* “erken” örnekleri verilebilir (Selvi, 2015).

2.3. Geçmiş Zaman Anlamında Olan Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü’nde geçmiş zamanı karşılayan zaman adlandırmaları şu şekildedir:

baya “Demin, geçen zaman” (TS 461).

bayak “Demin, geçen zaman” (TS 464).

bıldır “Geçen yıl” (TS 538).

bıldırğı “Geçen seneki” (TS 539).

buldur “Geçen yıl” (TS 691).

dimin “Demin” (TS 1160).

düne gün “Dünkü gün” (TS 1317).

ilerü zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).

ilerüki zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).

zaman ile “Vaktiyle, bir zamanlar” (TS 4803).

Eserde geçmiş zamanı belirten zaman adlandırmalarının genellikle yakın geçmiş zamanı ifade eden örnekler olduğu görülmektedir.

baya sözcüğü Türkische Turfan Texte’de “önce, evvelce” anlamında, DLT’de “az önce”, Dede Korkud Kitabı’nda ise “demin” anlamıyla yer almaktadır (Aydın, 2002: 153).

ilerü sözcüğü Şecere-i Terâkime’de “önce, evvel” anlamında *ilgerü* biçimiyle yer almaktadır (Aydın, 2002: 156). Tarama Sözlüğü’nde geçmiş zamanı ifade etmek için sıfat tamlaması şeklinde niteleme sıfatı göreviyle yer almaktadır.

Derleme Sözlüğü’nde de geçmiş zamanı karşılamak için kullanılan zaman adlarına yer verilmiştir: *dönen gün* “geçmiş gün”, *getdiki sene* “geçen sene” (Selvi, 2015).

2.4. Genel Zaman İsimleri:

Tarama Sözlüğü’nde yer alan genel zaman isimleri şu şekildedir:

ara “Vakit, esna” (TS 181).

çağ “Zaman, vakit, devir, mevsim” (TS 747).

çağ “Zaman, vakit, devir, mevsim” (TS 783).

oöt “Vakit, çağ” (TS 2941).

oötuñ “Vakit, vakitte” (TS 2941).

oötın “Vakit, vakitte” (TS 2941).

ödek "Zaman" (TS 3049).

öyün "Zaman, vakit" (TS 3152).

su "Zaman, vakit" (TS 3561).

Eserde zaman kavramını ve belirli zaman parçalarını belirten genel zaman adlandırmalarının sayısı oldukça azdır. Genel zaman adlandırmalarında dikkat çeken örneklerden biri *oõt* "Vakit, çağ" örneğidir. Canpolat bu sözcükle ilgili yazmış olduğu makalesinde *olok tın* biçiminin zamanla ses değişimine uğrayarak *oloõtın* şeklinde gelişim gösterdiğini, 14. ve 15. yy yazarlarının kökenini bilmedikleri bu sözcüğü *ol oõtın* şeklinde ayırarak *oõtın* biçimindeki bir sözcüğün araç durumu sandıklarını hatta daha da ileri giderek *oõt* kökünü zaman anlamında kullandıklarından bahsetmektedir (Canpolat, 2017).

Tarama Sözlüğü'nde yer alan bazı genel zaman isimleri tarihi ve çağdaş Türk dili eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. *ara* " zaman,süreç" örneği Nehcü'l- Ferâdis'te "ara" ; *oõt* "vakit, çağ" örneği Codex Cumanicus'ta *oút* , Derleme Sözlüğü,'nde *oõt~oõtu* ; *öyün* "Zaman, vakit" örneği Derleme Sözlüğü'nde *oyun*; *su*"Zaman, vakit" örneği Derleme Sözlüğü'nde *su* şeklinde anlam değişmesine uğramadan aynı ya da küçük ses değişimlerine uğramış halde karşımıza çıkmaktadır (Aydın, 2002: 1,3,4).

Derleme Sözlüğü'nde genel zaman kavramını karşılayan pek çok adlandırma bulunmaktadır. Buna *aralılıh* " zaman, an, vakit" , *eylam* "zaman, müddet" örnekleri verilebilir. Bu örnekler dışında Derleme Sözlüğü'nde 72 genel zaman adlandırması bulunmaktadır (Selvi, 2015). Tarama Sözlüğü ile karşılaştırıldığında Derleme Sözlüğü genel zaman isimleri açısından daha zengin bir kelime hazinesine sahiptir.

2.5.Gün ve Geceye Bağlı Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde güneşin hareketlerine bağlı olarak oluşturulan zaman adlandırmaları şu şekildedir:

ağşam "Akşam" (TS 58).

aòşam "Akşam" (TS 65).

aòşamın "Akşam vakti" (TS 67).

çin sabah "Tan yerinin ağarmaya başladığı zaman" (TS 923).

çin seher "Tan yerinin ağarmaya başladığı zaman" (TS 923).

dün "Gece" (TS 1312).

dün buçuğu "Gece yarısı" (TS 1314).

dün dulpu "Geceleyin, gece vakti, bütün gece" (TS 1316).

dün içi "Gece ortası, gece vakti" (TS 1318).

dün yarısı "Gece yarısı" (TS 1314).

dünle "Geceleyin" (TS 1319).

dünlece "Geceleyin" (TS 1320).

gece içi "Gece vakti" (TS 1612).

gece ile "Gece vakti, geceleyin" (TS 1612).

geceyle "Gece vakti, geceleyin" (TS 1612).

genç kuşluk "Kaba kuşluktan önceki zaman" (TS 1633).

- güğe gündüz* “Gündüzleyin, güpegündüz” (TS 1850).
güğem gündüz “Gündüzleyin, güpegündüz” (TS 1850).
gün “Gündüz” (1864).
gün ayağu dururken “Güneş henüz batmamışken” (TS 1865).
gün kız “Güneşin en sıcak zamanı” (TS 1872).
günüz “Gündüz” (TS 1878).
günüzün “Gündüz vakti, bütün gün” (TS 1878).
ıl “Yıl” (TS 1935).
kaba kuşluk “Öğleye yakın olan kuşluk zamanı” (TS 2146).
kuşluğun “Kuşluk vakti” (TS 2754).
sabahlaca “Sabahleyin, sabah sabah” (TS 3213).
tañ “Şafak vakti” (TS 3732).
tañlarak “Şafak söker sökmez, sabahsı, ertesi” (TS 3734).
tanlası “Şafak söker sökmez, sabahsı, ertesi” (TS 3734).
yarı gece “Gece yarısı” (TS 4347).
yatsun “Yatsı vakti” (TS 4395).
yay “Yaz, sıcak mevsim” (TS 4433).
yaz “İlkbahar, bahar mevsimi” (TS 4449).
yeñi bahar “İlkbahar” (TS 4531).
yeñi yaz “İlkbahar” (TS 4531).

Codex Cumanicus'ta *aúşam* biçimiyle yer alan zaman adlandırması Tarama Sözlüğü'nde küçük bir ses değişimiyle *ağşam* “akşam” şeklinde yer almaktadır. Tarama Sözlüğü'nde aynı anlamda kullanılan *aòşam* adlandırması Dede Korkut'ta akşam anlamında kullanılan zaman adlandırmasıdır. Kelimenin Tarama Sözlüğü'nde aynı şekilde ihtiva edilmesi Tarama Sözlüğü'nü zengin kılan özelliklerdendir.

dün “gece” örneği Köl Tigin Güney yüzünde, Codex Cumanicus'ta, Abuşka Lügati'nde *tün* şeklinde yer almaktadır (Aydın, 2002: 134). Tarama Sözlüğü'nde bu örneğin küçük ses değişimine uğrayarak yer aldığı söylenebilir.

Nehcü'l Ferâdis'te yer alan *tünle* “Gece, geceleyin” zaman adı; Tarama Sözlüğü'nde *dünle* ~*dünlece* “geceleyin” örneklerinde küçük ses değişimleriyle anlamı değişmeksizin, Derleme Sözlüğü'nde *dünle* ~ *dünne* şeklinde ve anlam değişmesine uğrayarak “sabah erken, gün ağarmadan” anlamıyla karşımıza çıkmaktadır (DS 1631).

tañ “Şafak vakti” örneği tarihi ve çağdaş Türk dili alanında yazılmış eserlerde karşımıza çıkan örneklerdendir. DLT'de, Nehcü'l-Ferâdis'te, Kıpçak Türkçesi'nde *tañ* şeklinde biçim değişmesine uğramaksızın yine şafak vakti anlamıyla kullanılmıştır. Derleme Sözlüğü'nde *dan* ~*dAn*~*dañ* (DS 1355), Türkmen Türkçesi'nde *dañ*, Azerbaycan Türkçesi'nde *dan* şeklinde küçük ses farklılıklarına uğrasa da aynı anlamda kullanılmaktadır (Aydın, 2002: 134). *tañ* “sabah” örneğinin ses gelişimi göstermiş örneklerinden olan *tañlarak* ve *tañlası* zarf-fil eklerini alarak cümleye zaman anlamı kazandıran adlandırmalardır.

2.6.Gün İsimleri:

Tarama Sözlüğü'nde yer alan gün isimleri şu şekildedir:

ayna günü “Cuma günü” (TS 330).

ayna ertesi “Cumartesi” (TS 330).

gireği “Pazar” (TS 1704).

gireği gün “Pazar” (TS 1704).

gireği ertesi “Pazartesi” (TS 1704).

Tarama Sözlüğü'nde ay adlarında olduğu gibi gün isimlerinde de haftanın her günü için yapılmış adlandırmalar bulunmamaktadır. Sözlükte yalnızca pazartesi, cuma ve pazar günü için yapılmış adlandırmalar yer almaktadır. Tarama Sözlüğü'nde yer alan gün ismi kuruluşlarında yabancı dillerden alınan sözcüklerle oluşturulmuş yapılar dikkat çeker: *ayna günü* “cuma günü”, *ayna ertesi* “cumartesi” .

Cuma gününü karşılamak için kullanılan *ayna günü* örneğinin anlamı değişmeksizin; tarihi Türk dili alanında yazılmış eserlerden olan Nehcü'l- Ferâdis'te ve Codex Cumanicus'ta *ayna* şeklinde benzer kullanımı mevcuttur (Aydın, 2002: 93).

Tarama Sözlüğü'nde yer alan *gireği* örneğini Derleme Sözlüğü'nde herhangi bir biçim ve anlam değişmesine uğramaksızın aynı şekilde görmek mümkündür (DS 2080). *gireği ertesi* örneğinin Derleme Sözlüğü'nde aynı şekilde ve aynı anlamda yer almasının yanı sıra küçük ses değişmelerine uğrayarak anlamı değişmeksizin kullanıldığı da görülmektedir: *gereği ertesi* (DS 1997), *gireği ertesi* (DS 2081), *gireyi ertesi* (DS 2081).

Tarama Sözlüğü ve Derleme Sözlüğü gün isimleri açısından karşılaştırıldığında Derleme Sözlüğü'nün daha zengin bir kelime hazinesine sahip olduğu söylenebilir. Bunun nedeni haftanın her günü için yapılmış adlandırmaların yanı sıra her gün için yapılmış farklı adlandırmaları da ihtiva etmesidir (Aşçı- Yastı, 2008).

2.7.Kültürel ve Dinî Ögelere Göre Zaman Adlandırmaları:

Sosyal ve kültürel hayatın etkenlerinin dile yansımaları düşünüldüğünde kültürel ve dinî ögelerin yansımalarını görebileceğimiz pek çok zaman adlandırması bulunmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde de bu tarz adlandırmaları görmek mümkündür. Eserde yer alan adlandırmalar şu şekildedir:

buğday günü “Aşure günü” (TS 682).

düvün günü “Gelin götürme günü” (TS 1362).

gün “Mesut gün, beklenen gün” (TS 1865).

hacılar bayramı “Kurban bayramı” (TS 1893).

İsa doğdu gecesi “Hz. İsa'nın doğduğu gece” (TS 2101).

küçük tevbe “Şaban ayı” (TS 2763).

oruç ayı “Ramazan ayı” (TS 3018).

oruç bayramı “Ramazan bayramı” (TS 3018).

oruç geceleri “Ramazan geceleri” (TS 3018).

sağış günü “Mahşer günü, kıyamet günü, hesap günü” (TS 3238).

saya gecesi “İsevîlerin haçı suya attıkları gece” (TS 3348).

soru günü “Kıyamet günü” (TS 3518).

ulu bayram “Ramazan bayramı” (TS 3950).

yarın “Âhîret günü” (TS 4349).

Bu kategoride yer alan adlandırmaların genellikle dinî öğelerin yansıması sonucu oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Dinin gereği olan kurban kesme, oruç tutma ibadetlerinin zamanlarının belirlenmesi sebebiyle oluşturulmuş adlandırmalar görülmektedir. Bu tür adlandırmalarda genellikle alıntı sözcüklerle Türkçe sözcüklerin bir arada birleşerek yeni bir adlandırma oluşturduğu dikkat çeker.

Derleme Sözlüğü'nde de kültürel ve dinî öğelerle ilgili zaman adlandırmalarına rastlanmaktadır. *apa* “arefe günü” (DS 282), *kencer* “bağ bozumunda yapılan et bayramı” (DS 2741), *kığırdım~gığırdım* “bayram arefesinden bir önceki gün” (DS 2037) bu zaman adlandırmalarına örnek olarak gösterilebilir.

Derleme Sözlüğü'nde Kurban bayramı için *küçük bayram*, ramazan bayramı için *oruçluk* (DS 3290), *ırmızan* (DS 2488) gibi farklı kullanımların yanı sıra Tarama Sözlüğü'nde yer alan *oruç ayı* tamlamasının aynı şekilde kullanıldığı görülmektedir (DS 3018).

2.8.Mevsimlere Göre Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde yer alan mevsim adları şu şekildedir:

yay “Yaz, sıcak mevsim” (TS 4433).

yaz “Bahar mevsimi, ilkbahar” (TS 4449).

yeñi bahar “İlkbahar” (TS 4531).

yeñi yaz “İlkbahar” (TS 4531).

Tarama Sözlüğü'nde yalnızca ilkbahar ve yaz mevsimleri için yapılmış adlandırmalar mevcuttur.

İlkbahar mevsimi için kullanılan *yaz* örneği günümüzde Kıpçak Türkçesi'nde de aynı şekilde ve anlamda kullanılmaktadır (Aydın, 2002: 25). İlkbahar mevsimini karşılayan bir diğer örnek olan *yaz* örneği; DLT'de a yaz mevsimi anlamında anlamında kullanılırken, Kıpçak Türkçesi'nde ve Kamûs-ı Türkî'de aynı şekilde anlamı değişmeksizin yer almaktadır (Aydın, 2002: 25).

Yaz mevsimi için kullanılan *yay* adlandırması, tarihi ve çağdaş Türk dili açısından oldukça yaygın kullanımı olan bir örnektir. Kutadgu Bilig'de aynı şekilde ve anlamda kullanıldığı görülmektedir (Aydın, 2002: 26). Derleme Sözlüğü'nde (DS 4208) ve Azerbaycan Türkçesi'nde de aynı şekil ve anlamda karşımıza çıkmaktadır (Aydın, 2002: 26).

Derleme Sözlüğü'nde her mevsim için yapılmış bir ya da birden fazla mevsim adlandırmaları mevcuttur. Buna *yazağzı* “ilkbahar” (DS 4215), *yazönü* “ilkbahar” (4219), *derdim ayı* “sonbahar” (DS 1432), *hasl* “güz vakti” (DS 2300), *gış* “kış” (DS 2062), *amnon* “yaz”(DS 239), *kazanç* “yaz” (DS 2710) örnekleri verilebilir. Buradan Derleme Sözlüğü'nün mevsim adları açısından Tarama Sözlüğü'ne göre daha zengin bir kelime hazinesine sahip olduğu kanısına varılabilir.

2.9.Psikolojik ve Fizyolojik Durumlara Göre Zaman Adlandırmaları:

Eserde psikolojik ve fizyolojik durumlara göre belirlenen zaman adlandırmaları şu şekildedir:

bitmiş gün “Son gün, vâde günü” (TS 622).

buñ yeri “Sıkıntı zamanı” (TS 705).

gün “Mesut gün, beklenen gün” (TS 1865).

ha demi “Felaket zamanı” (TS 1893).

kıngıllık “Sakalına ak düşme zamanı” (TS 2506).

kızmışla “Vücut yürümekle hararetlendiği zaman” (TS 2549).

oğlan yaşı “Çocukluk çağı” (TS 2932).

Tarihi ve çağdaş Türk dili alanında birçok eserde *kün* “gün” anlamında kullanılan sözcük Tarama Sözlüğü'nde anlamsal olarak küçük bir değişimle “beklenen ve özlenen günler” anlamında kullanılmıştır (Aydın, 2002: 118). Tarama Sözlüğü'ndeki anlama uygun olarak Derleme Sözlüğü'nde *ak gün* adlandırması yer almaktadır (DS 4411).

oğlan yaşı örneğinin bir benzeri Derleme Sözlüğü'nde mevcuttur. Ancak Tarama Sözlüğü'nde genel çocukluk kavramını kapsayan bu adlandırma; Derleme Sözlüğü'nde yalnızca “erkeklerin 18-22 yaşları arasını kapsayan zaman dilimi” olarak yer alan ve fizyolojik durumları anlatan bir zaman adlandırması örneği sayılabilecek olan *acı delikanlılık* adlandırmasıyla ifade edilmektedir (DS 45).

Derleme Sözlüğü'nde de Tarama Sözlüğü'nde yer alan *ha demi* örneğine benzer psikolojik durumlara göre yapılmış adlandırmalar bulunmaktadır. *hoy günü* “insanın darda kaldığı, aman dilediği gün” adlandırması buna örnek olarak verilebilir (Selvi, 2015).

2.10. Tarımla İlgili Olan Zaman Adlandırmaları:

Yerleşik düzene geçilmesinin ardından insan yaşamını etkileyen en önemli faktörlerden biri tarımsal faaliyetler olmuştur. İnsanların ekme, biçme, hasat dönemlerini ifade etmeleri ve kolaylıkla anlayabilmeleri, bunun karşılığı olarak üretimin devam etmesi zaman kavramını önemli kılmaktadır. Tarama Sözlüğü'nde tarımla ilgili yalnız bir adlandırmanın yer aldığı görülmektedir.

orak vakti “Hasat zamanı” (TS 3005).

Derleme Sözlüğü'nde Tarama Sözlüğü'nün aksine tarımla ilgili 30 adet adlandırma mevcuttur (Selvi, 2015). Bu adlandırmalara *arpa orağı* “arpa biçme zamanı” (DS 4424), *yoluk* “ekin biçme zamanı” (DS 4292), *eten tavı* “arpa, buğday vb. şeylerin son ekilme zamanı” (DS 1797) örnekleri verilebilir. Tarım ile ilgili olan adlandırmalar yönüyle Derleme Sözlüğü daha zengin bir kaynaktır.

2.11. Yıl İle İlgili Olan Zaman Adlandırmaları:

Bu kategoride yer alan adlandırmalar şu şekildedir:

bıldır “Geçen yıl” (TS 538).

birisi yıl “Ertesi sene, öbür yıl” (TS 598).

buldur “Geçen yıl” (TS 691).

gelesi yıl “Gelecek yıl, ertesi yıl” (TS 1626).

ıl “Yıl” (TS 1935).

yıl artuğu “Bir yıldan çok” (TS 4575).

bıldır “geçen yıl” örneği tarihi ve çağdaş Türk dili eserlerinde sıkça yer alan bir zaman adlandırmasıdır. Nehcü'l- Ferâdis'te *bıldır* ve *bıldur* şeklinde, Kâmus-ı Türkî'de *bıldır* şeklinde yer almaktadır (Aydın, 2002: 18). Kazak ve Kırgız Türkçesi'nde *bıltır*, Azerbaycan ve Türkmen Türkçesi'nde *bildir* şeklinde anlam değişmeden küçük ses değişimlerine uğrayarak kullanılmaktadır (Aydın, 2002: 18).

gelesi yıl “gelecek yıl, ertesı yıl” örneği İrşâdü'l- Mülûk ve's-Selâtin'de *kilesi yıl* şeklinde küçük ses farklılıklarıyla yer almaktadır (Aydın, 2002: 20).

yıl artuğu “bir yıldan çok” örneği Kâmus-ı Türkî'de “dört yılda bir gelen 366 günlük yıl, sene-i kebîse” anlamıyla *artık yıl* şeklinde biçim değişmesine uğramış halde yer almaktadır (Aydın, 2002: 20).

ıl “yıl” örneği Köl Tigin Yazıtı Kuzey yüzünde, DLT'De, Derleme Sözlüğü'nde, Türkmen ve Gagauz Türkçesi'de aynı anlamda fakat “yıl” şeklinde yer almaktadır (Aydın, 2002 : 22).

2.12. Zamanın Başlangıcını İfade Eden Zaman Adlandırmaları:

Fiilin gerçekleşme zamanının başlangıcını anlatan bu adlandırmalar şu şekildedir:

ağızlık “Başlangıç” (TS 45).

öñ “Önce, evvel” (TS 9087).

öñdin “Önce, ilk önce, daha evvel” (TS 3090).

öndüñ “Önce, ilk önce, daha evvel” (TS 3090).

öñ “ Önce, evvel” kökünün bulunma hali ekiyle çekimlenip aynı anlamda kullanılması dikkat çekicidir.

öñ kelimesi Mukaddimetü'l Edep ve Mecmuatü'n-Nezâir'de aynı biçim ve anlamda kullanılmıştır (Aydın, 2002: 157). *öñdin*, *öndün* örneklerinin de aynı biçimde ve anlam değişmesine uğramadan Derleme Sözlüğü'nde yer aldığı belirlenmiştir (DS 3342). Derleme Sözlüğü'nde *emtilü* “başlangıç” ve *eñıpdın* “ilkönce” zamanın başlangıcını ifade eden farklı örneklerdendir (Selvi, 2015).

2.13. Süreç Anlamında Kullanılan Zaman Adlandırmaları:

Fiilin başlamasından bitişine kadar olan süreci belirtmek için oluşturulan zaman adlandırmalarının genellikle zarf-fiil ekleriyle oluşturulduğu görülmektedir:

añadak “O zamana kadar” (TS 122).

birez gün “Birkaç gün” (TS 592).

buncadan berü “Şu zamandan beri” (TS 697).

civ civ “Durmadan, devamlı olarak” (TS 776).

çokdankı “Uzun zamandan beri sürüp gelen” (TS 935).

çokdankı “Uzun zamandan beri sürüp gelen” (TS 935).

gün geldüğünce “Gün geçtikçe” (TS 1871).

gün geldükçe “Gün geçtikçe” (TS 1871).

günden güne “Günden güne” (TS 1866).

kader vakit “Az bir zaman” (TS 2158).

üç günlücek “Üç gün olan sürece” (TS 4057).

üşimdi “Şimdi, şimdiye kadar” (TS 4120).

birez gün “birkaç gün” ve *kader vakit* “az bir zaman” örneklerinde süreç anlamının bir niteleme sıfatıyla sağlandığı dikkat çekmektedir.

2.14. Zamanın Bitişini İfade Eden Zaman Adlandırmaları:

Fiilin gerçekleştiği anı ifade eden adlandırmalarda genellikle sıfat tamlaması kuruluşundadır:

bitmiş gün “Son gün, vâde günü” (TS 622).

düne gün “Dünkü gün” (TS 1317).

ilerü zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).

ilerüki zaman “Eski zaman, geçmiş zaman” (TS 2047).

zaman ile “Vaktiyle, bir zamanlar” (TS 4803).

Kıyasü'l Enbiya, Codex Cumanicus, İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtin'de *tünekün*, Şecere-i Terâkime'de *tünegün* şeklinde ve “geçen gün” anlamında kullanılan sözcüğün Tarama Sözlüğü'nde küçük ses değişimine uğramış halde ve anlamı değişmeksizin *düne gün* şeklinde yer almıştır (Aydın, 2002: 101).

3. Zarf Olarak Kullanılan Zaman Adlandırmaları

Fiilin yapılma zamanını bildiren sözcüklere zaman zarflarıdır. Eylemi yapan kadar eylemin gerçekleşme zamanı da cümlenin olmazsa olmazıdır. Tarama Sözlüğü'nde yer alan ve zarf olarak da kullanılabilen zaman adlandırmaları şu şekildedir:

3.1. Aniden Anlamında Olan Zaman Adlandırmaları:

Gerçekleşmesi beklenmeyen bir zamanda fiilin gerçekleşme anını ifade eden adlandırmalardır. Eserde yer alan ve aniden anlamında kullanılan zaman adlandırmaları şu şekildedir:

andak “Hemen, o anda, derhal” (TS 137).

ansız “Ansızın, birdenbire” (TS 169).

ansızda “Ansızın, birdenbire” (TS 170).

añsızın “Ansızın” (TS 171)

añsuz “Ansızın, birdenbire” (TS 169).

añsuzda “Ansızın, birdenbire” (TS 170).

añsuzdan “Ansızın, birdenbire” (TS 171).

apañsızda “Birdenbire, ansızın” (TS 177).

apañsuzda “Birdenbire, ansızın” (TS 177).

becid “Derhal, acele, çabuk” (TS 472).

Bu kategoride yer alan *añ* “akıl, idrak” sözcüğünden *+sız* sonekiyle türetilen *ansız* adlandırmasının, çekim ekleri alarak aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. İdrak edilemeyecek bir anda gerçekleşen fiili ifade etmektedir.

andak sözcüğü Derleme Sözlüğü'nde aynı biçimde “ondan sonra” anlamında kullanılmıştır (DS 256). Derleme Sözlüğü'nde yer alan *ansız*, *ansadak*, *ansıdak*, *añsıradan*, *ansırdan*, *ansızca*, *ansızdan*, *añsızlamadan*, *ansuzdan* sözcükleri; Tarama Sözlüğü'ndeki gibi “aniden” anlamında kullanılmış zaman adlandırmalarıdır ve birçoğu Tarama Sözlüğü'ndeki örneklerle aynıdır (DS 280). Derleme Sözlüğü'nde Tarama Sözlüğü'ndeki örneklerden tamamen farklı olan adlandırmalar da mevcuttur: *bürdem* “birden” , *sabda* “anında, o sırada” vb. (Selvi, 2015).

3.2. Çoğu Zaman Anlamında Olan Zaman Adlandırmaları:

Fiilin bir kereye mahsus olmaksızın sık sık yapıldığını ifade eden adlandırmalar bu kategoride yer almaktadır. Tarama Sözlüğü'nde çoğu zaman anlamını taşıyan örnekler genellikle ikilemeler yoluyla oluşturulmuştur:

- civ civ* “Durmadan, devamlı olarak” (TS 776).
çokdanki “Uzun zamandan beri sürüp gelen” (TS 935).
çokdanki “Uzun zamandan beri sürüp gelen” (TS 935).
değme gez “Her zaman, her defa” (TS 1047).
dün gün “Gece gündüz” (TS 1318).
düni gün “Gece gündüz” (TS 1319).
dünün günün “Gece gündüz” (TS 1319).
dünleler “Geceleri” (TS 1320).
dün ü gün “Gece gündüz” (TS 1321).
dünün günün “Gece gündüz” (TS 1323).
dün ü gündüz “Gece gündüz” (TS 1323).
erte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).
ertelü gecelü “Sabah akşam” (TS 1518).
irte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).
irtelü gecelü “Sabah akşam” (TS 1518).
gün başına “Her gün” (TS 1865).
günde “Her gün” (TS 1866).

Mukaddimetü'l Edebiyye ve Codex Cumanicus'ta *künde* şeklinde yer alan ve “her gün” anlamında kullanılan sözcük Tarama Sözlüğü'nde ses değişmesine uğrayarak *günde* şeklinde yer almaktadır (Aydın, 2002 : 119). Aynı sözcük Derleme Sözlüğü'nde ise *kunde* şeklinde yer almaktadır (DS 3001). Derleme Sözlüğü'nde *çoğancasına*, *çoğçala*, *çoksun* örnekleri de çoğu zaman anlamında kullanılmaktadır (Selvi, 2015).

3.3.-Den Beri Anlamındaki Zaman Adlandırmaları:

Fiilin başladığını ve devam etmekte olduğunu anlatan bu zaman adlandırması – den beri edatıyla kurulmuştur.

buncadan berü “Şu zamandan beri” (TS 697).

Derleme Sözlüğü'nde de –den beri anlamına gelen altı zaman adlandırması bulunmaktadır. Bu adlandırmalara *doğdešten* “doğduğu zamandan beri” örneği verilebilir (Selvi, 2015).

3.4.-E kadar Anlamındaki Zaman Adlandırmaları:

Fiilin başladığı ve devam ettiği süreci anlatan adlandırmalar şu şekildedir:

añadak “O zamana kadar” (TS 122).

öğlenecek “Öğlene kadar” (TS 3058).

öyledence “Öğlene kadar” (TS 3151).

üşimdi “Şimdi, şimdiye kadar” (TS 4120).

Derleme Sözlüğü'nde de –e kadar anlamında kullanılmış zaman adlandırmaları mevcuttur. Bu adlandırmalara “şimdiye dek” anlamında kullanılan *hayla*, *haylā*, *hayle*, *heyle* örnekleri verilebilir (Selvi, 2015).

3.5.Erken Anlamındaki Zaman Adlandırmaları:

Eserde erken anlamında kullanılan adlandırmalar şu şekildedir:

ileri “Önce” (TS 2042).

ilerki “Önceki” (TS 2045).

ilkirek “En önce” (TS 2061).

ilerü “Önce” (TS 2042).

ilerüki “Önceki” (TS 2045).

öñdin “Önce, ilk önce, daha evvel” (TS 3090).

öndüñ “Önce, ilk önce, daha evvel” (TS 3090).

öñ “ Önce, evvel” kökünün bulunma hali ekiyle çekimlenip aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.

3.6. Gelecek Zamanı İfade Eden Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde gelecek zamanı ifade eden adlandırmalar şu şekildedir:

birisi gün “Bir gün” (TS 593).

erte “ertesi, gelecek sabah, yarın” (TS 1512).

erte aşırı gün “Öbür gün” (TS 1516).

erte ertesi “Öbür gün” (TS 1517).

erte gün “Ertesi gün” (TS 1518).

erteki “Yarınki, ertesi” (TS 1518).

ertesi “Ertesi gün” (TS 1519).

irte “ertesi, gelecek sabah, yarın” (TS 1512).

irte aşuru gün “Öbür gün” (TS 1516).

irte irtesi “Öbür gün” (TS 1517).

irte gün “Ertesi gün” (TS 1518).

irtesi “Ertesi gün” (TS 1519).

geldeç “Gelecek zaman” (TS 1624).

gelesi “Gelecek zaman” (TS 1625).

gider vakit “Gidecek zaman” (TS 1701).

kak soñra “En sonra” (TS 2178).

sehelden “Çok geçmeden, az sonra” (TS 3372).

yarındası “Ertesi gün” (TS 4352).

yarın gün “Ertesi gün” (TS 4352).

İncelenen sözcüklerde genellikle yakın gelecek zaman adlandırmalarının sayıca fazla olması dikkat çekmektedir. *erte* “ertesi, gelecek sabah, yarın” ve *irte* “ertesi, gelecek sabah, yarın” sözcüklerine yapılan eklemelerle oluşturulan adlandırmalar göze çarpmaktadır.

Kıpçak Türkçesi'nde *birikün*, Codex Cumanicus'ta *birisi kün* şeklinde yer alan ve “öbür gün, yarından sonraki gün” anlamına gelen bu kelime Tarama Sözlüğü'nde *birisi gün* şeklinde ve farklı bir anlamla “bir gün” şeklinde yer almıştır (Aydın, 2002 : 102).

Çağdaş Türk dili eserlerinde *ertey*, *erte*, *erten*, *ete*, *érte*, *érten* biçimleri bulunan ve “ gelecek sabah, yarın” anlamına gelen *erte* sözcüğü Tarama Sözlüğü'nde de yer almaktadır (Aydın, 2002 : 103).

yarıncası örneği tarihi Türk lehçeleri alanında yazılmış Kıyasü'l Enbiya'da *yarıncası*, Derleme Sözlüğü'nde *yarıncası* ve *yarıncısı* şeklinde yer almaktadır (DS 4185). Derleme Sözlüğü'nde yer alan ve gelecek zaman anlamında kullanılan zaman adlandırmalarına *dağnahısı*, *ertesi*, *geldeç* örnekleri verilebilir (Selvi, 2015).

3.7. Her Zaman Anlamındaki Zaman Adlandırmaları:

Fiilin yapılma zamanının sıklığını ifade eden adlandırmaların eserde şu şekilde yer almaktadır:

değme gez “Her zaman, her defa” (TS 1047).

dün gün “Gece gündüz” (TS 1318).

düni gün “Gece gündüz” (TS 1319).

dünün günün “Gece gündüz” (TS 1319).

dün ü gündüz “Gece gündüz” (TS 1323).

dün ü gün “Gece gündüz” (TS 1321).

dünün günün “Gece gündüz” (TS 1323).

erte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).

ertelü gecelü “Sabah akşam” (TS 1518).

irte gece “Sabah akşam, gece gündüz” (TS 1517).

irtelü gecelü “Sabah akşam” (TS 1518).

gün başına “Her gün” (TS 1865).

günde “Her gün” (TS 1866).

Her zaman anlamına gelen zaman adlandırmalarının eserde *dün* “gece” ve *gün* “gündüz” sözcüklerinden yola çıkılarak genişletildiği görülmektedir.

Derleme Sözlüğü'nde der her zaman anlamında kullanılan zaman adlandırmaları bulunmaktadır: *dikadim* “her zaman, daima” , *dümügün* “her zaman” vb. (Selvi, 2015).

3.8. Şimdi/An Anlamında Olan Zaman Adlandırmaları:

Tarama Sözlüğü'nde içinde bulunulan anı ifade eden bu adlandırmalar şu şekildedir:

indi “Şimdi” (TS 2082).

olok dem “O anda, o vakit, o zaman” (TS 2976).

olok sâat “O anda, o dakikada” (TS 2977).

şimdi “Şimdi” (TS 3669).

şimdirek “Şimdi, şu sıra” (TS 3669).

şolok dem “O vakit, o anda” (TS 3677).

şolok saat “O saatte, tam o anda” (TS 3678).

şundak “Hemen, o anda, derhal” (TS 3687).

uş “İşte, şimdi” (TS 4097).

üş “İşte, şimdi” (TS 4097).

üşimdi “Şimdi, şimdiye kadar” (TS 4120).

Bilge Kağan güney yüzü ve Köl Tigin güney yüzünde *amtı* , Kutadgu Bilig'de *emdi*, Kısasü'l Enbiya'da *imdi* şeklinde yer alan yer ve “şimdi” anlamına gelen sözcük Tarama Sözlüğü'nde *indi* şeklinde yer almıştır (Aydın, 2002: 159).

3.9.Yakın Zamanı İfade Eden Zaman Adlandırmaları:

Fiilin gerçekleşme anının az bir zaman sonrasını ifade eden örnekler şu şekildedir:

baya “Demin, geçen zaman” (TS 461).

bayak “Demin, geçen zaman” (TS 464).

dimin “Demin” (TS 1160).

kader vakit “Az bir zaman” (TS 2158).

sehelden “Çok geçmeden, az sonra” (TS 3372).

baya sözcüğü Türkische Turfan Texte'de “önce, evvelce” anlamında, DLT'de “az önce” , Dede Korkud Kitabı'nda ise “demin” anlamıyla yer almaktadır (Aydın, 2002: 153).

Tarihi Türk dili alanında yazılmış eserlerde *timin*, *dimin* ve çağdaş Türk dili alanında yazılmış eserlerde *taman*, *tanan*, *temin* ~ *dimin*, *demin* biçimleriyle yer alan ve “az önce, demin” anlamına gelen sözcük Tarama Sözlüğü'nde küçük ses değişmesine uğramış biçimiyle yer almaktadır (Aydın, 2002 : 159) .

Derleme Sözlüğü'nde de yakın zaman için kullanılan zaman adlandırmaları bulunmaktadır: *cinnadan* , *cinne* “biraz sonra” (Selvi, 2015).

3.10. Zaman Zaman Anlamındaki Zaman Adlandırmaları:

Fiilin belirli zaman aralıklarında gerçekleştiğini ifade eden zaman adlandırmaları şu şekildedir:

ara “Vakit, esna” (TS 181).

kimerde “Bazen, ara sıra” (TS 2566).

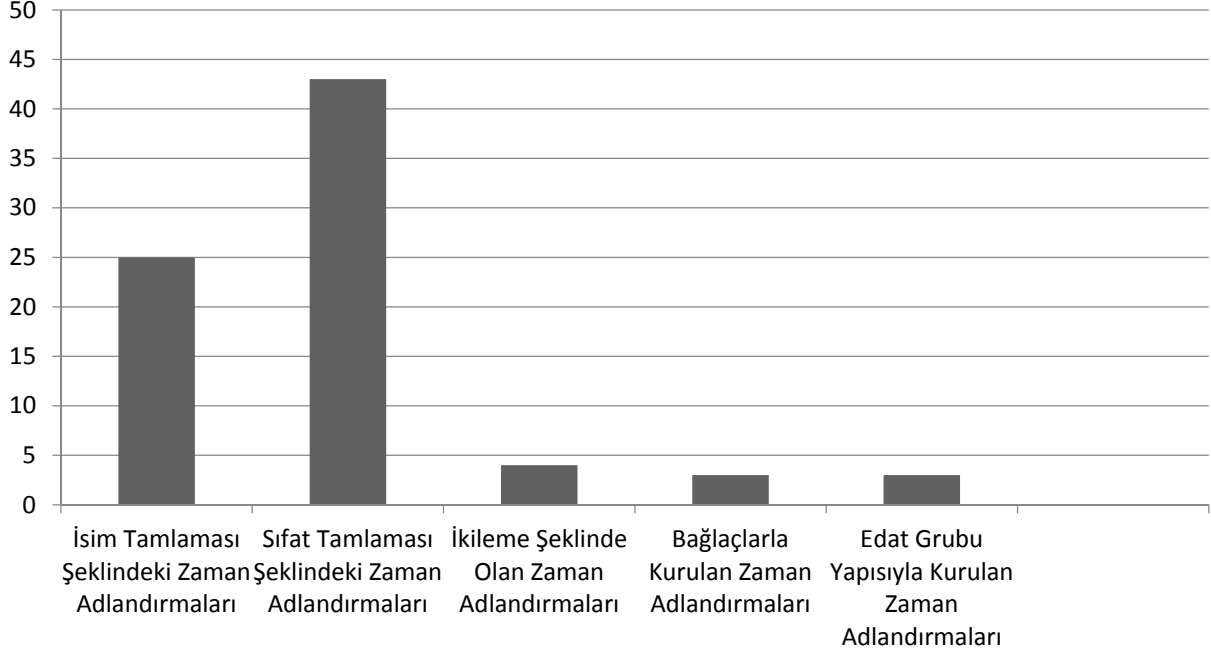
Derleme Sözlüğü'nde de zaman zaman anlamında kullanılan çeşitli adlandırmalar yer almaktadır: *aram aram*, *pat sat*, *patta satta*, *pat çat*, *daldır buldur*, *sette mette*, *attah puttah çat pat* “zaman zaman, arasıra” anlamına gelen adlandırmalardır. Bu adlandırmaların en belirgin özelliği ikileme şeklinde kurulmuş olmalarıdır (Abik, 2010).

4. Sonuç :

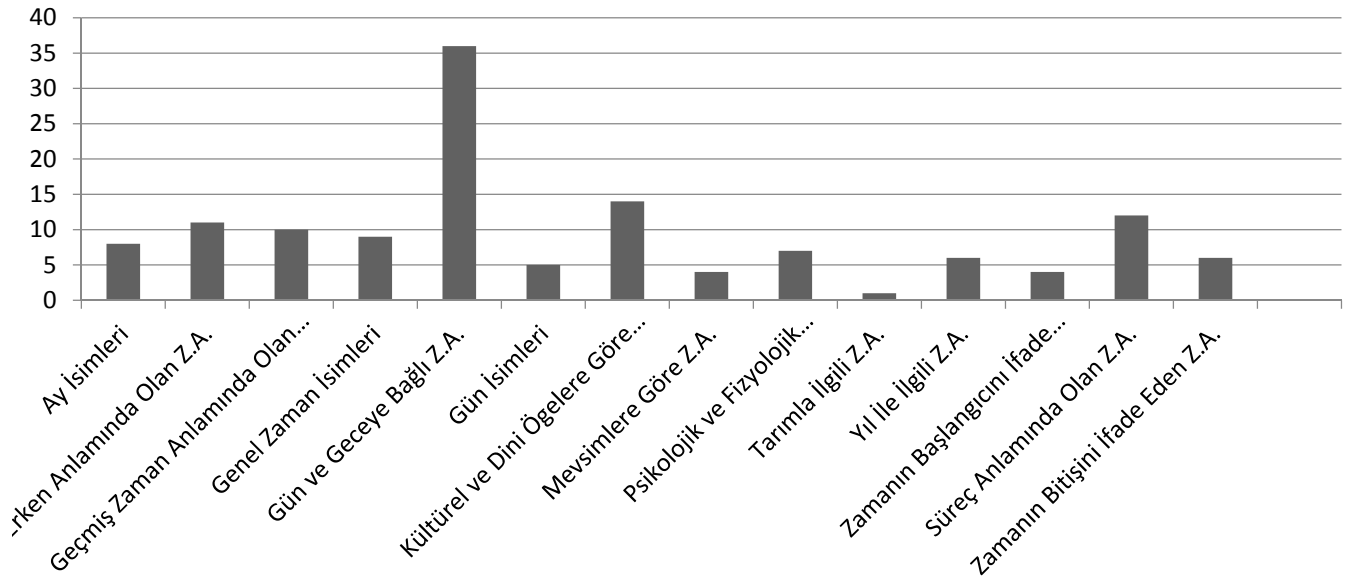
Elde edilen veriler istatistiksel olarak tablolar halinde gösterilebilir:

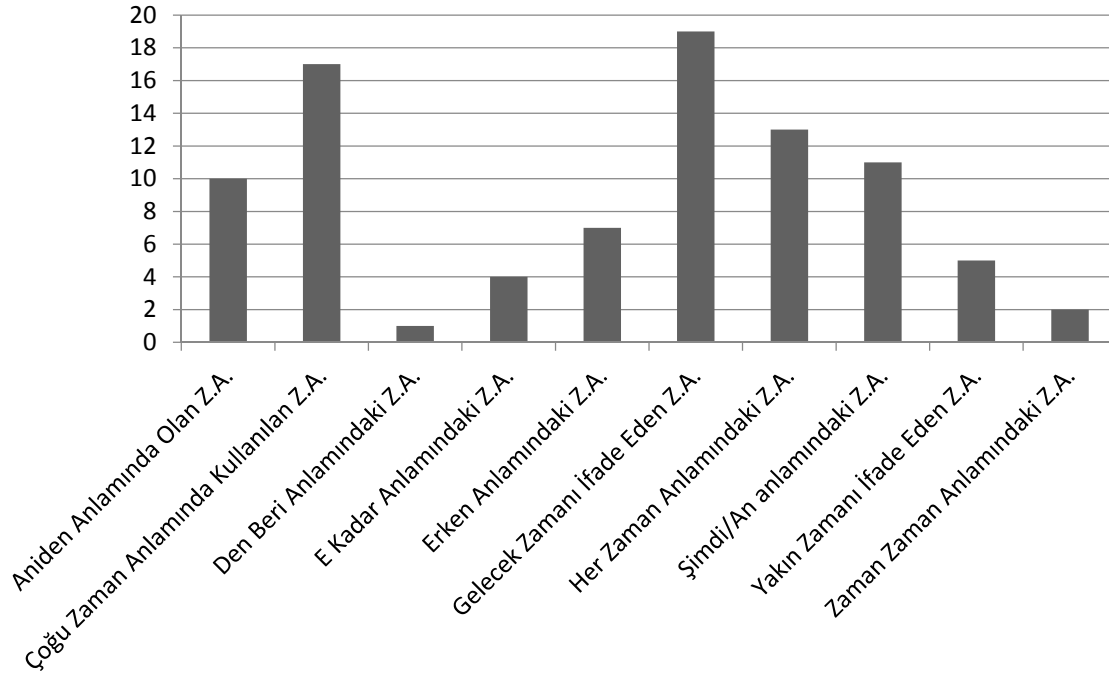
Tablo 1

Yapılarına Göre Zaman Adlandırmaları: Toplam sözcük sayısı 78.

**Tablo 2**

Anlamına Göre Zaman Adlandırmaları: Toplam sözcük sayısı 132.



Tablo 3**Zarf Olarak Kullanılan Zaman Adlandırmaları:** Toplam sözcük sayısı 89.

Bu makalede XIII. Yüzyıldan günümüze kadar tarihi bir gelişim sürecinde olan Türkçe'nin sosyal ve kültürel söz varlığına ilişkin "zaman adlandırmaları" ile ilgili bir değerlendirme yapıldı. Çalışmada, XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü'nde yer alan zaman adlandırmalarıyla ilgili toplam 299 sözcük tespit edildi. Elde edilen sözcükler yapılarına, anlamlarına ve zarf olarak kullanılışlarına göre tasniflendirildi.

Yapılarına göre incelenen zaman adlandırmaları detaylı bir sınıflandırmaya yer vermeksizin belli başlıklar halinde gruplandırıldı. Yapılarına göre incelenen toplam sözcük sayısı 78 olup toplam sözcük içerisinde en geniş payın sıfat tamlaması şeklinde olan zaman adlandırmalarına ait olduğu ve sıfat tamlaması şeklinde olan zaman adlandırmalarını sayıca en yakın grup olan isim tamlaması şeklinde olan zaman adlandırmalarının takip ettiği belirlendi. Bu sınıflandırmanın sayıca diğerlerine göre en küçük grubunun edat grubu yapısıyla kurulan zaman adlandırmaları olduğu tespit edildi.

Anlamlarına göre incelenen zaman adlandırmalarında geniş ve kapsamlı bir değerlendirme yapıldı. Değerlendirmede toplam 132 sözcük incelendi. Değerlendirmede yer alan başlıkların benzerliği ya da farklı anlamlarda kullanılabilen sözcüklerin olması dolayısı ile birden fazla başlık altında görülebilen zaman adlandırmaları tespit edildi. Bu tarz zaman adlandırmalarına; hem doğa olaylarına göre zaman adlandırmaları başlığında hem de mevsim isimlerine göre zaman adlandırmaları başlığında yer alan *yay* "yaz, sıcak mevsim", *yaz* "bahar mevsimi, ilkbahar", *yeñi bahar* "ilkbahar" örnekleri verilebilir.

Anlamlarına göre incelenen zaman adlarında sayıca en fazla olan grubun doğa olaylarına göre olan zaman adlandırmaları olduğu belirlendi. Bu başlığı gün içerisindeki zaman adlandırmalarının takip ettiği ve sayıca en az olan grubun ise tarımla ilgili zaman adlandırmaları olduğu görüldü.

Zarf olarak kullanılan zaman adlandırmalarında toplam 89 sözcük tespit edildi. Yapılan sınıflandırma içerisinde en fazla sözcüğün yer aldığı grubun çoğu zaman anlamındaki zaman

adlandırmalarının ve gelecek zamanı ifade eden zaman adlandırmalarının olduğu görüldü. sayıca en az grubun ise –den beri anlamındaki zaman adlandırmaları olduğu tespit edildi.

Kısaltmalar

DLT : Divânü Lugâti't-Türk

DS : Derleme Sözlüğü

EDPT : bk. S. G. CLAUSON (1972).

TS : Tarama Sözlüğü

yy : Yüzyıl

Z.A. : Zaman Adlandırmaları

KAYNAKLAR

ABİK, A. Deniz (2010) “Derleme Sözlüğü'nde İkinci Kelimesinin Başında s- Bulunduran Tekrarlar ve Başka Seslerle Benzer Diğer Tekrarlar”, DTCF Dergisi, 17.

http://turkoloji.cu.edu.tr/pdf/deniz_abik_derleme_sozlugu_ikinci_kelime.pdf adresinden erişildi.

AYDIN, Erhan. “Türk Dilinde Zaman Adları”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara : Ankara Üniversitesi, 2002.

AŞCI, Ufuk Deniz, Mehmet YASTI (2008) “Derleme Sözlüğü'nde Kullanılan Gün Adları”, Turkish Studies, 3/3, s. 102-128.

BOZKURT, Fuat (1995) *Türkiye Türkçesi*, İstanbul, Cem Yayınevi.

CANPOLAT, M (2017) “OHT = Zaman Sözcüğü Üzerine”, DTCF Dergisi, 32(1-2).

<http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/3124/2677> adresinden erişildi.

CLAUSON, S. G. (1972) “*An Etymological Dictionary of PreThirteenth-Century Turkish*”, Oxford, Oxford University.

DEMİRGÜNEŞ, Sercan (2008) “Türkçedeki Zaman Belirteçlerinin Sınıflaması ve Dökümü Üzerine Bir Deneme Çalışması”, Turkish Studies, 2, 278-293.

DERLEME SÖZLÜĞÜ I – XII (1962-1982), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

DURMUŞ, İlhami (2004) “Eski Türkler'de Zaman ve Takvimler”, Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi, Atatürk Yüksek Kurumu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1- 13.

KLYAŞTORNY, Sergey Grigoryeviç. *Eski Türklerde Zaman ve Mekân Kavramı*. Çev. Deniz Karadeniz. Dil Araştırmaları, Güz 2015/17: 247-251.

MALKOÇ, Muzaffer (2011) “Dilbiliminde Zamanın Tanımı ve İşlevi Nedir”, Turkish Studies, 6/3, s. 1075-1081.

ÖZTEKTEN, Özkan (2003) “Türk Dilinde Güne Bağlı Zaman Sözcükleri”, 46'ncı Sürekli Uluslararası Altayistik Konferansı, Ankara.

SELVİ, Ceren (2015) “Derleme Sözlüğünde Geçen Zaman Adları”, Çanakkale 8. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, Çanakkale.

TARAMA SÖZLÜĞÜ (2009) (4. Baskı), C.I-VIII., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRKÇE SÖZLÜK, (2005), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÜSTÜNOVA, Kerime (2004) "*Dilek Kiplerinde Zaman Kavramı*", Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, S. 635, s. 678-686.

ÜSTÜNOVA, Kerime (2005) "*Türkçede Zaman Kavramı ve İşlenişi*", Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 6, S. 9, 2005/2, s.187-201.



YAYIN İLKELERİ

1. 2016 yılında yayın hayatına başlayan *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergiye gönderilen yazılar Editör Kadrosu tarafından derginin amacına, konusuna, içeriğine ve yazım-noktalama kurallarına uygunluğu açısından incelenir. Derginin yazım ilkelerine uygun bulunan makaleler yazar adları gizlenerek; bilimsel açıdan değerlendirilmek üzere alanında uzmanlaşmış iki (2) hakeme gönderilir. Hakemlerden gelen raporlara göre yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

2. Derginin dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda iki makaleyi geçmemek kaydıyla diğer Türk lehçeleri ile yabancı dillerde makalelere de yer verilebilir.

3. *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanacak yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olma şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış bildiriler, bu durum belirtilmek şartı ile dergimizde yayımlanmak üzere kabul edilebilir.

4. Yazıların her türlü ilmî sorumluluğu yazarlarına aittir.

5. **Editörlük Düzeltmeleri:** Yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler Editörlük birimi tarafından yapılabilir. Bu düzeltmelerde Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuz ve Sözlükleri esas alınır.

6. Yazılar, MS Word programına göre kâğıdın bir yüzüne Cambria yazı karakteriyle, 11 punto, 1,2 satır aralığı ile yazılmalıdır. Paragraf aralığı "sonra 3 nk" olarak düzenlenmelidir.

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	2,5 cm
Alt Kenar Boşluk	2,5 cm
Sol Kenar Boşluk	3 cm
Sağ Kenar Boşluk	2,5 cm
Yazı Tipi	Cambria
Yazı Tipi Stili	Normal
Boyutu (normal metin)	11
Boyutu (dipnot metni)	9
Tablo-grafik	10
Paragraf Aralığı	sonra 3 nk
Satır Aralığı	1,2

7. Başlık yazısı ve yazar adlarından hemen sonra Türkçe özet yer alır ve büyük harflerle ÖZ şeklinde yazılır. Konunun Türkçe özeti 100-250 kelime arasında olmalıdır. Öz içinde kaynak, şekil, çizelge, nota vb. bulunmamalıdır. Türkçe özetten sonra İngilizce özete yer verilir. Her iki özeti altında Anahtar Kelimeler-Keywords (3-8 kelime) yazılır. Makalenin İngilizce başlığı İngilizce özetten (ABSTRACT) önce büyük harflerle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, anahtar kelimeler, abstract ve keywords 9 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalı; dipnotlar 9 punto olmalıdır.

8. Yazılar üç nüsha (iki nüshasında isim, unvan ve çalıştığı kurum belirtilmeden) mail olarak gönderilmelidir.

9. Yazılardaki paragrafların ilk satırı 0.5 cm içeriden başlayacaktır. Ana başlık büyük harfle ve metin gövdesini ortalayacak şekilde, sayfanın üstünden 4 satır aşağıda, alt başlıklar ise paragraf düzenine uygun olarak (0.5 cm içeriden) konulacaktır. Başlık yazısının sağ alt tarafına yazar veya yazarların adları alt alta yazılır. Yazar ad/adları yazılırken herhangi bir akademik unvan belirtilmez. Yazarın akademik unvanı, çalıştığı kurum (üniversite, fakülte, bölüm veya diğer) adları ve elektronik posta adresi dipnot biçiminde sayfanın altına yazılmalıdır. Akademik unvan dışında başka unvan kullanılmaz.

10. Araştırma ve inceleme dalındaki yazılar Öz (Türkçe ve İngilizce) makale metni şeklinde düzenlenir. Yabancı dilde yazılan yazılarda yukarıdaki bölümlerin yabancı dildeki karşılıkları kullanılır ve aynı düzenlemeye uyulur.

11. **Metin İçi Kaynak Gösterme:** Metin içinde (Korkmaz 2005: 9), yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Korkmaz, 2005a, Korkmaz 2005b...) birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa (Korkmaz 2005, Çelik 2001, Demir 1999), çok yazarlı yayınlarda ilk yazar adı (Korkmaz vd. 2005), görülemeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa (Eagleton 1996, Korkmaz 1999'dan) sözlü kaynak kullanılıyorsa kaynak kişi bilgileri Adı, Soyadı, Görüşme Tarihi ve Yeri bilgilerini içermelidir.

12. **Dipnotlarda İzlenecek Yöntem:** Bilimsel bir yazıda kullanılan kaynakların künyesi dipnot olarak sayfa altında gösterilir. Dipnotlar 9 punto ile yazılmalıdır. Yararlanılan kaynaklar ilk geçtikleri yerlerde ayrıntılı ve aşağıdaki örneklerde belirtilen sıralamaya uygun olarak verilir:

a. **Kitaplar:** Yazar Adı Soyadı, Kitap Adı (italik), Yayınevi, Baskı Sayısı, Yayın Yeri, Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek: Dilek Yalçın Çelik, *Yeni Tarihselcilik Kuramı ve Türk Edebiyatında Postmodern Tarih Romanları*, Akçağ Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2005, s. 215.

Eğer ikinci kez geçiyorsa; D. Yalçın-Çelik, age., s. 217.

b. **Makaleler:** Yazar Adı Soyadı, Makale Adı (tırnak içinde), Dergi/Kitap Adı (italik), Cilt No, Sayı, Yayın Yeri ve Yılı, Sayfa Numarası.

Örnek: Muhittin Eliaçık, "Belâgat Kitaplarında Tecâhül-i Ârif'in Tarif ve Tasnifi", *Turkish Studies*, Volume 11/10, Ankara-Türkiye, 2016, s. 217-230.

Eğer ikinci kez geçiyorsa; M. Eliaçık, agm., s. 220.

c. Dipnotlardaki bilgilerden sonra verilecek kaynakların parantez içinde verilip verilmeyeceği yazarın takdirine bırakılmıştır.

13. **Kaynakçada İzlenecek Yöntem:** Makale metninin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre, bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar var ise (2005a, 2005b) şeklinde gösterilmelidir.

Kitap: Gazete, dergi, ansiklopedi, antoloji, roman, oyun ve film gibi yapıtlar ile öykü ve şiir kitapları "uzun yapıt" sayılır ve künyede eğik yazı ile gösterilir. Basılmış tezler de bu kategoriye girer.

Bir yazar: Tek yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir. Kullanılan kaynaktaki yapıtın yayımlandığı şehir belirtilmiyorsa, künyede bu bilginin bulunması gereken

yerde **Yyy** (yayım yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse **yy** (yayımcı yok), yayımlandığı tarihe ilişkin bilgi yer almıyorsa **ty** (tarih yok) kısaltmaları kullanılır.

Emiroğlu, Öztürk. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Perec, Georges. *Uyuyan Adam*. Çev. Sosi Dolanoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

İki (ya da üç) yazar: İki (ya da üç) yazara ait yapıtların künyesi şu şekilde gösterilir:

Best, Steven ve Douglas Kellner. *Postmodern Teori*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Üçten fazla yazar: Üçten fazla yazara ait bir kitabın künyesinde ya bütün yazar adları kitaptaki sırasıyla verilir ya da ilk yazar adından sonra **ve diğer.** ifadesi kullanılır.

Korkmaz, Ramazan ve diğer. *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Makale vd.: Tek tek şiir, öykü, makale, kitap bölümü, mektup, konferans, konuşma, söyleşi ve kişisel görüşme “kısa yapıt” sayılır ve başlıkları çift tırnak içinde yazılır. Ansiklopedi maddelerine yapılan göndermelerde madde adı ansiklopedide yer aldığı gibi yazılır (ör. “Cansever, Edip”). Söyleşilerin ve yayımlanmamış tezlerin künye bilgileri aşağıdaki örneklerdeki gibi verilir.

Argunşah, Hülya. “Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun Türk Edebiyatı Üzerine Tenkidî Fikirleri”. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1985.

Aynı Yazara Ait Birden Fazla Yapıt: “Seçilmiş Bibliyografya”da aynı yazarın birden fazla yapıtına yer verildiğinde yapıt adları tarih sırasına göre değil alfabetik sıraya göre listelenir. Böyle durumlarda yazar adı ve soyadı tekrar edilmez; bunun yerine (— . şeklinde) yan yana iki uzun çizgi ve bir nokta koyulur; ardından yapıt adı ve diğer bilgiler verilir. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Emiroğlu, Öztürk. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

—. *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Elektronik Ortamdaki Metinler: Elektronik ortamdaki metinlerin kaynak olarak gösterilmesinde, güvenilirlik açısından, yazarı, başlığı ve yayım tarihi belirtilmiş olanlar tercih edilmelidir. Künye bilgileri şu sırayı izler: yazar adı; metnin başlığı; varsa kaynağın tarihi; erişim tarihi; sitenin adresi. Aşağıdaki örnek izlenmelidir.

Rasim, Özdenören. “Yenilik de Hesaplaşma Gerektirir” (26 Haziran 2016) 27 Haziran 2016. < <http://www.yenisafak.com.tr> >

Ses ve Görüntü Kayıtları: Ses ve görüntü kayıtlarına yapılan göndermelerin künye bilgileri yazılırken, katkısı öne çıkarılacak kişinin (yönetmen, senarist, oyuncu, yazar, besteci, şarkıcı, vb.) soyadı ve adından sonra yapıtın başlığı, katkısı bulunan diğer kişi ya da kurumlar, formatı (plak, videokaset, VCD, DVD, vb.) ve yayım ya da dağıtım bilgileri verilir.

Crowe, Russell, yön. *Son Umut*. Sen. Andrew Knight ve Andrew Anastasio. Oyun. Russell Crowe, Olga Kurylenko ve diğer. DVD. As Sanat, 2015.

Yabancı Dillerdeki Yayınlar: Türkçe dışındaki kaynakların künyelerinde, editörü, çevirmeni, cilt ve baskı sayısını gösteren ifadeler Türkçeleştirilir. Şehir adlarının Türkçe kullanımlarına yer vermeye özen gösterilir (ör. Paris).

14. Gönderilen yazılara ait resim, şekil ve grafikler sayfa yazım alanını taşmayacak biçimde net ve ofset baskı tekniğine uygun olmalıdır. Bunların sıra numarası ve adı her şeklin veya grafiğin altında verilmelidir.

15. Derginin aynı sayısında, ilk isim olarak bir yazarın birden fazla eseri yayımlanamaz.

16. Makalesi yayınlanan yazarlara iki adet dergi gönderilir.

17. **Telif Hakkı:** Yayımlanan yazıların telif hakkı *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*'ne devredilmiş sayılır. Yazıların düşünsel ve bilimsel, çevirilerin ise hukukî sorumluluğu yazarlarına/çevirmenlerine aittir. İki ve daha fazla yazarlı yazılarda yazının telif sorumluluğu birinci yazara aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflar kaynak gösterilerek alıntılanabilir.

18. Dergimizde basılmayan yazılar yazarlarına iade edilmez.

19. **Yazıların Gönderilmesi:** Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanan yazılar, edebiyatdergi@bartin.edu.tr adresine gönderilir. Eğer hakemler tarafından düzeltme istenmiş ise, yazar düzeltmelerin yapıldığı yeni biçimi aynı adrese en geç on beş (15) gün içinde gönderir.