

# Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

**MUSTAFA ERDEM**

**SUAT ÜNLÜ**

Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümeleleri

**VELİ ATMACA**

Hadiste Dua Edebiyatının Oluşumu ve Kaynakçası

**ALİ GALİP GEZGİN**

Kur'an'ın Metinsel Niteliği

**GÜRBÜZ DENİZ**

Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?

**İBRAHİM KAPLAN**

Teolojik İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Güvenilirliği ile İlgili Bazı Meseleler

**HAMZA KARAOĞLAN**

Anadolu Türklerinde Kurban: Aleviler Örneği

**ADNAN KOŞUM**

İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu

**ATILLA YARGICI**

Kur'an'a Göre Şûrâ ve Demokrasi

**ABDÜLKADİR DÜNDAR**

Çorum Şehri ve Mimari Yapıları (XIX. Yüzyılın Sonlarındaki Bir Haritaya Göre)

**ZAFER KIZIKLI**

Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih

**FATİH YAHYA AYAZ**

Memlûk Sultanlarından Seyfeddin Ebübekir ve Alaeddin Küçük Dönemlerinde (741-742/1341) Büyük Emirler Arasındaki Mücadeleler

**BAYRAM POLAT**

Türk Kültüründe Yağmur Duası (Azatlı Kasabası Örneği)

**BAYRAM POLAT**

Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler Üzerine Bir Araştırma)

**DANIEL S. ROBINSON**

Çeviren: İBRAHİM KAPLAN, ÖNDER BİLGİN  
Felsefi Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine Royce'un Bakışı

**RESUL CA'FERİYAN**

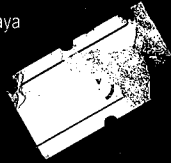
Çeviren: METİN BOZAN  
Geçmişten Günümüze Kum Kenti

**W. MONTGOMERY WATT**

Çeviren: SÜLEYMAN AKKUŞ  
Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları

**KİTAP TANITIMI**

HARUN GÜNGÖR  
Bir Kitabın Düşündürdükleri

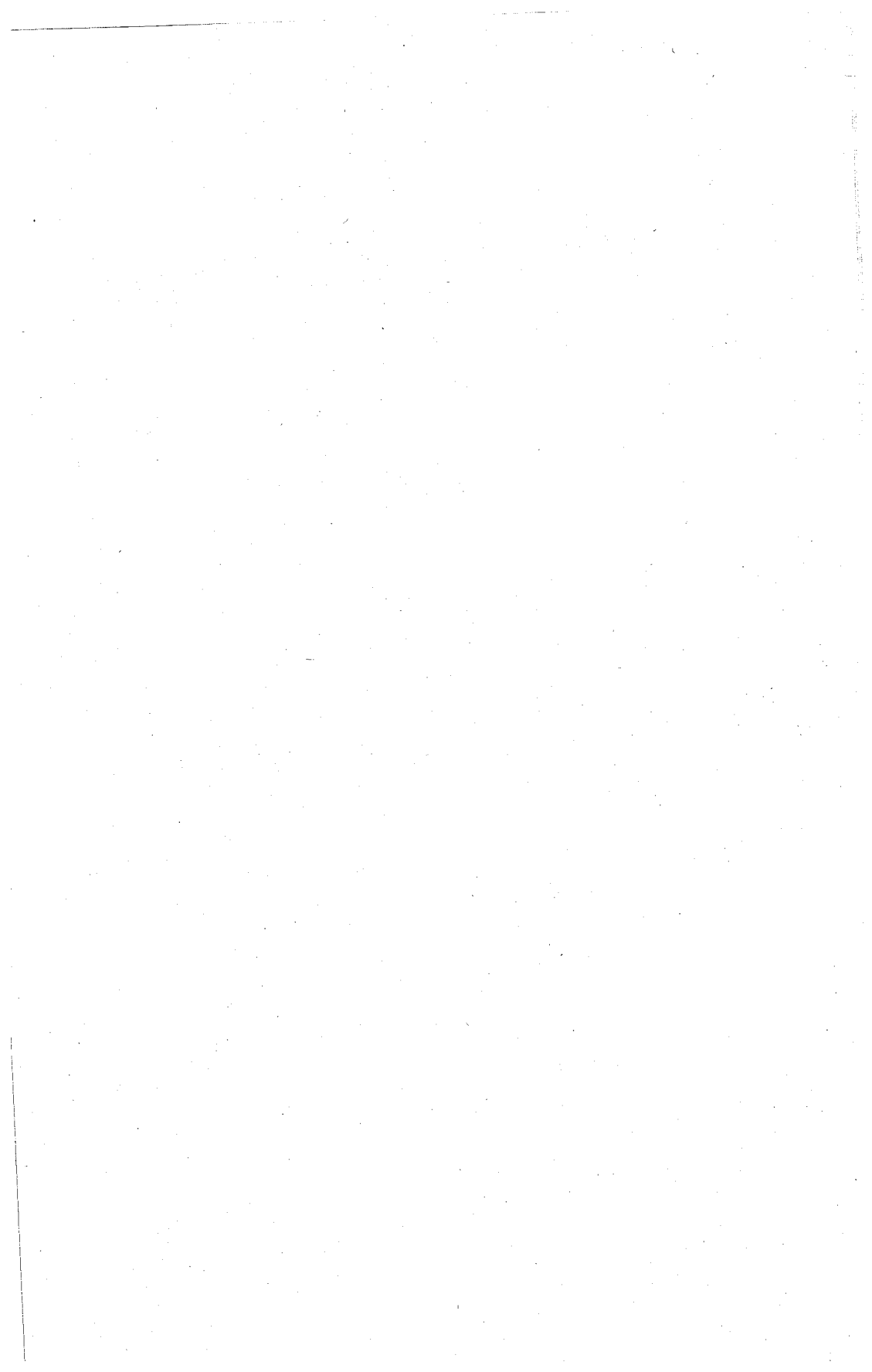


Cilt:9 • Sayı:27  
Ocak - Nisan 2007  
ISSN 1301-966-X

**DİNİ**  
**A**

# **Dinî Araştırmalar**

Religious Studies, Vol.: 9 Num.: 27 January - April 2007



## DİNÎ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 9 Sayı: 27  
Ocak-Nisan 2007  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

**Dizgi ve Baskı**  
Öncü Basımevi  
Tel: (0.312) 384 31 20

**Yazışma Adresi**  
Doç. Dr. Durmuş ARIK  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ANKARA

**İrtibat Telefonu**  
Prof. Dr. Recai Doğan  
Tel: (0.312) 212 68 00/260

**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo.com  
**web:** diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

**Posta Çeki Hesabı**  
Hakan Coşar adına 1007177  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt içi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

### Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... **Münir Yıldırım** ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale ..... **Özcan Taşçı** ..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum ..... **Mustafa Biyık** ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... **Davut Işıkoğan** ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... **Murat Gökalt** ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... **Kemal Polat** ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta ..... **Kamile Ünlüsoy** ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... **Halil Aydınalp** ..... Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir ..... **Hammet Aslan** ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... **Mehmet Ali Kirman** ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... **İsmail Güllü** ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... **Mehmet Akgül** ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... **İbrahim Kaplan** ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... **Mustafa Alıcı** ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya ..... **İbrahim Çapak** ..... Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas ..... **Ali Osman Kurt** ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... **Salih Aydemir** ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... **Ramazan Altınay** ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

### Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dündar** Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuף** Tel: 0033 01 398 66 334

• **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

### Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177** **olu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.



# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

**Yayın Türü**  
Yerel ve Süreli.

**İmtiyaz Sahibi**  
Motif Yayıncılık Rek. Paz.  
ve Tic. Ltd. Şti. adına  
Mehmet Orhan ÖZCAN

**Yazı İşleri Müdürü**  
Kaya KUZUCU

**Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)  
Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Arş. Gör. Hakan Coşar

**Redaksiyon**  
İhsan Çapcıoğlu

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsmail Güngör, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel, Arş. Gör. İsmail Şık.

**Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

## Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacinde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

# İçindekiler

Editörden

**7 • MUSTAFA ERDEM**

**9 • SUAT ÜNLÜ**

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye Çevrilmesi ve  
İlk Türkçe Kur'an Tercümelere

**57 • VELİ ATMACA**

Hadiste Dua Edebiyatı'nın Oluşumu ve Kaynakçası

**79 • ALİ GALİP GEZGİN**

Kur'ân'ın Metinsel Niteliği

**109 • GÜRBÜZ DENİZ**

Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı  
Niçin Gerekli Görüyoruz?

**117 • İBRAHİM KAPLAN**

Teolojik İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Güvenilirliği  
ile İlgili Bazı Meseleler

**133 • HAMZA KARAOĞLAN**

Anadolu Türklerinde Kurban: Alevîler Örneği

**151 • ADNAN KOŞUM**

İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen  
Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu

**171 • ATILLA YARGICI**

Kur'an'a Göre Şûrâ ve Demokrasi

**185 • ABDULKADİR DÜNDAR**

Çorum Şehri ve Mimari Yapıları  
(XIX. Yüzyılın Sonlarındaki Bir Haritaya Göre)

**223 • ZAFER KIZIKLI**

Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih

**247 • FATİH YAHYA AYAZ**

Memlük Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir ve Alaeddin Küçük  
Dönemlerinde (741-742/1341)  
Büyük Emîrler Arasındaki Mücadeleler

**275 • BAYRAM POLAT**

Türk Kültüründe Yağmur Duası (Azathî Kasabası Örneği)

**285 • BAYRAM POLAT**

Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin  
Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler  
Üzerine Bir Araştırma)

**299 • DANIEL S. ROBINSON**

**ÇEVİRENLER:** İBRAHİM KAPLAN, ÖNDER BİLGİN  
Felsefi Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi  
Üzerine Royce'un Bakışı

**309 • RESUL CA'FERİYAN**

**ÇEVİREN:** METİN BOZAN  
Geçmişten Günümüze Kum Kenti

**323 • W. MONTGOMERY WATT**

**ÇEVİREN:** SÜLEYMAN AKKUŞ  
Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları

**343 • KİTAP TANITIMI**

Bir Kitabın Düşündürdükleri  
HARUN GÜNGÖR

## *Editörden...*

***Prof. Dr. Mustafa ERDEM***

Toplumsal hayatta karşılaşılan problemlere çözüm arayışı çerçevesinde din merkezi bir konuma sahiptir. Dinin bu önemli görevi yerine getirmesi de dinin doğru anlaşılması, algılanması ve yorumlanmasıyla mümkün olacaktır. Dini Araştırmalar dergisi de geçmişten günümüze yayınladığı yazılarla dini anlayışın daha sağlıklı bir yapı kazanmasını hedef edinmektedir.

Dini Araştırmalar Dergisi, toplumsal bütünlüğümüz açısından her zaman büyük önem arz eden dini ve milli değerlerimizi bilimsel ve objektif esaslar çerçevesinde ele almaya devam etmektedir. Yayın hayatına başladığından itibaren, özgün akademik çalışmaların yanı sıra çeviriler ve kitap tanıtımıyla bilim dünyasına önemli katkılarda bulunmaktadır. Dergimiz her sayısında dini ve sosyal problemleri konu edinmekte, bilimsel kimliğinden ve değerlerinden taviz vermeden oluşturduğu çizgisinde devam etmektedir.

Dini Araştırmalar Dergisi'nin 27. sayısında Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed ve hadislerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik makalelerin yanı sıra İslam düşüncesi içerisinde yer alan şura müessesesi ve demokrasi, İslam hukukunun temel problemleri, İslam kültürü ve sanatının anlaşılması ve aydınlatılması ile farklı din anlayışlarının değerlendirilmesine yönelik telif ve çeviri makaleler yer almaktadır. Bu makalelerle yazarlar kendi birikimlerini ortaya koyarak konuları farklı yönleriyle ele almakta ve bilim dünyasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Dergimiz bundan sonraki yayın hayatında da oluşturduğu dini ve milli değerlerden ilham alarak doğru bilginin oluşmasına katkı sağlama geleneğini devam ettirme düşüncesindedir. Bu temel ilke çerçevesinde milletimize var olan dini ve milli değerlerimizle birlikte değişen dünyada

ortaya çıkan sorunlar karşısında yeni bakış açıları kazandırabilecek yayınları dergimizde yayınlamaya devam edeceğiz. Dergimizi takip eden değerli okuyucularımızın bu yönde farklı konulardaki yazılarını beklemekteyiz.

Şüphesiz uzun bir süredir dergimizin yayın hayatına devam etmesinde dergimize değerli yazılarıyla her zaman katkı sağlayan araştırmacıların rolü çok büyüktür. Bu vesileyle önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da değerli çalışmalarıyla katkı sağlayan yazarlarımıza şükranlarımı sunarım.

# Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye Çevrilmesi ve İlk Türkçe Kur'an Tercümeleri

**Suat ÜNLÜ\***

## **Abstract**

*It is known by everybody that translating a text into another language completely is not possible. Above all, when this text is the Words of God which have many metaphorical expressions and gives the translator the fear of committing sin and taking the responsibility of people through wrong expression and explanation, translation gets more difficult. But, that translating it is hard does not mean that it will not be translated. Accordingly, different books have continuously been translated into different languages for centuries and through these translations new formulations, developments, improvements and breakthrough arise.*

*Translating the Quran which was sent to all humanity is an obligation because it is not practically possible that everybody learns Arabic. Because, the Quran was sent to humanity in order to be understood. If people have no other choice to understand the Quran except for its translation, the necessity of translation arises. For this reason, information and the examples about the Quran translations of East and West Turkish which are known to be the first Turkish Quran translations in the history of Turkish language will be given. Their importance and place in the history of Turkish language will be specified.*

**Key Words:** *İnterlinear Quran translations, Karahanlı Turkish, East Turkish, the Quran, West Turkish*

## **KORPUS**

Bu makalede Türk Dili Tarihinde İlk Türkçe Kur'an tercümeleri olarak bilinen Doğu ve Batı Kur'an tercümeleri hakkında bilgi ve örnekler verilerek. Bunların Türk Dili tarihi içindeki yeri belirtilecektir.

TIEM 73

Abdullah Kök, Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 1v-235v/2) İnceleme-Giriş-Metin-Dizin Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2004. Suat Ünlü Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (TIEM 73 235v/2-450r/7)

\* Dr, Türk Dili Bölümü Öğretim Görevlisi

- İnceleme-Giriş-Metin-Dizin Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- Rylands KT Janos Eckmann, *Middle Turkic Glosses Of The Rylands Interlinear Koran Translation*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976. Aysu Ata Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi, Giriş-Metin-Notlar Dizin, Ankara, TDK, 2004.
- Anonim Tefsir A.K. Borovkov, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.* Akademiya Nauk SSSR Institut Narodov Azii. Moskova, 1963. (Türkçe Çev. Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanoğlu, *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII-XIII Yüzyıllar)*, TDK, Ankara, 2002). Halil İbrahim Usta, *XIII. Yüzyıl Doğu Türkçesiyle Yazılmış Anonim Kur'an Tefsirinin Söz ve Şekil Varlığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.
- Hekimoğlu KT Gülden Sağol, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text)*, Harvard, (410 pages), 1993; (Part II: Glossary) Harvard, 1995, (310 pages); (Part III Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section One: 1b-300b), Harvard, 1996; (Part III: Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section Two:301a-587b), Harvard,1999.
- TİEM 40 Ahmet Topaloğlu, Muhammed Bin Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır-Arası" Kur'an Tercümesi Giriş ve Metin, Sözlük. I-II, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1976-1978.
- Manisa KT Esra Karabacak, *An Inter-Linear Translation Of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish = Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi: Introduction and Text I, Sources Of Oriental Languages and Literatures 22, Turkish Sources XX, Harvard University The Department Of Near Eastern Languages and Civilizations. 1994; (Part II: Glossary: Section one, p. 1-384. Section Two, p. 385-786), 1995; (Part III: Facsimilie of the MS Manisa İl Halk Library No. 931, Section one: 1a-224a.1997; (Part III: Facsimilie of the MS Manisa İl Halk Library No. 931, Section two: 224b-451a, 1999.*
- Bursa KT Murat Küçük, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi, İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2001

## Giriş

### 1.1. Kur'an'ın Tercüme Meselesi

Tercüme, bir sözü, bir dilden başka bir dile nakletmek demektir. Bir sözü bir dilden başka bir dile naklederken asıl sözün, bütün özelliklerini

ifade etmeğe dikkat ve itina göstermek gerekir. Edebî bir sözü, bir şiiri, bütün nüanslarıyla bütün ayrıntı ve özellikleriyle başka bir dile aktarmak zordur. Hele bu söz, Allah kelamı olursa, iş imkansız denecek bir duruma gelir.(Ateş: 1061)

Kur'an-ı Kerim'in başka bir dile bütün özellikleriyle aynen tercüme edilmesi mümkün değildir. Zira Kur'an, yalnız manasıyla değil, kelimeleri yapan harflerin seçilişi, kelimelerin cümledeki dizilişi ve bu dizilişten doğan ahengiyle bütün olarak bir mucizedir. Motomot tercüme, aslın yerini tutan sözdür. Hiçbir tercüme, Kur'an'ın aslını tutmaz, Kur'an'ın bütün icaz yönlerini yansıtmaz. Çünkü Kur'an vahiydir. (Ateş : 1061)

Kur'an-ı Kerim'in manası da, lafzı da Allah'tandır. Onun kelimeleri, Hz. Peygamber'in kendi sözleri değildir. Tercümede Kur'an'ın bütün nüanslarıyla manasının başka bir dile aktarılacağını farzetsek bile o manaları ancak bizim koyacağımız kalıplar içinde ifade edebiliriz. Bu suretle tercüme, vahiy mahsulü olan esaslı bir unsurdan yoksun kalır ve Kur'an olmak vasfını kaybeder. Kaldı ki, Kur'an'ı bütün edebî üslubu ile başka dile çevirmek de imkansızdır. Zira Kur'an'ın asıl manaları yanında, talî manaları da vardır. Asıl mana cümlelerin terkiibinden çıkan mesala emir, nehiy, tarihî kıssalar ve adabı ifade eden manalardır. Talî manalar ise belagat ve icaz bakımından kelimelerin ihtiva ettiği gizli manalardır. Kur'an-ı Kerim'in hem asıl, hem de talî manalarını hakkıyla ve bütün belagatıyla ifade edecek yabancı bir dil tasavvur edilemez. (Ateş : 1061)

Dil, insanların kendi aralarında iletişimlerini sağlayan bir araç olduğu gibi vahyin kaynağı ile muhatapları arasında bir taşıyıcı durumundadır. Dilin üstlendiği bu görevin dinin tebliği noktasındaki önemini ortaya koyması bakımından şu ayet dikkat çekicidir: *“(Allah’ın emirlerini) onlara açıklasınlar diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”*<sup>1</sup>

Firavun’u Hakk’a davet için Mısır’a gitmekle görevlendirilen Musa (As.)’ın; Allah’tan, kardeşi Hârun’u yardımcı olarak isterken gösterdiği gerekçede de aynı önemi vurgular: *”Kardeşim Hârun’un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da, beni doğrulayan bir yardımcı olarak benimle gönder”*.<sup>2</sup>

1 İbrahim: 14/4

2 el-Kasas: 28/34



Nihayet, insanları uarması için Hazret-i Peygamber'e Kur'an, Arap dili ile indirilmiştir.<sup>3</sup>

Değişik toplumların eşyayı, eylemleri ve kavramları farklı kelimelerle adlandırmaları ve bunları kendilerine has ifade kalıpları içinde kullanmaları, farklı dillerin doğması ile sonuçlanmıştır. Kur'an-ı Kerim "O'nun delillerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin, renklerinizin değişik olmasıdır."<sup>4</sup> ayetiyle dillerin farklılığını, Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak zikreder ve kendi dili olan Arapça dışındaki dilleri "yabancı dil" olarak niteler: "Şüphesiz biz onların Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor dediklerini biliyoruz. Kendisine Kur'an'ı nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır, Halbuki bu (Kur'an'ın dili) apaçık bir Arapça'dır."<sup>5</sup>

"Birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık"<sup>6</sup> ayeti de, farklı milletlerin ve toplumların tanışıp anlaşmasında ilk araç olarak dillerin önemini vurgulamaktadır. Bu iki ayetin dikkat çeken ortak noktası, farklı diller olgusunu gündeme getirmeleridir. (Altuntaş 1998: 2)

Farklı dilleri konuşan iki toplumun tanışıp anlaşabilmeleri, ya toplumlardan birinin, diğer dili öğrenmesi, ya da karşı toplumun dilini bilen kişi ya da kişilerin, onların söyleyip yazdıklarını berikilere tercüme etmesi ile mümkündür. Birinci şık çok zor, hatta imkansız olduğuna göre tercümenin önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. (Altuntaş 1998: 2)

"Kur'an, ya bütün dillerde, ya da bunlardan sadece biriyle indirilebilirdi. Bütün dillerde indirilmesine ihtiyaç yoktu. Çünkü bu gereksiz bir tekrara sebep olurdu. İşte tercüme böyle bir tekrara alternatif olarak hizmet verebilir. Bu durumda Kur'an'ın bir tek dil üzerine inmesi seçeneği kalmaktadır. Bunun için en elverişli dil de Resul'ün kavminin dili olan Arapça idi. Zira ona en yakın olanlar Araplar idi. Arapların Kur'an'ı Hz. Peygamberden öğrenip iyice anlamaları ve Kur'an'ın onlardan başkalarına intikal edip yayılmasından sonra, yapılan tercüme onun açıklanması ve anlatılması işini icra etmişlerdir. (Altuntaş 1998: 12)

Kur'an'ın Arapça dışındaki dillere tercümesi meselesi hicrî ikinci asırdan başlayarak gündeme gelmiş, bu konudaki tartışmalar da özellikle

3 eş-Şuara: 26/193, 194, 195

4 er-Rûm: 30/22

5 en-Nahl: 16/103

6 el-Hucurât: 49/13

tercüme ile kıraat, yani namazda Kur'an-ı Kerim'in tecümesini okumanın caiz olup olmadığı meselesine dayalı olarak çıkmıştır. Büyük mezheplerden Şâfiî, Malikî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleri Kur'an'ın harfi/lâfzî tercümesini caiz görmedikleri gibi, hangi şartlar altında olursa olsun namazda Kur'an tercümesi okumanın da kesinlikle caiz olmadığı görüşündedirler. Hanefî mezhebi ise İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü istikametinde, Kur'an okumayı bilmeyen kimsenin, bunu öğreninceye kadar namazda tercüme okumasına cevaz vermektedir. (Altuntaş 1998: 8)

Namazda tercüme okumayı caiz görmeyen mezhepler, aynı şekilde, Kur'an'ın başka dillere lâfzî tercüme metodu ile çevrilmesine de prensip olarak karşı çıkmışlar, bunu caiz görmemişlerdir. Bu konuda ilgi çeken şey Hanefî mezhebinin tutumudur. Şartlarını taşıyan kimsenin namazda tercüme okuyabileceğini kabul eden Hanifî alimler, bazı istisnalar hariç, Kur'an'ın tercüme edilmesi konusunda diğer mezheplere katılmış ve olumsuz tavır takınmışlardır. Bu alimler, tercüme ile namaz kılmaya cevazı, zaruret prensibine oturttukları gibi, Kur'an'ı tercüme etmeyi de zaruret miktarı ile sınırlamışlardır. Hatta, Kur'an'ın tamamını tercüme edenlere, ya da bu işle uğraşmaya âdet edinenlere karşı diğer mezheplerden daha sert tavır takınmışlardır. (Altuntaş 1998: 8)

Bir Şâfiî alim olan Gazali avamın, tefsir gibi tercümeye de girişmemesi gerektiğini ifade ederek, bunun yazılı tercüme için olduğu kadar sözlü tercüme için de geçerli olduğu görüşündedir. (Altuntaş 1998: 10)

Maliki müfessiri İbnu'l-Arabî Fussilet suresinin 44 ayetinin tefsiri sırasında, tercümeye karşı olduğunu Kur'an'ı tercüme etmenin caiz olmayışını da tercüme esnasında "tibyân" ve "icaz"ın kaybolacağını gerekçe göstermektedir. (Altuntaş 1998: 11)

İslâm alimlerinin çoğu aslının yerini almak üzere Kur'an'ın tercüme edilmesinin caiz olmadığı görüşündedirler. Her ne kadar bu görüşe dayanak olarak Kur'an'ın tercümesinin mümkün olmadığını ve tercümenin, icazı yok edeceği gibi iki temel gerekçe ileri sürülmekte ise de, işin arka planında, Kur'an tercümesinin aslın yerine ikame edilebileceği endişesi yatmaktadır. Kur'an'ın tercüme edilmesinin caiz olmadığını söyleyenlerin, bu görüşlerini, namazda tercüme okumanın caiz olmadığı konusunu ele almaları sırasında dile getirmeleri, bu endişenin varlığını orataya koymaktadır. (Altuntaş 1998: 17)

Bu alimlerden Gazalî; “Tefsir demekle, lafzın; kendi yerini tutacak Arapça başka bir kelime ile; yahut manasını karşılayacak Farsça ya da Türkçe bir kelime ile değiştirilmesini kastediyorum” demektedir. Burada “tefsir” terimi ile aynı zamanda lafzî tercümeyle de kastettiğini ve avamın, tefsir gibi, tercümeyle de girişmemesi gerektiğini ifade eden el-Gazalî, bunun yazılı tercüme için olduğu kadar sözlü tercüme için de geçerli olduğu görüşündedir. (Altuntaş 1998: 18)

Malikî müfessir alimlerinden İbnu'l-Arabî de Kur'an'ı tercüme etmenin caiz olmayışını, “tibyân” ve “icaz”ın kaybolacağını gerekçe göstererek karşı çıktığını görmekteyiz. (Altuntaş 1998: 9)

Bir Şâfiî alim olan ez-Zerkeşî ise; Kur'an hükmünde saymak ve Kur'an'ın yerini almak üzere Kur'an'ın Farsça ve sair dillere harfi/lafzî tercümesi caiz olmaz. İcaz özelliğine sahip asli şekli, yani orijinal metni ile okunması vaciptir. Zira tercüme Kur'an'ın icazi özelliklerini aksettirmez ve Arapça dışındaki diller de, Arapça'ya has olan beyan üstünlüğüne sahip değildir diyerek Kur'an'ın tercüme edilmesine karşı çıkmaktadır. (Altuntaş 1998: 9)

Kur'an'ın harfi/lafzî tercümesine karşı çıkanlar arasında, konu ile ilgili en sert ifadeleri kullananlar, ilginçtir ki, Hanefîler olmuştur. Oysa İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in, Ebû Hanife tarafından de benimsediği ifade edilen ve Hanefî mezhebinin “müftâbih” kavli olan “Kur'an'ı olumayan kimse, öğreninceye kadar, namazda onun tercümesini okuyabilir” şeklindeki görüşü, fiilen Kur'an'ın tercüme edilmesini gerektirmektedir. Hanefî alimlerinin, konu ile ilgili ifadelerinden anlaşıldığına göre, onlar Kur'an'ın bir bütün olarak, kitap şeklinde tercüme edilmesine karşı olmakla beraber, zaruret ölçüsünde tercüme edilmesine karşı değillerdir. Belki de tercümenin cevazı konusunda aralık bıraktıkları bu kapının ardına kadar açılacağı endişesi, onları tercümenin men'i konusunda diğer mezheplerden daha sert bir tutuma yöneltmiştir. (Altuntaş 1998: 13)

Kur'an-ı Kerim'in tercümesine karşı çıkanlar, tercümenin zamanla Kur'an yerine ikamesi ihrimalini göz önünde tutarak Kur'an metninin tahrif ve tağyire uğramasını önleme amacını gütmekteydiler. O halde bu tür endişelerin bulunmadığı, ya da ortadan kalktığı durumlarda, Kur'an'ın tercüme edilmesinde sakınca görmemiş olmalıdırlar. Zira bu endişe ilk defa Hz. Peygamber (a.s.) tarafından duyulmuş, Kur'an metniyle

kariştirilmesi ihtimali yüzünden, başlangıçta hadis yazımını yasaklamıştı. (Altuntaş 1998: 18)

Kur'an'ın tercüme edilmesi bir çok alim tarafından caiz görülmemesine, bir kısmı tarafından ancak zaruret ölçüleri içinde caiz görülmesine rağmen Kur'an öteden beri tercüme edilegelmiştir. İşte, gerek bu fiili durum, gerek tercümenin caiz hatta zaruri olduğunun bir çok alim tarafından ortaya konmuş olması; bu yasakçı görüşün, üzerinde ittifak edilen bir görüş olmadığını, zamanın şartlarına göre ve özellikle tercümenin Kur'an yerine konacağı ve namazda okunacağı endişesi ile belirlendiğini ve bağalayıcılığının bulunmadığını açıkça göstermektedir. (Altuntaş 1998: 18)

Bazı ayetler planında da olsa Kur'an'ın tercümesini bize ilk hatırlatan tarihi olay Hz. Peygamberin çeşitli devlet büyüklerine gönderdiği davet mektuplarıdır. Zira onun Bizans İmparatoru Heraklius'a gönderdiği mektupta, Âl-i İmran suresi'nin altmış dördüncü ayeti yer alyordu. Ebu Süfyan'ın, kendi müşahedelerine dayanarak anlattığına göre, Heraklius, özel tercümanı aracılığı ile kendilerine Hz. Peygamber'in hakkında sorular sormuş, sonra da onun gönderdiği mektubu okutup tercüme ettirmiştir. Mektupla birlikte söz konusu ayetin tercüme edilmiş olması kaçınılmazdır. Buna göre bazı ayetler sınırlı da olsa ilk Kur'an tercümesi sözlü usulle yapılmış olmaktadır. (Altuntaş 1998: 18)

### **2.1. Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye İlk Çevrilmesi İşi**

Türkler, tarih boyunca pek çok dine mensup olmuş ve mensup oldukları dinlerin kutsal metinlerini eski Uygurlar döneminden itibaren Türkçeye tercüme etmeye başlamışlardır. Uygur dönemine ait Budizm ve Maniheizm'den Türkçeye çevrilmiş dini metinler önemli bir yekün tutmaktadır.

Türklerin İslâmiyeti resmen devlet dini olarak kabul etmesi, X. yüzyılda Karahanlılar zamanında gerçekleşmiştir. Türklerin toplu olarak İslâmiyeti kabul etmelerinin hemen ardından tabii olarak onun kutsal metni Kur'an'ı anlamak, kavramak, manasına nüfuz etmek, esaslarını ve kurallarını uygun bir biçimde öğrenmek ve öğretmek için Türkçeye çevrilmesini de kaçınılmaz kılmıştır.

Bu mukaddes metin, önce Samanoğullarından Emîr Mansur b. Nuh (H. 350-365/M. 961-976) zamanında. Maverâü'n-nehirli âlimlerden kurulu bir heyet tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Farsçaya tercüme

edilen tefsir kitabı, Muhammed b. Cerir-i Taberî'nin Arapça olarak yazdığı 40 ciltlik Kur'an tefsiridir. Bu tefsir, Farsçaya tercüme edilirken kısaltılmış ve Kur'an metni esas alınarak satır arasında Farsça çevirisi yapılmıştır (Sağol 1993: 23). Zeki Velidî Togan'a göre Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi de Farsça Tercüme ile aynı zamanda, belki aynı komisyonun Türk üyeleri tarafından yapılmıştır (Togan 1960:135). Fuad Köprülü'ye dayanan Abdülkadir İnan'a göre ise Kur'an'ın Türkçeye tercümesi, Farsçaya tercümesinden yaklaşık bir asır sonra, yani XI. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olmalıdır (İnan 1961:8).

Eckmann'da Taberî'nin diğer eseri, onun hacimli Kur'an Tefsirinin *Câmi'lal-bayân fi tafsîr al-Kur'an* muhtelemen Taberî'nin Dünya Tarihinin Mansur b. Nuh'un (961-976) veziri Abû 'Alî Bal'amî tarafından Farsçaya çevrildiği sırada, Sâ mâniler devrinde (875-999) Buhara'da Farsçaya çevrilmiş olduğunu belirtir. Bu çevirinin haklılığı önsözünde şöyle ifade edilmektedir: "Bu kitap, Muhammed İbn Carîr at Tabarî-Tanrının rahmeti üstüne olsun- tarafından anlatılan büyük Tefsir'in Fars diline yapılan tam ve doğru çevirisidir. Bu kitabı Bağdad'dan getirdiler. Arapça yazılmış ve uzun referansları ihtiva eden kırk cild idi. Onu muzaffer komutan ve melik Abû Şalîh Mansûr İbn Nûh ibn Naşr İbn Aşmed İbn İsmâ'ile getirdiler Tanrının rahmeti üstlerine olsun-sonra, bu kitabı Arap dilinden okuyup anlamakta güçlüklerle karşılaştığından, o bunun Fars diline tercümesini arzu etti. Sonra, o Mâverâü'n-nehr'in âlimlerini bir araya topladı ve onlardan bir hukukî beyanname istedi: Bu kitabı Fars diline çevirmemiz caiz olur mu?" Onlar dedi ki: "Arapça bilmeyenlerin istifadesi için, Kur'an tefsirini Farsça okuyup yazmak caiz olacaktır, çünkü yüce Tanrı şöyle demiştir.: *Dili kavminin dilinden farklı olan resul göndermedik.*<sup>7</sup> Sonra muzaffer hükümdar Abû Şalîh Mâverâü'n-nehr'in âlimlerinin getirilmesini emrini verdi: Buhara'dan *Ebû Bekr ibn Muḥammed el-fazlu'l alâm* ve *Ebû Bekr Muhammed bin İsmâ'îl el-Fakîh* ve *Fakîh Ebu Bekr bin Ahmed bin Ḥamîd* ve *Ḥalîl ibn Aşmed es-Sicistânî*, Belh'den *Abû Ca'far bin Muḥammed bin 'Alî<sup>8</sup>*, Hindistan kapılarından *Fakîh al-Ḥasan bin 'Ālî Mandûs* ve *Abû'l-Cahm Ḥalîd bin Hânî al-Mutafaḥḫih* ve ayrıca Semerkand, İsbicap ile Fergana'dan ve

7 İbrâhim: 14/4

8 Tam olarak adı Abû Ca'far bin Abdullah bin Muḥammed el-Belhî el-Hinduvânî'dir. (ö. 973) Belhli büyük Hanefî âlimi, ilminden dolayı kendisine küçük Ebu Hanîfe'de denilmiştir.

Mâverâü'n-nehr'in her şehriden başka âlimler. Onların hepsi, doğru yolun bu olduğunu, kitabın tercümesini kabul ettiler. Sonra Muzaffer Melik ve ÂbüŞalih, toplanan âlimlere, kitabı tercüme edebilmeleri için, aralarından en bilgili ve âlim olanları seçmeyi emretti. Onlar da, uzun referansları atarak ve hikâyelerin metinlerini kısaltarak kitabı tercüme ettiler. (Kök 2004: 12)

Zeki Velidî Togan ise ilk Türkçe Kur'an çevirisinin bu ilk Farsça çeviriyle aynı zamanda Kur'an çeviri heyetinin çalışmaları sırasında gerçekleştirilmiş olduğunu belirtmektedir (Togan 1971: 18). Togan *The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish* (1964: 18) adlı çalışmasında da Taberî'nin tefsirinin çevrilmesi aşamasında İspicaplı bir Türk'ün de bulunduğunu belirtir. Togan ilk Türkçe çevirilerin asıl nüshasının İslâmiyeti kabul eden Argu ve Karluk Türklerinin lehçesinde, Çü ve Sırderya civarındaki Oğuzların ağzının da tesiri ile yazılmış olduğunu söyler (Togan 1963: 162).

Fuat Köprülü *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (1986: 162) ilk Kur'an tefsirinin H. VI/M. XII. yüzyıl sonunda veya H. V/M. XI yüzyıl başında Batı Türkistan'da yapıldığı üzerinde durmuştur. Fuad Köprülü gibi Abdülkadir İnan da Kur'an'ın Türkçeye çevirisinin Farsça çevirisinden yaklaşık bir yüzyıl sonra, yani XI. yüzyılın ilk yarısında yapılmış olması gerektiği düşüncesindedir (İnan 1961: 8).

## 2.2. Kur'an Tercümelerinin Dil Çalışmaları Açısından Önemi

Türk dili çalışmalarında, farklı coğrafi bölgelerde ve değişik dönemlerde yapılmış olan Türkçe Kur'an tercümeleri önemli bir yer tutar. Bu tür eserler üzerindeki incelemeler fazla olmamakla birlikte nazım ve nesir türündeki öteki eserlere göre bu tercümelerin çok daha sağlam sonuçlara ulaşılacak kaynaklar oldukları bilim çevrelerince kabul edilmektedir. (İnan 1960: 47) Kur'an'ın kutsallığı göz önünde tutularak gerek ilk yazılışlarında gerek istinsahları sırasında bu tercümeler büyük bir itina ile hazırlanmışlardır. Bu açıdan Kur'an'ın Türkçe tercümeleri Türk dilinin hem çeşitli dönemlerini hem de gelişmesini yansıtmaları bakımından rahatça kullanılacak önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

Satır arası Kur'an tercümelerinde, her Arapça kelime Türkçe bir kelime ile karşılanmaya çalışılmış, bu yolla Türkçenin ifade gücü ve Arapçadan geri kalmayan zengin kelime hazinesi ortaya konulmuştur. Öte

yandan söz konusu eser, Kur'an'ın ayetlerine sadık kalındığı va anlam büyük bir titizlikle korunduğu için anlam bilgisindeki tarihî gelişmeleri göstermesi bakımından da dikkate değerdir. (Küçük 2001:46)

Kur'an tercümelerinin bir başka dikkate değer tarafı da, Kur'an'ın, hayatın bütün yönlerini düzenleyen hukukî nitelikli bir eser olması bakımından çeşitli alanlarla ilgili kelimeleri ihtiva etmesidir.

Kur'an tercüme edildiği dönemde geniş insan topluluklarına hitap ettiği için ya da hitap edebilmek için o toplulukların konuştuğu ve anladığı canlı, akışkan, dönemlerinin gramer özelliklerini, imla özelliklerini yansıtan bir dille ortaya konmuştur.

Türkçeye çevrilen ilk Kur'an tercümelerinde, yeni dinin terimlerini karşılamak için Türklerin kabul ettikleri eski dinlerin terimlerinden yararlandığı görülür. Din değişikliğinin dile nasıl yansıdığını ve eski dinlerin terimlerinden yeni din olarak seçilen İslâm için Türklerin hangilerini kullandığını öğrenmek bakımından da bu tercüme, çok değerli birer kaynak niteliğindedir. (Erdoğan 1938: 47)

Kur'an tercüme arasında, satır arası yapılan çeviriler, özellikle sözlükçülük bakımından Türk dili için değerli bir kaynaktır. (Zülfikar 1974: 174) Türk dilinin tarihsel sözlüğü için değer biçilmez kaynaklar olan bu satır arası tercüme ve tefsirler de başlangıçta ibadetle ilgili kavramalar, Allah'ın isimleri ve sıfatları, Peygamber isim ve sıfatları, Kur'an'ın sıfatları da dahil olmak üzere genellikle Türkçe kelimelerle karşılamaya çalışmışlardır bunu yapamıyorlarsa Arapçasına veya Farsçasına yönelmişlerdir.

### 3.1 Kur'an Metninin Çeviri Türleri

#### 3.1.1 Satır Arası Birebir Çeviriler

Satır Arası birebir çeviriler Arapça sözlerin tek tek Türkçeleriyle karşılanması esasına dayalı çevirilerdir. Bu metinlerde Türkçe sözcük, daha küçük ve ince harflerle Arapça sözcüklerden farklı bir yazı stiliyle Arapça kelimelerin tam altına yazıldığı (Kök 2004:14). Kur'an'ın bu şekildeki Türkçe çevirilerine sık rastlanmaktadır. İstanbul ve Anadolu'daki kütüphaneler ile Türkiye dışındaki değişik kütüphanelerde (İnan 1960: 79-94) bu türden çok sayıda nüsha bulunmaktadır. Bu tip çevirilerde Türkçe cümle kuruluşuna genellikle hiç uyulmadığı için Türkçe çeviriyi, bazan Arapçasına bakmadan anlamak son derece güçtür.

### 3.2.1. Satır Arası Doğu Türkçesi Kur'an Çevirileri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Doğu Türkçesiyle yapılan satır-arası Kur'an çevirileri dört tanedir. Bunlardan birincisi TIEM 73'te kayıtlı bulunan, mevcut Kur'an tercümelerinin en eskisi olarak bilinen, Karahanlı Türkçesi özellikleri gösteren benim ve Abdullah Kök'ün Doktora tezi olarak üzerinde çalıştığı nüshadır.

İkinci tercüme şu anda Özbekistan İlimler Akademisi Kitaplığı, nr. 2008'de kayıtlı bulunan ve 270 varaktan meydana gelen eksik nüshadır. Bu Kur'an tercümesi satır arasında Türkçe ve Farsça tercümelere oluşmuştur. Nüsha üzerinde A. A. Semenov, "Sobranie Vostochnih Rukopisey" (*Akademii Nauk Uzbeskskoy SSSR*, IV, Taşkent 1957, s. 45-46) çalışmıştır.

İngiltere (Manchester), John Rylands Kütüphanesi, Arabic MSS. 25-38'de kayıtlı olan Rylands Kur'an çevirisi üzerinde Eckmann'ın *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976) adlı çalışması vardır. Eser, satır arasında hem Farsça hem de Türkçe tercüme ihtiva etmektedir. Tamamı 30 cilt olan eserin 14 cildi mevcuttur. Bu 14 cilt, 1145 varaktan ibarettir. Elde bulunan varaklarda da eksiklikler vardır. Bu 14 cildin haricinde tercümeyle ait olan iki varak da Dublin, Chester Beatty, Kütüphanesi, nr. 1606 ve nr 1630'da kayıtlı bulunmaktadır (Sağol 1993: 26). Bu eserin tanıtması S. Tezcan tarafından yapılmıştır: János Eckmann: *Middle Turkic Glosses Of The Rylands Interlinear Koran Translation*, *TDAY-Belleten* 1978-1979, s. 279-294.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Camii, 2 numarada muhafaza edilen Harezmi Türkçesi özellikli Satır-arası Kur'an çevirisini G. Sağol doktora tezi olarak hazırlamıştır: Gülşen Sağol, *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi, Giriş-Metin-Sözlük, I-II* Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 1993. Sağol'un doktora tezi neşredilmiştir: Gülşen Sağol, *Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text)*, Harvard, (410 pages), 1993; (*Part II: Glossary*) Harvard, 1995, (310 pages); (*Part III Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section One: 1b-300b*), Harvard, 1996; (*Part III: Facsimile of the MS*



*Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section Two:301a-587b), Harvard,1999.*

### 3.2.2. Tefsirli Çeviriler

Bu tür Kur'an tercümelerinde ayetler satır arası Kur'an tercümelerinde yapıldığı gibi birebir çeviriler, tefsirli tercümelerde yapıldığı gibi açıklamalar, parçalar, hikâyeler de eklenir. Ayetin başında ayetin indiriliş sebebi, ayetin inişine sebep olan olay geniş bir şekilde açıklandıktan sonra ayetin tercümesine geçilir. Bu tür Kur'an tercümeleleri satır arası Kur'an tercümeleriyle Tefsirler arasında kalmıştır.

Bu tür tefsirli çeviriye verilebilecek en iyi örnek, Türkoloji çevresinde *Anonim Tefsir* olarak veya "Orta Asya Tefsiri" olarak Leningrad'daki Asya Halkları Enstitüsü Kitaplığı Cod.332'de 2475 numarada kayıtlı olan yazmadır. 1914 yılında Zeki Velidi Togan tarafından Türkistanda bulunan bu nüsha 147 varaktan ibarettir. Türkçe tefsir 18. surenin 4. ayeti ile başlamaktadır. ve 23-47. sureler eksiktir (Sağol 1993: 26). Eser üzerinde ilk büyük çalışma Borovkov'a aittir: A.K. Borovkov, *Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv.* Akademiya Nauk SSSR İstitut Narodov Azii. Moskova, 1963. (Türkçe Çev. Halil İbrahim Usta, Ebülfez Amanoğlu, *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII-XIII Yüzyıllar)*, TDK, Ankara, 2002).

H. İbrahim Usta tarafından da eserin metin ve sözlüğü yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır: Halil İbrahim Usta, *XIII. Yüzyıl Doğu Türkçesiyle Yazılmış Anonim Kur'an Tefsirinin Söz ve Şekil Varlığı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.

### 3.2.3. Tefsirler

Bu tür Kur'an tercümeleri ayeti bir bütün olarak ele alıp ayetin bütün olarak açıklamasına yönelik bir tercüme türü olduğu için hacimlidir. Bu tür tercümeleler, hikâyeler, parçalar ihtiva ettiği için de dönemin olayları hakkında da bilgi vermektedir. Çok hacimli olmalarından dolayı üzerlerinde ciddi bir şekilde durulmamıştır. Kütüphanelerde özellikle Anadolu sahasına ait çok sayıda böyle Kur'an tercümeleri bulunmaktadır.

Bu tür tercümeye verilecek en iyi örnek Şeybaniler devrinde XVI. yüzyılın ilk yarısında yazılmış olan Kur'an tercümesidir. İki nüshası vardır. Birinci nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed

bölümü, nr 16'da kayıtlıdır. İstinsah tarihi H. 950/M.1543-1544 olan nüsha, her biri 308 varak olan iki ciltten meydana gelmiştir. Her sayfada 29 satır bulunmaktadır (Sağol 1993: 27). Hacimli olmalarından dolayı bu tefsirler üzerinde Zülfikar ve Taş'ın çalışmaları dışında dikkate değer çalışma yapılmamıştır: Hamza Zülfikar, *Çağatayca Kur'an Tefsiri, Dilbilgisi İncelemesi – Metin - Dizin*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doktora Tezi, Ankara, 1970; İbrahim Taş, *Çağatayca Kur'an Tefsiri 21a-41b (Giriş-Metin-Dizin)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2001.

Kur'an tercümeleleri Arapça bilmeyen insanlara Kur'an'a ait emir ve yasakları öğrettiği gibi toplumsal ve sosyal hayata ait birçok değeri de geliştirmektedir. Bunlardan en önemlisi çevirisi yapılan dile katkılarıdır. Satır arası Kur'an tercümeleleri birebir tercüme olduğu için sözlükçülük açısından önemlidir. Çünkü yeni bir dine girerken bu dine ait terminolojiyi karşılayacak kelimeler üretmek ve mevcut kelimelere de yeni anlamlar yüklemek gerekir. Bu durum dilin kelime hazinesinin anlam yönünden gelişmesine ve yeni kelimelerin ortaya çıkmasına sebep olur. Diğer taraftan tefsirli çevirilerde ve tefsirlerde olaylar geniş bir şekilde anlatıldığı için hem dönemin tarihî ve sosyolojik olaylarına ışık tuttuğu gibi hem de dilin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

#### **4. Doğu Türkçesi Kur'an Tercümeleleri**

##### **4.1 TIEM 73**

##### **4.1.2 Çevireni, Çeviri Tarihi, Alanı**

TIEM 73 Türkçe Kuran çevirisinin kim/kimler tarafından ve ne zaman çevrildiği hakkında hem doğrudan yazmadan hem de dolaylı olarak değişik kaynaklardan somut bilgiler yoktur. Bununla beraber, dil özellikleri eseri Karahanlı çevresi metinleri arasına dâhil etmemize imkân sağlamaktadır. Yukarıda belirtilenler de dikkate alınarak, elimizdeki metnin en azından ilk Türkçe Kur'an metnine en yakın metin olduğu söylenebilir. Bu konuda Kök (2004) de aynı kanaate varmıştır.

##### **4.1.3. Nüsha**

Yazma nüshası İstanbul, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlıdır. Bir hayır sever tarafından Eyüb Sultan Türbesine vakf edilmiş,

1922 yılında Müessesatı Vakfiye'den müzeye getirilmiştir (Erdoğan 1938:47-51).

#### 4.1.4. İstinsah Tarihi ve Müstensihî

Yazma nüshanın sonundaki Arapça ketebe kaydında metnin istinsah tarihi ve müstensihinin kim olduğu hakkında bilgi edinilebilmektedir. Arapça kayıt "Bunu Allah'ın kullarının en zayıfı, en muhtacı olan günahkâr, hatalı yüce Allah'ın affını dileyen (Allah durumunu düzeltsin) Muhammed b. El-Hâcc Devletşah eş-Şirazî H.734/M.1333/1334 yılının aylarında yazdı ve tezhip etti" şeklindedir.

Buna göre, TIEM 73'ün istinsah tarihi H.734/M.1333/1334, müstensihî ise Muhammed b. El-Hâcc Devletşah eş-Şirazî'dir. Müstensih'in adından onun Şirazlı olduğu anlaşılmaktadır. Yazmanın istinsah tarihi H.734/M.1333/1334, İlhanlı devleti Abū Sa'îd (1317-1336) dönemine rastlamaktadır (Kök 2004: 22).

#### 4.1.5. Nüsha Özellikleri

Bordo meşin kaplı mukavvadan oluşan yazmanın cildi, yaldız zencirekli, sa'lbekli beyzî şemseli olup sertaplı ve milkeplidir. Cilt sonradan yeşil cilt bezi ile kaplanmıştır.

Eserin ilk iki yaprağı ve sure başları müzehhep ve müzeyyen serlevhalıdır. Serlevhalar altın yaldızla yazılmıştır. Duraklar hizip ve cüz gülleri yaldızlıdır. Kur'an metni siyah reyhanî hattı, satır arası tercümesi ise sürh olup nesih özellikleri taşımaktadır. Varak ölçüsü 36cm x 27 cm, yazma kalınlığı 14 cm'dir. Yazma 451 varak olup her sayfasında 9 satır Arapça, 9 satır Türkçe çevirisi olmak üzere 18 satır vardır. Fakat son varakta (450v-450r) 7 satır Arapça, 7 satır Türkçe çevirisi olmak üzere 14 satır vardır. Sayfa altlarındaki yıpranmış kısımlar tamir görmüştür.

Türkçe kısmın yazı karakteri nesih özellikleri taşımaktadır. Türkçe kısımlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde bazı kelimelerin yazımında hareke sistemi kullanılmıştır, Bazı Arapça kelimelerin altına yine tercümesi olarak Arapçaları yazılmıştır. Eserde bazı sûrelerin âyet sayıları sonraki dönem Kur'ân tercümeleriyle ve günümüz Kur'ân tercümeleriyle birbirini tutmamaktadır. Bu durum âyet eksikliğinden değil, âyet ayırımındandır. Eserde bazı sûrelerin âyet ayırım işaretleri düzgün ve kurallı olarak konmamıştır. Eserde bazı kelimeleri yazarken yazım tasarrufuna gidilmiştir. Eserde bazı sûrelerde geçen müteşâbih

ayetlerin altında çeşitli Türkçe sözcükler veya cümleler bulunmaktadır. Bunlar:

293r/8=030/1'de *elif mîm* altına gelecek şekilde *âlif lâdın mîm mülkdin*

298r/5-031/1'de *elif lâm mîm* altına gelecek bir şekilde *mân taîrî bilür mân,*

301r/3=032/1'de *elif lâm mîm* altına gelecek bir şekilde *sân törütür sâñ bilgânrâk,*

368v/7=046/1'de *hâ mîm* altına gelecek şekilde *tözün idî hâkkı,*

357r/9=043/1'de *hâ mîm sîn* altına gelecek bir şekilde *tözün mâlik idî.*

Eserde bazı ayetler metnin sol veya sağ tarafına yazılmıştır: 313r/1=034/23 mägâr añar kim dâstür berdi, 282v/8=028/34'te kıdaşım hârün ol faşihraq mendin tilin ıdğıl anı mâniñ birlä yârîçi köni tutar meni mân kôrkar mân.

Eserde 255v/5=024/6'de metinle alâkası olmayan metnin sol tarafına kırmızı harflerle Arapça '*alâyhi raziallah 'inhâ hâkıñka bu on sâkiz âyât turur kim indürdi şabrîl şalavât alâyhâ 'alâynâ* yazılmıştır. Eserde bazı kelimeler Arapça kaidelere göre bire bir çevrilmiştir: 348r/8=041/10'te *tört künlâr* gibi. Eserde bazı Türkçe kelimelerin Arapça izahı da verilmiştir: 286r/8=28/76 kırk ârni = *vâ'l-uşbatu-hâ hunâ arba'ün râcûlan.* Metinde bazı kelimeler çevrilmeden bırakılmış, altına Arapçası yazılmıştır: 310v/7=033/60 *lâ-nusaltanikâ 'alâyhim.* 324v/9=036/80'de *otnî fe-izâ.* Eserde Kur'an'da geçmeyen kelimelerde vardır: 337v/8=39/33'te *muhammâd,* 337v/8-039/33'te *âbü bâkr.*

Eserin Sultan Abdülaziz Han zamanında, Abdülaziz Han'ın iradesiyle Ferid Efendi'nin nezaretinde tamir gördüğünü Hazine Kitapları Müfettişi Abdurrahman Nacim tarafından H.1281/M.1864-1865 yılında eserin baş tarafına düşürülen kayıttan çıkarmaktayız:

selâfin-i 'izâm firdevs-makâm hazarâtının cevâmi'-i şeriflerinde vaqf u vaz' buyurmuş oldukları maşâhif-i şerifenün ta'mirlerine sultân-ı selafinü'z- zamân vâ hâkanü'd-dehri ve'l-ekvân es- sultân 'Âbdü'l-'âziz hân hazretlerinin irâde-i seniyye-i şâhâneleri üzre cennet-mekân hazretlerinin câmi'-i şeriflerinde zîver-i rahle-i... (olan) maşâhif-i şerifeden işbu satırlı muşhaf-ı şerifün 'âtuftülü Ferid Efendi hazretlerinin şeref-i hümâyün nezâretlerinde ve hicretün bin iki yüz seksen bir senesinde lâyıkıyla ta'mir ü termîmi icrâ olunarak şirâze-

bendi hüsnî hıtâm olduğunu mübeyyin işbu matbu‘ zahriyede şerh virildi. Harrerehü ed-dâ‘î ‘Abdu’r-rahmân nâcim müfettiş-i hazâ’inü’l-kütüb. 1281.

Yazmanın sonunda önce farklı bir stille harfler bitiştirilmeden çeşitli defalar Kur’an’ın niçin hatm edildiğine dair cümleler vardır. Bu cümleler 30. maddeden başlayarak Kur’an’ın ne için ve kime hatmedildiğini ebedle ifade etmektedir.

Yine yazmanın sonunda 19 Cümade’l-ula 1330/ 05. 06. 1912 ve 10 Saferü’l-hayr 1332/07.01.1914 tarihleri ve Malatyalı El-Hâc Muḥammed ‘Alî’nin tuğrası yer almaktadır. Esere sonradan eklenmiş olan “Muşafı vaḳf idenün ḳabristânî pür-nür oluna” kaydı da vardır. Bu kayıt ne yazmanın yazı özelliği ne de tamir kaydı düşülen yazı özelliği ile örtüşmektedir (Kök 2004: 23).

#### 4.1.6 TİEM 73 Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Eser üzerinde ilk çalışma Abdülkadir Erdoğan tarafından yapılmıştır. Erdoğan, “Kur’an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri” (Erdoğan 1938: 47-51) adlı çalışmasıyla bu nüshayı tanıtmış ve eserin baştan sona Oğuz Türkçesi ile tercüme edildiğini öne sürmüştür (Erdoğan 1938: 47-51).

Eser üzerinde ilk filolojik çalışma Fahir İz tarafından dönem çalışması olarak yapılmıştır. Bu çalışma Türkiyat Enstitüsü 11 numarada kayıtlıdır: Fahir İz, *Uygurca Kur’an Tercümesi*, İstanbul Üniversitesi Türkoloji Disiplini Vinci semestre travail’ı, 1936-1937. F. İz’in çalışması, TİEM 73’ün Şuara suresinin Türkçe kısmının yazı çevrimini, Türkiye Türkçesine çevirisini ve sözlüğünü ihtiva etmektedir.

Zeki Velidî Togan “Londra ve Tahrandaki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair” (Togan 1960: 133-160) adlı çalışmasında Anonim Tefsir’in TİEM 73’ten daha sonra yazılmış eksik bir nüshadan ibaret olduğunu ve TİEM 73’ün kopyası olduğunu belirtir. Ayrıca Togan Ryland Kur’an çevirisinin Ali İmran suresinin 118. ayetiyle Anonim Tefsir ve Hekimoğlu Ali Kur’an tercümelerinin aynı surelerinin 118. ayetlerini karşılaştırarak Ryland Kur’an tercümesinin Doğu Türkçesi özellikler gösterdiğini, muhtemelen Çağatayca’dan daha önceki bir döneme 14. veya 15. yüz yıla ait olduğu görüşündedir. (Togan 1960: 133-160).

Togan “The Earliest Translation of the Qur’an into Turkish” (Togan 1964: 18) adlı çalışmasında ise, Taberî’nin tefsirinin çevrilmesi için

Maveraünnnehirli âlimlerden kurulu heyetin üyelerinden birinin İspicap (Sayram)'lı bir Argu Türkünün olduğunu belirtmiştir. Doğu Türkçesi Kur'an tercümelerinin asıl nüshasının ilk İslâmiyet'i kabul eden Argu ve Karluk Türklerinin lehçesinde, Çü ve Sırderya civarındaki Oğuzların ağzının da tesiri ile yazılmış olduğunu ifade eder (Togan 1963: 230).

Abdülkadir İnan da, eser üzerinde duran bilim adamlarımızdandır İnan, yazma hakkında ilk olarak "Eski Türkçe Üç Kur'an Tercümesi" başlıklı çalışmasında bahsetmiştir (İnan 1952: 19-20). İnan bu yazısında Anonim Tefsir, Hekimoglu Ali Paşa nüshası ve TİEM 73 yazmalarındaki Kehf suresinin bazı bölümlerini karşılaştırmış, bu karşılaştırma sonunda, Anonim Tefsir'le TİEM 73 metninin aynı olduğunu ileri sürmüştür.

Abdülkadir İnan "*Kur'an-ı Kerimin Türkçe Tercüme Üzerinde Bir İnceleme*" adlı çalışmasıyla TİEM 73'ün XI yüzyılda tercüme edilmiş nüshaya en yakın nüsha olduğunu belirterek metni dil özellikleri bakımından da Anaonim Tefsirden ayrı bir yere oturtmuştur. İnan, bu çalışmasında eserin baştan Bakara suresinin 143. ayetine kadar olan kısmının tıpkı basımını da vermiştir.

Eckman, TİEM 73'ü iki ayrı makalede ele alarak eser üzerinde çalışmalar yapan yabancı bilim adamlarındandır. Eckmann birinci makalesinde TİEM 73 Karahanlı Türkçesi Satır arası Kur'an tercümesini fonetik ve morfolojik olarak inceleyerek eserin 35v/1=002/273 ile 55v/1=003/179 kısımlarının nüshanını diğer kısımlarıyla benzerlikler göstermediğini belirtmiştir. (Eckmann1959: 72-85)

Eckmann, ikinci makalesinde eseri morfolojik ve söz varlığı bakımından inceleyerek 35v/1=002/273 ile 55v/1=003/179 kısımlarının metnin diğer kısımlarıyla benzerlik göstermediğini ifade etmiştir. Ayrıca Eckmann çalışmasında bu tercümenin tam ve harfiyen yapılmış bir tercüme olduğunu Arapça kelimelerin altına gelecek bir biçimde Türkçe kelimelerin kırmızı mürekkep ve daha küçük harflerle yazıldığını, Türkçe kelimelerin Arapça kelimelerin sırasını takip ettiğini, yazıcının Arap dilindeki kaideleri uyduğunu belirtmiştir. (Eckmann 1973:15-24)

Macit Yaşaroğlu *Kur'an-ı Kerimin Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Bibliyografyası* (Yaşaroğlu 1965: 117) adlı çalışmasında TİEM 73'ün Fatıha ve Bakara Suresi 14. ayete kadar olan kısmının yazı çevrimini verir.

Hamza Zülfikâr'da "Çağatayça bir Kur'an Tefsiri" adlı çalışmasıyla TİEM 73 üzerinde çalışmalar yapan bilim adamlarımızdandır. Zülfikar bu

çalışmasında Bakara suresinin 40. ayetine kadar olan kısmının çeviri yazısını vermiştir. Ayrıca Zülfikar yazmanın dil özellikleri ve kelime kadrosu üzerinde durmuş. Yazmanın bir çok bakımdan Uygurca ile benzerlikler gösterdiğini belirterek. “d” ve “w” seslerinin korunduğunu belirtmiştir. Zülfikar, *Siler* ikinci çoğul şahıs zamiri ile *-ıglı/-ıgli* partisiplerinin çok kullanılmış olmasını eserin önemli özellikleri arasında saymıştır. (Zülfikar 1974: 153-195)

O. Fikri Sertkaya, Eckmann'ın *Middle Turkic Glosses of The Rylands Interlinear Koran Translation* adlı eserine yaptığı tanıtma yazısında TİEM 73'ün yazma özellikleri üzerinde kısaca durur (1977: 491-496).

Selahattin Sönmezsoy *Les Traductions Turques Manuscrites Du Coran* (1987: 53-62) adlı Türkçe Kuran yazmaları ile ilgili doktora tezinde TİEM 73'ü tanıtmış, ayrıca Fatıha suresi ile Bakara suresinin 14. ayetine kadar yazı çevrimini Yaşaroğlu'nun okuyuşuna dayanarak vermiştir.

Eser üzerinde, daha geç tarihlerde Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde birkaç bitirme tezi olarak da çalışılmıştır. Bu tezlerde TİEM 73'ün 1a-40b kısmının yazı çevrimi ve dizinleri hazırlanmıştır (Rüzgar 1990; Karagöz 1990; Palta 1990; Aksoy 1990).

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapılan bir lisans tezinde de Macit Yaşaroğlu'nun çalışmasından alınarak TİEM 73 ile ilgili kısma yer verilmiştir (Yücel 2000: 291).

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Abdullah Kök TİEM 73'ün 1v-235v/2 kısmını doktora tezi olarak çalışmıştır. (Kök 2004a) Kök'ün tezi Giriş, Metin, Türkçe Dizin şeklinde hazırlanmıştır. A. Kök'ün, eser üzerinde “*İlk Türkçe Kur'an Tercümelelerinde Metonimli Kullanımlar üzerine*” (2004b) ve “*İlk Türkçe Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an Çevirilerinde özel adlar*” (2004c) iki bildirisi vardır.

Hacetepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Suat Ünlü TİEM 73'ün 235v/2 -450r/7 kısmını doktora tezi olarak çalışmıştır. Ünlü'nün tezi Giriş, Metin, Türkçe Dizin şeklinde hazırlanmıştır. Ünlü'nün eser üzerinde “*Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi'nde Esmâ-i Hüsnâ Kavramı*””, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,

Çağdaş Türklük Sempozyumu Ankara, 2005. ayrıca ” “*İlk Türkçe Doğu ve Batı Türkçesi Kur’an Çevirilerinde Peygamber Kavramı*”, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Çağdaş Türklük Sempozyumu Ankara, 2006. adlı iki tane ulusal nitelikte bildiris vardır

#### 4.1.7. TİEM 73’ün Dili

1. TİEM 73’te kayıtlı Türkçe Kur’ân tercümesi, X-XI. yüzyılda tercüme edildiği düşünülen ilk Türkçe Kur’ân tercümesine dayalı bir nüsha olması bakımından, daha geç tarihli Türkçe Kur’ân metinlerinden dil özellikleri ve söz varlığı bakımından ayrılmaktadır.

2. Yazmanın tam metninin elimizde olması, harfiyen ve satır arası çeviri olması, eserin önemini artırmaktadır. Eserin tam metninin ortaya konulması Türk dili tarihi araştırmaları bakımından önemlidir.

3. TİEM 73’te başka hiçbir yazılı metinde tanıklanamayan yeni sözler vardır: *adağ bākūt*- “itişmek, ısrar etmek” 423v/8=071/007, *adağ.tik*- “itişmek, ısrar etmek” 365r/4=045/008, *adırgu* “ayrılık, ayrılmak” 325v/8=037/021, *adırmak* “ayırarak” 431r/2=077/004, *andağok* “öyle, aynı, tıpkı” 346v/09=040/064, *anuklan*- “hazırlanmak” 447v/9=100/003, *arğuçsuz* “kuru vaad” 304r/9=033/012, 304r/9=033/012, *arığla*- “temizlenmek” 259v/1=024/043, 388r/6=053/032, *äsruklik* “sarhoşluk” 382v/4=050/019, *eşitgü* “işitme, duyma organı” 026/223=273r/8, *eşitmäk* “işitmek” 273r/3 = 026/212, *eşit(t)ür*-işittirmek, duyurmak 279v/7 = 027/080, *eşitgüçi* “işiten” 387v/1=052/038, *kınal*- “cezalandırılmak, işkence edilmek” 273r/4=026/213, *taplanıl*- “razı edilmek” 430r/9=076/022, *tapungü* “ilâh, tanrı, put” 253v/4=023/091, *tartışık* “anlaşmazlık” 247v/8=022/067, *tawuşsuzun* “ansızın” 237v/9=021/040, *tegürmäklik* “tebliğ etme” 259r/9=024/054, *täñäşig* “denk” 314v/7 = 034/033, *tuğuğlağ* “ikamet yeri” 285v/9=028/058, *tuttur*- “tavsiye etmek, vasiyet etmek” 288r/5=029/008, *uluğ kün* “kıyamet günü” 237r/9 = 021/047, *ündägçi* “davetçi” 371r/3=046/032, *ündän*- “çağrılmak, davet edilmek” 259r/4=024/051, *ündänil*- “çağrılmak, davet edilmek” 283v/1=028/030, *üstäräs*- “uğraşmak” 292v/1=029/046, *yağılaş*- “düşman olmak” 350r/8=041/034, *yağ yawuk* “yakın akraba” 242r/9=022/013, *yalğançı* “sihirbaz, büyücü” 445r/9=096/016, *yalğançılık* “sihirbazlık; büyücülük” 368r/7 =046/007, *yarlıkamaklık* “rahmet” 399r/2=057/027,



*yarlıkan-* “bağışlanmak” 260v/5=024/056, *yarlıkat-* “mağfaret istemek” 341r/5=040/007, *yulun-* “fidye vermek” 398v/1=057/15.

Türkçe metinde her Arapça söz ve parçanın çeviri eş değerliliği ilkesinden hareketle karşılanması yoluna gidilmiş, bu, özel adların çevrilmesine de uygulanmıştır. Cehennem ehli için: *tamu idilâri* 058/17 = 402v/2, Şuayb Kavmi için: *bük idilâri* 038/13=330r/3, *orman idilâri* 050/14=381r/8, *orman boşunu* 026/176=272r/1, Tür sinin için: *körklük tağ* 023/20=249v/8, İlyâs Peygamber için: *äsânlik kişilâr* 037/130=328r/1, Peygamberler için *tañrı ündâkçilâri* 046/031 =371r/1, göçebe yaşayan Araplar için *taş turur ‘arablar* 048/011=376r/1, Tevrat için *bitmiş bitig* 035/025 =318a/7, İncil için *yaruğ bitig* 035/025 =318a/7, Yunus Peygamber için *balık idisi* 021/087=240v/3, Kâbe için *ärkli äwkä* 022/029 =244v/7, Kıyamet Günü için *kopmağ küni* 023/016=249v/4 kullanılmıştır.

Bu tercüme çok az Arapça ve Farsça kelime ihtiva etmektedir. Belli ki, mütercim Kur’ân’ın ilk Farsça tercümesini yapanları bu hususta taklit ederek, her şeyi Türkçe kelimelerle karşılamaya gayret etmiştir.

Farsça kökenli kelimeler: *ābgīnā* “sırça” 258v/3=024/035, *āhāstä* “yavaş, ağır, yavaş yavaş” 426v/3=073/004, *āsān* . “kolay” 255r/7 = 024/015, *āşkārā* “aşikâr, açık, belli” 241r/2=021/110, *āzār* “eziyet, azar, incitme, kötülük” 308v/8=033/048, *āzinā* “cuma” 409r/2=062/009, *bahālī* “halı” 441r/3=088/015, *bāzār* “çarşı, pazar” 262v/8=025/007, *bādbahūt* “kötü bahutlu, bedbahūt” 441v/1=087/011, *bārābār* “eşit, aynı, denk” 345r/9 = 040/058, *bās* “yeter, yetişir, tamam, kâfi, çok” 249v/2=023/014, *bāyhūdā* “boşuna, boş yere” 441r/2=088/011, *bīzār* “uzak, beri, alâkasını kesmiş, usanmış, bıkmış” 359v/9=043/026, *būstān* “bağ, bahçe; cennet” 430v/8=076/012, *but* “put” 336v/2=039/017, *āndām* “vücut, beden uzuvları” 240r/1=021/091, *āndāzā* “ölçü” 431r/9=077/022, *fārištā* “melek” 382v/2=050/017, *fārmān* “ferman, emir, buyruk” 276v/4=027/033, *fāryād* “yardım istemek için çıkarılan yükses ses, bağışma, çağrışma” 370v/2=046/017, *fūsūs* “alay etme” 237v/5=021/036, *gānc* “hazine 410r/2=063/007, *gāvvhār* “ziynet eşyası” 360v/2=043/035, *gūr* “kabir “ 253r/3=023/100, *gurūh* “topluluk, cemaat, takım, bölük” 249r/4=023/024, *gūzāf* “saçma sapan konuşmak” 359v/2=043/020, *gūhār* “mücevher” 394r/1=056/015, *mīhr-bān* “şefkatli, merhametli” 404v/1=059/010, *müjdā* “şevinç” 263r/1=025/022, *namāz* “namaz” 260v/9=024/058, *nāvmīd* “ümitsiz, çaresiz” 362v/6=043/075, *nişān* “işaret, alâmet, belirti” 422r/7=070/043, *sezā* “uygun, lâyıık, yaraşır” 241r/4=021/112, *sipās* “şükür” 311v/8=034/001, *tahta* “levha” .440v/2=085/022, *tāzā* “tâze, körpe, sulu, yaş, genç” 429v/6=075/022, *tāzī*

“Arap” 351r/5=041/044, *tân* “vücut, beden” (KB 388r/9=053/038, *târâzû* “ölçü aleti, terazi, tartı” 253r/4=023/102, *vây* “yazık” 323v/2=036/052, *yağ* “anma, hatırlatma, hatıra getirme” 235r/2=021/007, *yağış* “iyi, güzel, çok” 385v/2=051/048, *yârî* “yardım” 288r/9=029/010

Arapça kökenli kelimeler: *‘ādāt* “davranış, huy” 305r/7=033/021, *āhîrāt* “ahiret, öbür dünya” . 255r/5=024/014, *ağzâr* “yeşil” 440r/7 = 087/005, *ammā* “fakat, ama; -a gelince” 302r/7=032/019, *‘arim* . “Arim seli, Sebe kavmini cezalandırmak üzere meydana getirilen, şiddetli yağmurun sebep olduğu ve büyük göçlere yol açan sel felâketi” 312r/8 = 034/016, ‘arş “gök” 252r/9=023/086, *ârzû* “arzu, istek” 307r/6=033/037, *‘asāl* “bal, cennetteki dört sudan biri” 373v/9=047/015, *binā* “yapı, ev” 294v/9=030/009, *buhtān* “yalan, iftira” 255r/8=024/016, *cabrā ‘îl* “Allah ile peygamberi arasında elçilik yapan melek” 291r/1=029/040, *cāhännām* “cehennem” 294r/2=030/010, *cāzā* “ceza, kötü karşılık” 277r/1=027/050, *cünd* “ordu” 330v/6=038/007, *dārācā* “derece” 266r/4 = 025/075, *dīn* “din, şeriat” 248v/6=022/078, *du‘ā* “dua, Allah’a yalvarma” 352r/2=041/051, *dünyā* “dünya” 250v/8=023/033, *‘acāl* “ecel, vade” 410r/9=063/011, *āhl* “sâhip, mâlik, mutasarrıf olan, mahâretli, usta, kabiliyetli, becerikli, bir yerde oturan, karı kocadan her biri” 320v/1=035/043, *āmānāt* “emanet” 422v/8=070/032, *āmīn* “güvenilir, itimat edilir” 271v/1=026/125, *ğarb* “güneşin battığı taraf, günbatısı, batıya ait, batı tarafında, batılı” 392v/4=055/017, *ğayb* “bilinmeyen, gizli olan” 436r/3=081/024, *ğāyib* “gizli olan, görünmeyen, bilinmeyen” 398v/5=057/016, *ğazīnā* “hazine” 330v/8=038/009, *hāvā* “heves, istek” 307r/6=033/037, *ğıyānāt* “hainlik, ihanet” 342r/5=040/019, *ğicāb* “perde, utanma, sıkılma, utanç” 332v/2=038/032, *ğikmāt* “doğru olduğu tahakkuk eden her türlü söz ve amel, hikmet” 389r/6=054/005, *ğilāf* “anlaşmazlık, ihtilâf, ayrılık” 352r/3=041/052, *ğışār* “kuşatma, etrafını alma, kale, etrafi istihkâmli kale, bent” 402r/9=059/002, *ğū* “asli tabiat, seciye, âdet, huy” 271v/7=026/137, *ğuccāt*” delil, ayet” 354v/7=042/015, *ğunnas* “astrolojide beş seyyâre zuhal (satürn), müşteri (jüpiter), merih (mars), zühre (venüs), utarid (merkür) “ 436v/8=081/015, *ğurmā* “hurma” 393r/5=055/068, *‘uğübāt* “felaket, musibet” 258r/3=024/039, *‘utābā* “cehennemin katlarından” 435r/1=080/017, *üstüvār* “güvenilir” 446r/2=098/003, *vācīb* “vacip, gerekli” 297r/2=030/047, *va‘dā* “söz, söz verme, üstüne alma, kararlaştırılmış zaman” 241v/6=021/104, *vağt* “zaman, vakit” 368v/8=046/003, vā “ve” 238v/2=021/048, *vālākin* “fakat,

ama” 363v/3=025/018, *yā* “ey ünlem edatı” 238r/8=021/067, *yābān* “kır, çöl, sahra, tenha, ıssız yer” 278v/7=027/063, *yagūs* “arşlan şeklinde olan eski bir putun adı” 424v/2=071/023, *ya’ni* “demek, şu demek, sözün kıyası, doğrusu senin anlayacağıın” 235v/5=021/002

6. Eserde Hakaniye döneminden önceki döneme ait kelimelerin olması eseri diğer Hakaniye dönemi eserleri ile eş zamanlı sayma fikrimizi daha da kuvvetlendirmektedir.

#### 4.2. Anonim Kur’an Tefsiri

Türkoloji Sahasında Anonim Tefsir, Orta Asya Tefsiri ve Müellifi Meçhul Kur’an Tefsiri gibi adlarla tanınmakta olan bu eseri ilk olarak Ahmed Zeki Velidî tarafından 1914 yılında Buhara Emâreti’nin Karşı şehrinde ele geçirilerek, Sovyet İlimler Akademisinin Asya Müzesi adına satın alınmıştır. 1917’deki siyasî değişikliğe kadar eser, Asya Müzesi yazmaları arasında “Cod. Mus. As. 332 co-Walidow; 1914, Nr. 2475” kaydıyla saklanmıştır. Şu anda ise, İnstitut Naradov Azii kitaplığı Cod. 332’de kayıtlı bulunmaktadır. Eserin fotoğrafları Türk Dil Kurumu kütüphanesine getirilmiş böylece Türkiyedeki araştırmacıların da istifadesine sunulmuştur. (Usta 1989: 3)

Orta Asya tefsiri, Kur’an’ın 18. suresinden başlayarak yapılmış satır altı tercüme ve tefsiri içermektedir. Tefsirin birinci bölümünde her surenin sonunda, orada anlatılan konularla ilgili hikayeler verilir; ikinci bölümde ise 49. sureden itibaren düzenli olarak, ayetlerin ayrı ayrı tercümesi tefsirle birlikte yürütülür. Müstensihin ve müellifin adı Tefsirde zikredilmiyor; telif ve istinsah tarihi de belli değildir. (Usta, Amanoğlu 2002: 11)

##### 4.2.1. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Eser Üzerinde ilk yazı Ahmed Zeki Velidî’ye aittir “Vostoçniye rukopisi ferganskoy oblasti”, ZVO, XXIII (1916), 249-250. Burada yazar, Melioransky’nin yayımladığı Rabgûzî’nin Kıyasü’l-enbiyâ parçası ile Anonim Kur’an tefsirini karşılaştırmış ve tefsirin daha eski bir döneme ait olduğunu ileri sürmüştür. (Usta 1989: 9)

W. Barthold, “Ein Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des İslams in Mittelasiien”, Asia Major, II/1 (1925), 125-127, Türkçesi Ahmet Cemal Köprülüzade, “Orta Asyada İslamiyetin İntişar ettiği Zamana Ait Bir Abide”, Türkiyat Mecmuası, II (1928), s. 60-74). Adli çalışmasıyla

Barthold, doğrudan eseri temel alan kısa bir inceleme yapmış, Maverü'n-nehr civarında yazılmış olabileceğini söylemiştir.(Usta 1989: 9)

A. N. Samoylaviç, “K istorii sredneaziatsko- turetkogo yazıka”, Sbornik “Mir-Ali-Şir”, Leningrad, 1928. (Türkçesi: Abdülkadir İnan, Orta Asya Edebî Diline Dair, DTCF Yıllık Araştırmalar Dergisi-1 (1940-1941), s. 73.95. Samayloviç, anonim Kur'an tefsirinin Karahanlı ile Harezmi Türkçesi arasındaki dönemde yazıldığını ve Karahanlı Türkçesine Kısasü'l-enbiyâ'dan daha çok yaklaştığını belirtir. (Usta 1989: 9)

A. K. Borovkov, Leksika sredneaziatskogo tefsira XII-XIII vv, Akamediya nauk SSSR (Institut narodov azii), izdatel'stvo vostočnoy literaturı, Moskva 1963, 366str. (XII-XIII. Yüzyıllar Orta Asya Tefsirinin Söz Varlığı, SSCB Bilimler Akademisi (Asya Halkları Enstitüsü), Doğu Edebiyatı Yayınları, Moskova 1963, 366 s.) Aynı eseri Halil İbrahim Usta, Ebulfez Amanoğlu Orta Asyada Bulunmuş Kur'an Tefsirini Söz Varlığı (XII-XIII Yüzyıllar) Rusçadan çevirerek 2002 yılında TDK yayınları arasından çıkarmışlardır.

OrtaAsya Tefsirinin metni üzerinde bir de yüksek lisans tezi hazırlanmıştır: Halil İbrahim Usta, XIII. Yüzyıl Doğu Türkçesiyle Yazılmış Anonim Kur'an Tefsirinin Söz ve Şekil Varlığı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1989

#### **4.2.3. Eserin Genel Özellikleri**

Eser 147 varaktan ibarettir. Özellikle son iki varak (146a,b; 147a,b) ve eserin 1a sayfası kısmen okunmayacak kadar hırpalanmıştır. Ayrıca 53a ve b sayfaları tamamen kopmuştur. Eserin 1a sayfası Kehf suresinin beşinci ayetiyle başlar.

#### **4.3. Rylands Kur'an Tercümesi**

Halen İngiltere (Manchester), John Rylands Kütüphanesi, Arabic MSS. 25-38'de kayıtlı olan satır arası tercümeli nüshadır. Eser, satır arasında hem Farsça hem de Türkçe tercüme ihtiva etmektedir. Tamamı 30 cilt olan eserin 14 cildi mevcuttur. Bu 14 cilt. 1145 varaktan ibarettir. Elde bulunan varaklarda da eksiklikler vardır. Bu 14 cildin haricinde tercümeyle ait olan iki varak da Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, nr. 1606 ve nr. 1630'da kayıtlı bulunmaktadır. (Ata 2004: 13)

Yazma, her sayfada sadece üç satırlık Arapça Farsça ve Türkçe metin ihtiva ettiği için çok hacimlidir. Baş ve sonu eksik olduğundan eserin

nerede ve kimin tarafından meydana getirildiği hakkında bilgi yoktur.(Ata 2004: 13)

#### 4.3.1. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Rylands tercümesini ilim alemine ilk tanıtan A. Mingana olmuştur.. Daha sonra Z.V. Togan ve A. İnan Kur'an tercümeleriyle ilgili yazılarında bu nüshadan söz etmişlerdir. Eser üzerinde en geniş çaplı araştırma ise "Türk dili tarihinin başlıca kaynaklarından olan bu Kur'an çevirisi şimdiye kadar daha köklü bir araştırma konusu olmamıştır" diyen Eckmann tarafından yapılmıştır. Eckmann'ın bu çalışması birkaç makale dışında Kur'an tercümeleri üzerine yapılan çalışmaların ilklerinden olması bakımından da önemlidir. (Ata 2004:21)

Eckmann'ın ölümünden sonra yayını yapılan Manchester-John Rylands Kitaplığı'ndaki Kur'an tercümesinin sözlüğüdür: *Middle Turkic Glosses of The Rylands Interlinear Koran Translation*. Bibliotheca Orientalis Hungarica XXI, Akademia Kiado, Budapest 1976. adlı çalışmasıdır.

Rylands nüshasının sözlüğünü O.F. Sertkaya "*Janos Eckmann, Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akademiai Kiado, Budapest 1976, 359s.", TDED XXII, 1974-1976 (1977), s. 280-285. Bu tanıtmaya yazısı ikinci kez yayımlanmıştır: "Karahanlı Türkçesi Üzerine Yeni Neşriyat", Türk Kültürü XV/176, Haziran 1977, s.491-496. (Ata 2004:21)

R. Dankoff, "*Janos Eckmann. Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akademiai Kiado, 1976", Journal of the American Oriental Society, 98/2, 1978, s. 135-137. "Some Notes on the Middle Turkic Glosses", Journal of Turkish Studies V, 1981 (1983), s. 41-44.

V. L. Menage. "*Janos Eckmann. Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica XXI) 359 pp. Budapest: Akademiai Kiado, Budapest 1976". Bulletin of the School of Oriental and African Studies XLII/1, 1978, s.216

A. J. E. Bodrogligeti, "The Technique of the Glosist as a Key to Understanding the Lexical of Early Eastern Middle Turkic Interlinear Qor'an Translations", UAJ 50, 1978, s. 19-24. "J. Eckmann, Middle Turkic Gloses of the Rylands Interlinear Koran Translation (Budapest:

Publishing House of the Hungarian Academy of Sciens, 1976). Pp.359", International Journal of Middle East Studies XI/I, 1980,s. 130-134.

K. Menges, "Etymologische Notizen zu Eckmann Mittel-Türkischen Tafsir" WZKM 70, 1978, s. 35-52. Menges, çalışmasında metinlerde nadir olarak geçen bazı kelimelere tarihî ve günümüz Türkçelerinden tanımlar getirerek etimoloji denemeleri yapmaktadır(Ata 2004:23)

R. Jaeckel, 'Recently Discovered Notes by Eckmann for his Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation". UAJ 53, 1981, s. 76-87. Jaeckel, yazısında sözlüğün eleştirisi yanında birtakım eklemelerde de bulunmaktadır. (Ata 2004:21)

S. Tezcan. "Janos Eckmann: Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Bibliotheca Hungarica XXI, Akademiai Kiado, 1976. 359 s." TDAY-Belleten 1978-1979 (1981), s. 279-294. Bu yazıda Tezcan, eserde dil tarihimiz açısından hapax durumunda olan kimi kelimelerin üzerinde durmuş yanlış kabul ettiği kimi okuyuşları da sebeplerini açıklayarak düzeltmiştir.

Aysu Ata: 2004 yılında Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası) Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin) adlı bir çalışmayı 2004 yılında TDK yayınları arasında çıkarmıştır. Yine Prof Dr. Aysu Ata; "İlk Türkçe Kur'an Tercümesi", Mustafa Canpolat Armağanı" Ankara 2003, s. 41/55. adlı makaleyi ve " Türk Dilinde Esmâ-i Hüsnâ", IV. Uluslararası Türk Dili Kurultayı, İzmir 2000 adlı sempozyum bildirisini eserle ilgili çalışmalar olarak yayınlamıştır.

#### 4.3.2. Eserin Dil Tarihimizdeki Yeri

1. Söz varlığı bakımından Rylands tercümesi, gerek Uygur Türkçesi metinleri gerekse Kutadgu Bilig ve Divanu-Lugat'it Türk'le pek çok ortak kelime içermektedir.(Ata 2004: 27)

üterçi (Uyg), inçıkla- (Uyg), ap (Uyg, KB, DLT), apañ (Uyg, KB, DLT), muyan (Uyg, KB, DLT), erkle- (Uyg, KB, DLT), çınğar- (Uyg, DLT), üstel- (Uyg, DLT), yumuş (Uyg, KB, DLT), karşı (Uyg, KB, DLT), küdeşçi (Uyg, KB, DLT), tamduq (Uyg, DLT), tusu (Uyg, DLT), kew- (KB, DLT), ırte (Uyg, DLT) emit- (KB, DLT) bıçığ (DLT) elükle- (DLT), şamuşa (DLT), üsk (KB), üterçi (Uyg), inçıkla- (Uyg), elükle- (DLT), çıkırık (DLT), turılan (DLT) (Ata 2004: 27), c

2. Eser Terimler bakımından da oldukça zengindir

açıklık (helāl), açıklık (feth), adırmak (furkân), ağırlık mezigit (mescidü'l-harām), arığ ay- (tesbîh), arığ yād kıl- (tesbîh), arığ Tağrı (subhân), arığ yer (muqaddes), arığ cân ya'ni Cibrîl (rûhu'l-kuds), arıglık (zekât), artıklık (fazl), atanmış öd (ecel), ataşık (semiyy), alkış birmek (tahiyyet), bekiştürmek (ibret), belgü (âyet), biçmek, kesmek (hüküm), bıçığ (ahd), çingarığlı (muşaddık), ew boğunu (ehl-i beyt), ıdılmış (mürsel), ögdi (hamd), soñ sarây (âhîret), tamuğ otı (cehennem)

3. Tercüme Deyim olarakda hayli zengindir.

ađak tik- (işrâr), ağakın turğan (kânit), arқа suwı/oñurқа suwı/uça suwı (nutfet), arқа bérigli (müdbir), arқada

oltur- (halef) aşak yer (gâ'it), boyun bér- (itâ'at/İslâm/teslîm), boyun bérigli (muslim/musahhar), cân al- (tevaffi), cân kir- (tevaffi), yer uçı (ufk) yinçke kız (fetât), yoқ söz (buhtân), yüreksiz bol (feşel), yüreksiz kıl-(feşel), cân kir- (tevaffi), ten tileki (hevâ), köz tut- (irtikâb), köz kemiş- (ilkââ'u sem'), közi yümüklüg (kasiretü't-tarf)

#### 4.4. Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi

Bu Kur'an tercümesi nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Camii, 2 numarada muhafaza edilmektedir. Yazma daha önceleri Millet Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 951'de kayıtlı idi. (Sağol 1993: 28)

Eserin cildi tamir görmüştür. Altta kahverengi meşin bir cilt, üstte ise yeşil bez bir cilt bulunmaktadır. Milkepli, sertaplı ve beyaz şirazelidir. Cildin altında ciltme sırasında eklenildiği düşünülen eflatun renkli boş bir yaprak bulunmaktadır. Bunu takiben iki boş sayfa (Ia-Ib) ve Arapça olarak kırmızı, yer yer siyah mürekkeple önce Fatiha, sonra da Bakara suresinin Medenî mi, Mekkî mi olduğu, kelime ve harf sayısı, adı geçen sure hakkında peygamberin bir hadisi ve Farsça olarak o surenin okunmasının ehemmiyetine dair kısa bir bilgi yer almaktadır. (IIa) . Tercümesi yapılmayan 196a/196b sayfaları ile Farsça olarak vakf ve ibtida kaidelerinin verildiği 586b-587b'nin devamının olmayışı hesaba katılmazsa tam nüsha olup, tercüme kısmı 583b'de sona ermektedir. Varak ölçüsü 22 cm x 33.8 cm, yazı ölçüsü 17.5 cm x 25.5 cm'dir. Kalınlığı ise 13.5 cm'dir. (Sağol 1993: 28)

Hemen hemen tamamı tamir görmüş olan eserin her sayfasında, 9 satır Arapça, 9 satır Türkçe çeviri olmak üzere toplam 18 satır mevcuttur. Yazı karakteri reyhanî nesihdir. Arapçaları daha büyük ve hareketli,

çevirileri ise ince ve harekesizdir. Kağıdı nohudî renkli kalın şark kağıdı olup üzerinde lekeler, yer yer yırtık ve delikler bulunmaktadır. Ia'da bakır ve altın yaldızla kötü bir karışımdan elde edilmiş çiçek işlemeli, içleri maviyle süslenmiş altı köşeli geometrik bir yıldız deseni bulunmaktadır. Bu desen, dışı mavi işlemeye sarılmış bir daire içindedir. (Sağol 1993: 28)

Başdan iki sayfa (1b-2a) cetvellidir, cetvellerin tek taraflarında yuvarlak süsler bulunmaktadır. Bu sayfaların başlık ve altlık kısımları ise çerçeve içine alınmıştır. Altın-bakır karışımıyla oluşturulan bu çerçevelerin içleri mavi süslemelidir. 2a'da Hekimoğlu Ali Paşa'ya ait vakıf mührü bulunmaktadır. Diğer sayfalar cetvelsizdir. 293b'de sure adı, ilk iki surede olduğu gibi altın-bakır karışımı ve mavi süslemeli bir çerçeve içindedir. Burada da Hekimoğlu Fatıma'ya ait vakıf kayıtları yer almaktadır. (Sağol 1993: 28)

Çevirisi yapılmamış olan 196a-196b sayfaları, harekeli nesih ile yazılmış, ayın, kef, sad, ve dad harflerinin içleri kırmızı mürekkeple boyanmıştır. Durak yerleri kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. (Sağol 1993: 29)

İlk sayfada Fatıha suresi, ikinci sayfada da Bakara suresinin ilk üç ayeti ve besmelelerin çevirisi yer almaktadır. Bu iki sure hakkındaki bilgilerin II'da yer aldığını belirtmiştik. Bu iki sure dışındaki diğer surelerde her surenin başlangıcında Arapça olarak yeşil ve kırmızı mürekkeple surenin adı, Mekkî mi Medenî mi olduğu, ayet, kelime ve harf sayısı ile bu sayılardaki ihtilaflar üzerinde durulduktan sonra, sadece 8 ile 73, sureler istisna olmak üzere Hz. Muhammed'in bir hadisine yer verilir. Bazen bu Arapça kısmın hemen altında, genellikle ise sayfanın kenarında kırmızı mürekkeple Farsça olarak adı geçen surenin okunmasının önemine dair bilgiler yer almaktadır. (Sağol 1993: 29)

9.sure istisna olmak üzere bütün surelerde Besmele'nin çevirisi yapılmıştır. Ve bu çeviride siyah mürekkebin yanı sıra yer yer kırmızı veya mavi mürekkeple kullanıldığı görülmektedir. 583b'de Hekimoğlu Ali Paşa'ya ait bir vakıf mührü bulunmaktadır. Yine aynı sayfada yer alan kayıta metnin Rebiülâhir ayının ortalarında 764'te istinsah edildiği belirtilmiştir. Mütercim ve müstensihin adı ile istinsah yeri ise belli değildir. Eserin sonunda siyah ve yer yer kırmızı mürekkep kullanılarak yazılmış bir kısım vardır. Metnin ilk üç sayfasında (584a-585a) Arapça olarak Kur'an'daki sure, ayet, kelime ve harf sayıları ile bu konulardaki ihtilaflar belirtildikten sonra Hatim duası ile sona ermektedir. 585b-



586a'da Farsça olarak Kur'an ayetleriyle nasıl fal bakılacağı öğretilir. 586a'da Hekimoğlu Ali Paşa sarıkcı'ya ait bir vakıf kaydı ve Hekimoğlu Ali Paşa'ya ait bir mühür bulunmaktadır. 586b-587b'de Farsça olarak kur'an kıratında uyulması gereken iki husus olan vakıf ve ibtida üzerinde durulmaktadır. Fakat bu kısım Nahl suresinden itibaren eksiktir. En sonda ise 2 boş sayfa yer almıştır. (Sağol 1993: 28)

Nüşhada satır arasında kelime kelime tercümeden başka-birkaç önemsiz istisna dışında ilave veya tefsir yoktur. Eserin mikrofilm arşiv numarası 3587'dir.

#### 4.4.1. Dil Özellikleri

İsim tamlamalarında Arapçada tamlanan önce tamlayan sonra, Türkçede ise tamlayan önce tamlanan sonra gelir. Fakat buna rağmen bu tip tamlamalar, büyük bir çoğunlukla Türkçeye uygun olarak tercüme edilmiştir. Taķı ol, hükm kılğanlarınng yahşırakı=157a72, Tileyür siz dünyā fāyidesini= 179a/8, Ançağa tegrü kim ol vaķtın kim tegdi künnüng batar yiringe=291a/2, Men Tangrınınng kılı= 295b/6, Taķı tating yayılğan otnung kıının= 321b/4

Sıfat tamlamalarında Arapçada tamlanan önce tamlayan sonra, Türkçede ise tamlayan önce tamlanan sonra gelmektedir. Taķı kiwürgey miz anlarını king köligege= 35a/3, Ol vaķtın kim kiķti harām aylar= 181b/1, Taķı haķıķat üze Tangrı köndürmes küfr ketürgen erenlerni = 268a/7, Taķı yawumang zināğa, haķıķat üze ol erdi körksüz iş. =273b/8

İsim cümleleri genellikle Türkçeye uygun olarak tercüme edilmiştir. Zaten isim cümlelerinin esas unsurları bakımından Türkçe ile Arapça arasında benzerlik vardır. Her ikisinde de isim unsuru önce, fiil sonra gelir.

Cümle çevirileri Türkçe kurallara uygun değildir.

#### 4.4.2. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Eser üzerinde en çok Gülден Sağol'un çalışmalarını görmekteyiz. Gülден SAĞOL, "Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi, Giriş-Metin-Sözlük", Marmara Üniversitesi, (Doktora Tezi), İstanbul, 1993, Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations II: An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part I: Introduction and Text) (410 pages), 1993., Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations III: An

Inter Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, Introduction, Text, Glossary and Facsimile (Part II: Glossary) (310 pages), 1995. Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations IV: An Inter Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish, (Part III), Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section One: 1b-300b), 1996. Old Turkish and Persian Inter-Linear Qur'an Translations IV: An Inter Linear Translation of the Qur'an into Khawarazm Turkish (Part III: Facsimile of the MS Süleymaniye Library, Hekimoğlu Ali Paşa No.2 Section Two: 301a-587b9, 1999. "Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar", Türklük Araştırmaları Dergisi, Sayı: 8, İstanbul, 1997. Adli çalışmalar yapmıştır.

### Harezmi Türkçesi üzerinde Gülşen Sağol

#### 4.5.1 TİEM 73, Anonim Tefsir, Rylands ve Hekimoğlu Kur'an Metinlerinin Karşılaştırılması

- TİEM 73 49/1 (3) ay anlar kim kertgündilär aşunmañlar tañrı yarlıgındın ymä yalavaçı yarlıgındın tağı kórkuñ tañrıdın, (4) bütünlükün tañrı eşitgän vä körgän ol.
- Hekimoğlu49/1 (5) Ay anlar kim bittiler! Burun kiçürmeng Tangrınıñ ileyinde (6) tağı resulünüñ ileyinde. Tağı saķnung Tangrıdın. Haķıķat üze Tangrı işitgen, bilgen.
- Anonim Tefsir 49/1 [4] Ey anlar kim inandılar, ilerü keçmeñ Teñriniñ buyruķındın tağı Peygämbär fermänindın. [5] Kórkuñ Teñridin kim Teñri te'älä eşitgen, bilgen turur anı kim sanur siz.
- Rylands 49/1 [53a1] Ey ol kimerseler kim kirtgündiler, [53b1] ilgerü keçmeñler Tañrı (2) tağı yalavaçı öñinde tağı kórkuñ Tañrıdın (3) kim eşitgen bilgen erür.
- TİEM 73 49/2 ay anlar kim kertgündilär kötürmäñlär ünläriñizni (5) yalavaç ünindä üstün çatıg kılmañlar añar söz birlä ämäriñizlär çatıg kılmaķı tağ (6) ämärikä kim yoķad turur işläriñizni tağı silär bilmäs silär.
- Hekimoğlu 49/2 (7) Ay anlar kim bittiler! Kötürmeng ünleringizni, peygämbär üni [429b/1] üzesinde. Tağı çatıg kılmağ anga söz birle, pärengiz çatıg kılmağ mengizlig (2) päreğä kim bätül bolsa 'amelleringiz tağı siz bilmez siz.
- Anonim Tefsir 49/2 [9] Ey anlar kim inandılar , kötürmeñ ünleriñizni Peygämbär ünindin üstün. [10] Tağı äşkäre kılmañ aña sözni, birbiriñizge aytmış teg kim yoķatğay siz [11] 'amelleriñizni, sizler bilmez siz.

- Rylands 49/2 Ey [54a1] ol kimerseler kim büttüler, kötürmeñ (2) ünleriñizni yalawaç ünindin (3) üstün, kıgırmañ/çaqırmañ aña [54b1] sözledükde örleyü sözler teg ançañız (2) bir ançağa kim yoğalur işiñizler, (3) sizler bilmes sizler.
- TIEM 73 49/3 anlar kim (7) amurturlar ünlärini tañrı yalawaçı üskindä anlar turur anlar arıt(t)ı tañrı (8) köñüllärini sañnuqluq, qalı anlarğa yarlıkamaq uluğ tar şävab.
- Hekimoğlu 49/3 (3) Haqıkat üze anlar kim aşaq kılurlar ünlerini, Tangrıñ yalawaçı (4) katında ; anlar anlar kim hāliş kıldı Tangrı köngüllerini, sañnuqluqğa. (5) Anlarğa yarlıkamaq taqı uluğ sevāb.
- Anonim Tefsir 49/3 Haqıkatda anlar kim aşaq kılurlar ünlerni [6] Teñriñ resūli katında, uşbu kimerselerin hāliş kıldı Teñri köñüllerini [7] perhizge. Bar anlarğa yarlıkamaq, müzd, uluğ.
- Rylands 49/3 [55a1] Bütünlükün anlar kim amuturlar ünlerin (2) Tañrıñ yalawaçı katında, olar tururlar (3) kim olar bezedi/ arıttı Tañrı köñüllerini [55b1] sañnuqluqğa anlarğa ol yarlıkamaq (2) taqı teri uluğ.
- TIEM 73 49/4 anlar kim oqırlar seni (9) hücrälär arqasındın üküşräkläri uqmaslar.
- Hekimoğlu 49/4 Haqıkat üze anlar kim kırqarlar sanga, (6) hücreler artındın, üküşrekleri bilmesler.
- Anonim Tefsir 49/4 Ol kişiler kim midä kılurlar saña, seniñ hücrelerin yöresinde āşkäre, ya'ni urağutlar hücreleri; [5] anlarıñ üküşi bilmesler.
- Rylands 49/4 Bütünlü[ki]n anlar kim (3) ündeyürler seni kiçig ewler artındın [56a1] üküşrekleri anlarıñ uqmaslar usları yoq.
- TIEM 73 49/5 äğär anlar särinsälär [379r/1] sän çıqğınça anlarğa edğüräk bolğay ärdi anlarğa, tañrı yazuq örtğan yarlıkağan ol.
- Hekimoğlu 49/5 Taqı eger anlar şabr kılsalar, (7) ançağa tigrü kim çıksang anlarğa; bolğay irdi yahşırak anlarğa. Taqı Tangrı yarlıkağan, (8) raħmet kılğan.
- Anonim Tefsir 49/5 Eger anlar şabr kılsalar ançağa tegrü kim çıkar anlar tapa [6] bolğay erdi ezigü anlarğa. Teñri te'älä yarlıka[ğa]n raħim turur, bularğa kim tevbe kılsalar Peyğāmbarga.
- Rylands 49/5 (2) Taqı eger anlar serdiler erse (3) ançağa tegi kim çıqğınça anlarıñ tapa, bolğay erdi [56b1] edğülüğ anlarğa taqı Tañrı yazuq örtgen yarlıkağan ol.

- TIEM 73 49/6 ay anlar kim (2) kertgündilər ägär kälä silärkä fäsik habär birlä amulluq kılıñlar tegürmäkiñizlärdin bir boşunqa biligsizlig birlä (3) bolğay silär qılıñışñızlar üzä ökünüglilär.
- Hekimoğlu 49/6 Ay anlar kim bitti! Eger kelse sizge buyruqđın çıqğan, (9) haber birle, beyän etseng<i>z kim tegsengiz erenlerge bilmemek birle kim bolsangiz [493a/1] munug üze kim qıldingız, öküngenler.
- Anonim Tefsir 49/6 Ey anlar kim inandılar, eger kelse sizge fäsik tiyü bir habar [2] anı ma' lüm kılıñ tā tegmegey sizdin ol kavmğa yawuzluq; bolğay siz ol etmiş işiñizge [3] peşimän.
- Rylands 49/6 Ey anlar kim (3) kirtgündiler apañ kelse silerke [57a1] bulğanuq söz / sav birle (2) amulluq kılıñlar kim tegmeñ ésizlikin (3) bir ögürke bilmedin belgüsüzlükün, [57b1] bolğay siler qılıñışñızlar (2) üze öknügliler.
- TIEM73 49/7 biliñlar kim çım silär içindä turur tañrı yalavaçı, (4) ägär sözüñüzläрни tutsa üküş iş içindä yazuqqa tuşar silär välikin tañrı säwüg qıldı silärkä (5) kertgünmäkni tağı bázadı anı köñülläriñiz içindä tağı yigrändürdi silärkä käfirlikni ymä fäsikliğini (6) ymä yazmağını anlar anlar turur köni yol tutuğlılar.
- Hekimoğlu 49/7 Tağı biling, haqıkat üze içingizde Tanrıñıñ (2) yalavaçı. Eger boyun süse erdi sizge, üküş iş içinde işdin, emgengey irdingiz; veli (3) Tanrı sewdürdi sizge imän tağı bezedi anı köngülleringiz içinde, tağı yigrendürdi (4) sizge küfni tağı buyruqđın çıqmağını tağı yazmağını. Anlar, anlar (5) könülgenler.
- Anonim Tefsir 49/7 [5] Biliñ siziñ içiñizdekini, Teñri resülü, ya' nı yalğan sözlemeñ Teñri aña bildürür. Eger muvafaqat qılmasañız Peyğambarğa üküş iş birle, heläk bolğay siz. [6] Ammä Teñri te' älä sewdürdi siziñ tapa imanı, tā' at, hıżmat qılğay siz anıñ Resülına; tağı äräste qıldı siziñ köñlüñüzni, saqlar yawuzluqđın [7] mekrüh qıldı sizge küfni ve fäsikliğini, yazuqni.
- Rylands 49/7 (3) Yana biliñler kim silerniñ içre turur [58a1] Tañrıñıñ yalavaçı, eger (2) üküş işler içinde heläk bolur siler, (3) Tañrı sewdürdi sizke [58b1] kirtgünmeki tağı bezedi anı köñlüñiz içinde tağı yigrentürdi (2) silerke Tañrıñı barlamamakni tağı yarlıqđın çıqmağını tağı 'aşı bolmağını, anlar ol olar köniler.

- TİEM73 49/8 artuqluqdın tañrıdın minnätidin, (7) tañrı bilgän turur bütün işlig turur.
- Hekimoğlu 49/8 artuqluq üçün Tangrıdın taqı ni‘met. Taqı Tangrı bilgen, (6) hikmetlig.
- Anonim Tefsir 49/8 Ol, Teñriniñ fazlı ve ni‘meti turur. Ne kim kılsañız Teñri te‘älä bilgen, hakim turur.
- Rylands 49/8 [59a1] Artuqluq Tañrıdın taqı ni‘met taqı Tañrı (2) bilgen turur köni işlig.
- TİEM73 49/9 ägär ekki gürüh kertünüglilärdin toqışsalar (8) yaraşturuñlar olar ekki ara ägär artaqlıq kılsa ol ekkidä biri (9) taqı biri üzä toqışınlar anlar birlä kim haddin kaçär yangınça [380v/1] yansa ätiştürüñlar olar ara könilik birlä köni däd beriñlar, bütünlükün tañrı säwär ol köni däd berigilärni.
- Hekimoğlu 49/9 Taqı eger iki päre mü‘minlerdin, kılıştular (7) ongarıng aralarında. Eger küç kılsa ikisinden biri, taqı biri üze ; (8) kıtäl kılışın anıñ birle kim küç kılar, kaytğınçağa tegrü Tangrıniñ buyrukı tapa. Eger kaytsa, (9) ongarıng aralarında tüzlük birle. Taqı ‘adl kıling, haqıkat üze Tanrı [493b/1] sewer ‘kılğanlarını.
- Anonim Tefsir 49/9 (9) Eger iki tä‘ife mü‘minlerdin, uruş kılsalar, şulh kılıñ ikisi arasında; eger [10] öç kılsa bulardın birisi biri üze, icäbet kılmasa Teñri hükmine, savaşıñ anıñ birle kim küç kılar tä kirinçe Peyğambar [11] Teñri farmäniñä. Eger yana kaytsa boyun berse, şulh kılıñ bularıñ arasında inşäf räzilük birle taqı däd beriñ; [46b] Teñri te‘älä sewer däd bergenlerini.
- Rylands 49/9 Taqı eger iki ögür (3) kirtgünlerdin öldürüşseler [59b1] yaraşturuñlar ol iki ara, eger yolsuzluqkılsa ol ikide biri taqı biri üze (3) toqşuñlar ol kim yağılık kılar kaçan [60a1] yangınça Tañrıniñ fermäniña, eger yansa (2) yaraşturuñlar ol iki ara könilik bile (3) däd beriñler, ol Tañrı sewer [60b1] könilil kılğanlarını.
- TİEM73 49/10 (2) çın-oq mü‘minlär qarındaş tururlar barışturuñ ekki қадаşlarıñız ara қорқуñ tañrıdın bolğay kim silär (3) yarlıқаған silär.
- Hekimoğlu 49/10 Haqıkat üze bitgenlerk uyalar, ongarıng (2) iki uyangız arasında. Taqı saqning Tangrıdın, bolğay kim siz rahmet kılğay siz.
- Anonim Tefsir 49/10 [9]Ey ol kim mü‘minler biri biriñiz qarındaşları turur dın içinde, şulh kılıñ qarındaşlarıñız arasında. Taqı қорқуñ Teñridin tä rahmat kılğay sizge. Aña muhālif kılmañ.

- Rylands 49/10 Bütünlükin mü'minler (2) қадашлар, ыраштуруңлар қадашларыңız арасыны, (3) қорқуңлар Таңрыда, болғай kim раһм қылғай.
- TIEM73 49/11 ай аңлар kim имән кәтүрдиләр фүсүс тутмасуңлар бир гүрүһ бир гүрүһдүн болғай kim (4) болмақлары едгүрәк аңлардын аҗ ымә урағутлар урағутлардын болғай kim болмақлары едгүрәк (5) аңлардын, 'аиб қылмаңлар бир еккиндиңизләрни оқымаңлар ыавуз атағ ат бирлә, нәмә ыавуз (6) ат ол фәсиклик имәнда кеңин kim тәвбә қылмаса аңлар турурлар (7) аңлар күч қылығлар.
- Hekimoğlu 49/11 Ай (3) аңлар kim битиләр! Машһара қылмасуң еренләр еренләрдин, болғай kim болғайлар (4) ыаһшырақ аңлардын; тақы тишләр тишиләрдин, болғай kim болғайлар ыаһшырақ (5) аңлардын. Тақы 'аиб қылмаң өзләрिंगизни тақы қықрышмаң лақаблар бирләр. (6) Неме ыавуз ат ыурукдын чықмақ, имәндын song! Тақы kim kim тевбе қылмаса, (7) аңлар аңлар күч қылғанлар.
- Anonim Tefsir 49/11 [12] Ey аңлар kim инандылар, машһара қылмасуң бир қавм бир қавмдын; болғай kim kim болсалар [13] езгүрек аңлардын. Тақы машһара қылмасуң бир һәтүн бир һәтүндүн, болғай kim kim болғай ол езгүрек аңлардын. [14] 'Аиб қылмаң бирбиринизни тақы лақаб ат urmañ бирбиринизни. ыавуз фишқ болур [15] ыа'ни ол кимерселерге kim фәсик атаяурлар му'min тимекдин соһра [16] имәндын соһ. Ол kim тевбе қылмаса ушанлар зәлимләрдин турурлар.
- Rylands 49/11 [61a1] Ey аңлар kim тaptылар, фүсүс тутмасуң (2) боңун боңундын, болғай kim болсалар (3) ыаһшы олардын аҗ урағутлар урағутлардын [61b1] болғай [kim] болсалар ыаһшы олардын, (2) тил этмеңләр бир икдике, (3) үндемеңлар ат ыавуз билә, нәме ыавуз [62a1] фүсүк ат имәнда кидин kim kim (2) ыанмаса олар аңлар зәлимләр.
- TIEM73 49/12 ай аңлар kim кертгүндиләр сиңардын туруңлар үкүшрәк (8) сезикдин чын әмәри сезик ыазуқ турур үшәмәңләр сөзни ғыбат қылмасуң (9) бир аңчаңыз бир аңчаны, сәвәр му бириниз ыемәкни қадашы этни мурдәр [380r/1] таплamaz силәр аны, қорқуң таңрыдын, чын таңры тәвбә бәзәрләгән ыарлықаған.
- Hekimoğlu 49/12 Ай аңлар kim битиләр! (8) Сақланың үкүшдин сизигдин, һақикәт үзе сизигниң пәresi (9) ыазуқ. Тақы өртүгүлүг нерсе истемәң. Тақы ғыбет қылмасуң пәреңиз

pāreḡa, sewer mü [494a/1] biringiz kim yise uyasınıñ etin, ölüglük hālinda? yigrendingiz anı. Taķı saķning (2) Tangrıdın, haķıķat üze Tangrı tevbeni qabul kılğan raķmet kılğan.

Anonim Tefsir 49/12 [15] Ey anlar kim inandılar, saķınıñ üküş gümāndın. Haķıķatda ba' zı gümān [16] yawuz turur. Cāsüslük bireringiz bireringizge. Sewer mü biringiz [17] kim yise etini uyasınıñ, ölüg. Kerāhiyyet kılın anı Qorķuñ Tengridin; Tengri tevbe bergen raķim kılğan turur.

Rylands 49/12 (3) Ey anlar kim taptılar, sıñardın turuñlar [62b1] üküş sézigdin, amarı sézig (2) yazuķ üşmeñler (3) ġıybet kılmasun amarıñız amarını, [63a1] sewer mü sizde biriñiz yese qadaşınıñ etini (2) murdār, taplamaz sizler anı, (3) qorķuñlar Tañrıdın ol Tañrı tevbe qabul kılğan [63b1] yarlıķağan.

TIEM73 49/13 ay (2) kişilär biz yarat(t)ımız silärni ärkäkdin taķı tişidin kıldımız silärni ġürüh ġürüh (3) uġuşlar bilişsä silär, çın aġırlıraqıñızlar tañrı üskindä saķnuķraqıñız tururlar, çın tañrı (4) bilgän turur uķğan turur.

Hekimoġlu 49/13 Ay kişiler! Biz yarattuķ sizni (3) irkekkin taķı tişidin. Taķı kılduķ sizni uluġ qabileler taķı qabileler, (4) munung üçün kim bilişsengiz. Haķıķat üze kerimrekingiz Tangrı katında saķnuķraqıñız Haķıķat üze Tangrı (5) bilgen, örtüglügni bilgen.

Anonim Tefsir 49/13 Ey haļayıqlar, biz yaratduķ sizni [6] erkekli tişidin; taķı kılduķ sizlerni uluġ qabile taķı kiçig qabile; ya' nī uluġ aşl bolur ve kiçig aşl bolur. Bir [7] niçeler ayturlar: Bu 'Acem aşlı turur. 'Arab aşlı bolur. Bir niçeler ayturlar: şehrlerde ulalmış qabā'il ol bolur kim ataları [8] anı, andın bilürler; birbiriñiz bilesiz; miās, qarābet, hükm-i şerī' at üçün, ermez faħr kılmaķ üçün. Haķıķatda ġurmetliġiñiz idī ġazretinde perħizliġiñiz turur. Tengri te' ālā bilgen, ġaberdār turur, bilür sizing [9] aġvālñız; ġabir turur sırıñız bilür.

Rylands 49/13 Ey boğun, biz (2) törüttimiz sizni erkekkin hem tişidin (3) taķı kıldımız sizlerni öġürler uġuşlar [64a1] bilişñiler tēp, bütünlükün kerāmetliġraqıñız (2) Tañrı üskinde saķnuķraqıñız, ol Tañrı bilgen taķı āġāh.

TIEM73 49/14 aydılar 'arablar kertġündimiz ayġıl kertġünmädiñizlär yoķ kim aytıñlar (5) boyun berdimiz taķı kirmädük

- turur imān köñülläriñiz içindä ägär boyun bersä silär tañrıka yalavaçıña (6) ägsümägäy işläriñizdin narsä, çin tañrı yazuq örtgän yarlıkağan turur.
- Hekimoğlu 149/14 Aydı bādiye ‘Arabları: “Bittük” Aygıl: bitmedingiz, veli (6) aytingiz: ‘Silmege
- Anonim Tefsir 49/14 Ayt[t]ı ‘Arablar: inanduk. [16] Aytgıl yā Muḥammed: imān ketürmediñiz ve lakin ayturlar: Müsülmān bolduk: imān kirmedi siziñ könglüñüz içinge. [48a] Eger muṭı‘ bolsañiz Tangrığa taqı Rasülmğa eksütmegey siziñ ‘ameliñizdin nerse. Bedürüstī Hudāy, yarlıkağan [2] baḥşāyende turur.
- Rylands 49/14 Aydı ‘Arablar: büttümüz, [64b1] aygıl: bitmediñizler, ançası bar ayıñlar: (2) boyun sudumuz, taqı kirmedi imānka, (3) köñülleriñiz içiñe, eger boyun susa siler Tañrıka [65a1] hem yalavaçıña, eksütmez sizke (2) ‘amelleriñizdin nesre, ol Tañrı örtgen (3) yarlıkağan.
- TIEM73 49/15 bütünlükün kertgünügüñilär (7) anlar kim kertgündilär tañrıka yalavaçıña yana seziklig bolmazlar katıglandılar tawarları birlä (8) ät’özläri birlä tañrı yolu içindä, anlar anlar tururlar çin sözlägilär.
- Hekimoğlu 49/15 Haḳıkat üze mü’minler, anlar kim (9) bittiler Tangrığa taqı yalavaçıña, andın song şeklig bolmadılar; taqı cihād kıldılar [494b/1] mälları birle taqı özleri birle, Tangrı yolında, Anlar., anlar rāst ayğan.
- Anonim Tefsir 49/15 [8]Haḳıkat mu’min anlar, inandılar Tengrige taqı Rasülmğa. Andın soñ şekke tüşmediler. Katlandılar [9] mälları tenleri birle idi yolında. Uşbu sıfatlık anlar, şadıqlardın tururlar. [10] ne ol kişiler kim korqusında tā dünyā tavārī üçün imān ketürse.
- Rylands 49/15 Bütünlükün mü’minler anlar kim [65b1] taptilar Tañrıka hem yalavaçıña yana şek (2) bolmadılar, katlandılar mälları birle (3) hem tenleri birle Tañrı yolu içinde, [66a1] olar anlar köñike tapuğlılar.
- TIEM73 49/16 aygıl ögrätür mü silär tañrıka (9) öz dīniñizläri, tañrı bilür anı kim köklär içindäkini taqı nā kim yärlär içindäkini taqı tañrı [381v/1] tegmä narsäni bilgän ol.
- Hekimoğlu 49/16 (2) Aygıl: “Öğretür mü siz Tangrığa dīniñizni ? Taqı Tangrı bilür, ol nirseni kim (3) köklär içinde taqı ol nirseni kim yirde turur. Taqı Tangrı tigma bir nirseni bilgen.
- Anonim Tefsir 49/16 Aytgıl yā Muḥammed: ögrätür mü-siz Tengrige dīniñizni. Tengri bilür ne kim köklärde bar taqı ne



- kim yirde bar. [13] Tengri tegme bir nerseni bilgen turur.
- Rylands 49/16 (2) Aygıl: ögretür mü siz Tañrıka dñniñizni? (3) Ol Allāh/ Tañrı bilür ol kim kökler içinde [66b1] ol kim yer içinde, ol Tañrı qamǵnı (2) bilgen.
- TİEM73 49/17 sipās urur seniñ üzälä boyun bermişläri üçün, aygıl sipās urmañlar mäniñ üzä (2) müsälmanlıqñızni yok kim tañrı sipās urur silär üzä kim yolçıladı silärni imānka äğär (3) ärsä silär köni sözlägilär.
- Hekimoǵlu 49/17 (4) Minnet qılurlar seniñ üze kim müsülmān boldılar. Aygıl: “Minnet qılmang menim üze İslāmunguzni; (5) Tangrı minnet qoyar sizning üze kim köndürdi sizni imānğa, eger (6) rāst ayǵanlar irdingiz erse.
- Anonim Tefsir 49/17 Minnet qozar seniñ üze islāmğa kirmeklerini. Aytgıl: Minnet qozmañ menim üze [14] islāmıñızni. Yana Tengri minnet qozar siziñ üze, köndürse sizni imānka. Eger erseñiz [15] rāstlardın. Tengri te‘ālā bilür kökleriñ gaybını taqı yiriñ. Tengri te‘ālā körgen turur anı kim qılur-siz
- Rylands 49/17 Minnet qılurlar seniñ üze müsülmān bolsalar, (3) aygıl: minnet qılmañ meniñ üze islāmuñızni, [67a1] kendü Tañrı minnet qılur siziñ üze (2) köndürdi imānka eger çın (3) erse sizler.
- TİEM 73 49/18 bütünlükün tañrı bilür köklär yärlär örtüglügni (4) tañrı körügli turur anı kim qılur silär.
- Hekimoǵlu 49/18 Haqıkat üze Tangrı bilür, köklerniñ taqı yirning örtüglüglerini. Taqı Tangrı (7) körgen anı kim qılur siz.
- Rylands 49/18 Ol Tañrı bilür örtügli [67b1] köklerni hem yerlerni, ol Tañrı (3) körgen né kim qılur sizler.

Bu dört Kur’an tecümesinden hareketle Kur’an tercümelerinin en eskisinin üzerinde çalıştığım TİEM 73 olduğu gerek kelime kadrosunun Kutadgu Bilig, ve Divan-ı Lugat-ı Türk gibi Karahanlı dönemi eserleriyle gerekse fonetik ve morfolojik benzerlikler bakımından o dönemle büyük oranda uygunluk göstermesi, TİEM 73’ün Hakaniye dönemine ait bir eser olduğu ve Kur’an tercümelerinin en eskisi olduğu fikrini güçlendirmektedir. Bu görüşün daha açık ve tartışmaya yol açmayacak bir biçimde ortaya çıkması ancak bu dört Kur’an tercümesinin karşılaştırmalı sözlüğünün ve karşılaştırmalı gramerinin yapılmasıyla ortaya çıkacaktır. Ben 49. sureden hareketle ve diğer yaptığım Kur’an tercümesi karşılaştırmalar sonucunda TİEM 73’ün kelime kadrosu bakımından ve

morfolojik ve fonetik özellikleriyle diğerlerine göre daha eskicil özellikler gösterdiğini ve bu nedenle Hakaniye Türkçesi dönemi eserleri arasına sokmamız gerektiği düşüncesindeyim.

### 5.1. Batı Türkçesinde Yapılmış Kur'an Tercümeleri

Anadolu sahasında ilk Kur'an tercümelerinin Selçuklular devletinin dağılışından sonra ortaya çıkan Beylikler döneminde başladığı kabul edilmektedir. Doğu Türkçesiyle yapılan ilk tercümelerde, Kur'an'ın bütünü esas alınmıştır. Eski Anadolu Türkçesi döneminde kaleme alınan eserlerin daha çok ibadet faaliyetlerine yönelik olarak kısa surelerin tercüme ve tefsiri olduğu bilinmektedir. Bunlar daha çok Fâtiha, Yâsin, Tebâreke ve İhlâs surelerinin tefsiridir.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde, Kur'an'ın bütününe yönelik tercüme çalışmalarına XIV. Yüzyılın sonlarında başlanmıştır. Bu dönemde yapılan Kur'an tercümesi üç şekilde karşımıza çıkmaktadır. 1. Satır arası kelime kelime tercüme, Tefsirli tercüme, 3. Tefsirler

#### 5.2.1 Manisa Kur'an Tercümesi

Bu satır-arası Kur'an tercümesi Manisa İl Halk Kütüphanesi 931 numarada kayıtlıdır. 451 yapraktan ibarettir. 310 mm x 220 mm (250 x155) boyutlarında ve 11 Arapça, 11 Türkçe olmak üzere toplam 22 satırdır. Yazı türü harekeli nesihdir. Kağıdı aharlı, âbâdi, mavi ve kırmızı cetveli, aşır ve cüz gülleri mülevven ve müzehheb, durak yerleri altın yıldızlı, mülevven veya mavidir. İlk iki yaprak 1b+1a silme altın yıldız ve mavi çiçek desenlidir. Cildi bordo meşin cilt olup, köşebentleri ve ortası yıldız kabartma çiçek desenli, kenarları yıpranmış miklepli kapağı altın yıldızlıdır. Eser tamir görmüştür. İlk 10 yaprağın kenarları onarılmıştır. 1b ve 2a yaprakları alttan ve üstten altın yıldız ve tezhiplidir. 450a ve 450b yapraklarında yırtıklar bulunmaktadır. Son 3 sure hariç sure başları müzehheb ve mülevvendir. Sonunda es-Seyyid Halit Paşa'nın mührü bulunmaktadır. (Karabacak 1994: 15)

#### 5.2.2 Genel Özellikleri

Satır-arası tercüme olmasına rağmen sıkça tefsirlere de rastlamak mümkündür. Cümle yapısında, Arapça cümle yapısının yüklem-özne-nesne sırası esas alınmakla beraber az da olsa Türkçe cümle yapısının özellikleri görülmektedir. Bundan dolayı noktalama yapılırken büyük

güçlüklerle karşılaşmıştır. Dizin, kelime sayısı bakımından incelendiğinde Madde başı kelime sayısı: 3654, Arapça kelime sayısı: 2294, Farsça kelime sayısı: 89, Türkçe veya Türkçeleşmiş kelime sayısı: 1263, Arapça birleşikler: 70, Farsça birleşikler: 186, Türkçe birleşik şekiller: 244 tamlama, 1987 birleşik fiil, Özel isim:91 olarak tesbit edilmiştir. (Karabacak 1994: 15)

1. Arapça bütün fiil zamanları Türkçe’de de aynı şekillerle karşılanmıştır:

erāde: diledi 4a/5, na‘budu: ‘ibādet eyler-biz 1b/4, uscodū: secde eylenjüz 5a/1, kālū: eyitdiler 4b/3, yu’minūne: imān getirürler 13b/1.

2. Arapça ism-i fâiller bazen tek bir isimle bazen de çekimli fiil veya etmek, eylemek gibi yardımcı fiillere -ıcı/-ici yapım eki getirilmek suretiyle, ism-i mefüller ise çoğunlukla edilgen fiil kökünden yapılmış isimlerle veya yapım eki almış tek bir isimle karşılanmaktadır: *fāsikīn*: *fāsıklar* 4a/7, *mütetahhir* : *arınıcı* 25a/1, *ma’dūd*: *sayılmış* 19b/7, *hāsirūn*: *hasāret eylediler* 4a/9 gibi.

3. Sıfat-ı müsebbeheler ve mübalaga-i ism-i fâiller, -ıcı/-ici yapım ekinin etmek, eylemek gibi yardımcı fiillere veya herhangi bir fiile getirilerek yapılan kuruluşlarla karşılanmaktadır. Kimi zaman bu birleşiklerin başına “gāyetde” sözcüğü eklenmektedir. Bazen de sadece Arapça ism-i fâillerle karşılanmaktadır.

raḥīm: rahmet idici 1b/3, ḥakīm: gāyetde ḥukm eyleyici 4b/8, tevvāb: gāyetde tevbeler kabūl eyleyici, kādīr kādīr 12a/8 gibi.

4. Arapça harf-i cerler bazen Türkçe isim hal ekleriyle bazen de edat veya zarfla karşılanmaktadır: *fihī*: *anda* 2a/2, *lehum*: *anlar-içün* 4a/2, *ileyke*: *sağa* 2a/5, *ankum*: *sizden* 6a/6, *bihi*: *anuj bile* 4a/6 gibi.

### 5.2.3. Eser Üzerinde Yapılmış Çalışmalar

1. Eser üzerinde en önemli çalışmaları Esra Karabacak yapmıştır: Esra Karabacak; “Manisa Halk Kütüphanesi’ndeki Satır arası Kur’an Tercümesi: Giriş-Metin-Dizin)” I-III, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992, *An Inter-Linear Translation of The Qur’an Into Old Anatolian Turkish=Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur’an Tercümesi: Introduction and Text.I*, Sources Of Oriental Languages and Literatures 22, Turkish Sources XX, Harvard University The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994, *An Inter-linear Translation of the Qur’an Literatures 28*, (Part II: Glossary:

Section one, p. 1-384. Section Two, p. 385-786), 1995, *An Inter- linear Translation of The Qur'an Into Old Anatolian Turkish=Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi: Introduction and Text.I,Sources Of Oriental Languages and Literatures 40 Introuction, Text, Glossary and Facsimilie*, Part III: Facsimilie of the MS Manisa İl Halk Library No. 931, Section one: 1a-224a, 1997, *An Inter- Linear Translation of The Qur'an into Old Anatolian Turkish= Eski Anadolu Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi: Introduction and Text.I*, Sources of Oriental Languages Languages and Literatures 47 Introduction, Text, Glossary and Facsimilie, Part III: Facsimilie of the MS Manisa İl Halk Library No. 931, Section two: 224b, 451a, 1997. adlı çalışmalar yapmıştır.

### 5.3. Bursa Kur'an Tercümesi

1. Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesinde bulunan bu yazma nüsha, satır arası Kur'an tercümeleeri sınıfına girmektedir. Yazmanın 652a sayfasında yer alan ketebe kaydına göre müstensih Hasan Bin Alî el Bestâmîdir. Eserin ketebe kaydına göre istinsah tarihi M. 1410'dir. Bu tarihi kayıda göre eser, Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait ve bugüne kadar bilinen ilk satır arası Kur'an tercümesi olması bakımından önemlidir. (Küçük 2004:44)

652 varaktan oluşan Eski Anadolu Türkçesine ait bilinen en eski satır arası Kur'an tercümesinin her sayfasında 7 satır bulunmaktadır. Eserin 1b ve 2a yüzünde çok nefis mülevven, müzeyyen serlevha yer almaktadır. Yine eserde, süre isimlerinin yer aldığı bölümler süslemelerle işlenmiştir. Eserde takip kelimesi düzenli olarak birbirini izlemektedir. Eser, bütünüyle harekelidir. Metin, Arapça orijinal Kur'an metninin hemen altına kelime kelime veya kelime grubu biçiminde Türkçe tercümesi verilmek suretiyle düzenlenmiştir. Ancak, metnin bazı sayfalarında yazılar, özellikle yedinci satırlar eserin tahrip olmasından dolayı tamamen kaybolmuş ve okunmayacak duruma gelmiştir. (Küçük 2004:44)

Eserin bazı sayfalarının haşiyesinde, daha çok açıklamalar şeklinde olan metinler yer almaktadır. Ancak, bu haşiyeler bir kısmı, metnin silik olması yüzünden okunamamaktadır.(Küçük 2004:44)

#### 5.3.1. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Bursa Kur'an tercümesi üzerinde Ankara Üniversitesi öğretim görevlilerinden Dr. Murat Küçük bir Doktora çalışması yapmıştır: Murat

Küçük, *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi, İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2001, ve "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine ait Satır arası İlk Kur'an Tercümesinde İmla ve Ses Bilgisi" Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, s. 39-72, Ankara, 2004 adlı bir makale yayınlamıştır.

#### 5..4. TIEM 40

##### 5.4.1 Nüşanın tavsifi ve hususiyetleri

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 40 numara ile kayıtlıdır. Asıl tercüme kısmı 290 varaktır. Varak ölçüsü 34,5 X 26, yazı ölçüsü 26 X18 cm.dir. Cildi açık vişne renk meşindendir. Şemse ve köşelikleri yaldızlıdır. Cild kalınlığı 7 cm.dir. Her sahifede 11 satır vardır. Baştan iki sahifesi (1b ve 2a) haşiyeli levha ile tezyin edilmiş, kırmızı, lacivert, mavi, pembe, sarı yaldızla süslenmiştir. Diğer sahifeler cedveli değildir. (Topaloğlu 1975: 19)

İlk sahifede <Fatiha> sûresi, ikinci sahifede de <Bakara> sûresinin ilk üç ayeti yazılmıştır. Bu sûrelerin başlıkları beyaz ve kûfi yazı ile dir. Besmeleler ve Kur'an metni, diğer sahifelerde olduğu gibi, kalın bir nesihle kaleme alınmıştır. Yazının güzelliği ve düzgünlüğü, Kur'an ve tercümenin bir hattat eliyle istinsah edildiğini göstermektedir. İlk iki sahifede, besmelelerle birlikte, beşer satır vardır. Besmele, sadece başlangıçta, yâni <Fatiha>nın başında tercüme edilmiştir. Her sûre başlangıcında, sahife kenarına, o sûrenin faziletine dair bir hadis yazılmıştır. Kur'an metnindeki kelimelerin mânaları, satırın hemen altına, sol alta doğru hafif meyilli bir şekilde yazılmıştır. Mütercimim açıklama mahiyetinde eklediği şerh ve tefsirler ise, umumiyetle sayfanın kenarına kısmen de, yer müsait oldukça satır aralarına kaydedilmiştir. Hemen her sahifede bulunan ve Kur'an metninin asıl tercümesinde büyük bir itina ile ayrı tutulan bu açıklamalar, bazı sayfalarda çok, bazılarında ise oldukça azdır. (Topaloğlu 1975: 20)

Sûre başlıkları, Kur'an metninin yazıldığı kalın nesihle ve Arapça yazılmıştır. Âyetleri birbirinden ayırmak için, ilk iki sahifedekiler diğerlerinden farklı olmak üzere, yukarıya doğru virgülleri andıran bazı işaretler kullanılmıştır. Tercüme tamamiyle harekeli olup gayet itinalı bir şekilde yazılmıştır. Bütün tercüme boyunca birkaç yerde bulunan silik ve hatalar bulunmaktadır. Asıl tercüme kısmının sonunda, 290b'de eserin

ketebesini bulunmaktadır. Burada, Mushaf ve tercümenin, Muhammed, Muhammed bin Hazma eliyle, hicrî 827 senesinin 18 Ramazanında pazartesi tamamlandığı ve sahibi ve mâlikinin İbn-i Tavsiye diye mâruf Yûsuf bin Mahmud olduğu kaydedilmiştir. Bu kısımdan sonra gelen üç sahifeye de *Du'â'î fâl-i Kur'ân* başlığı altında, sonradan eklenildiği düşünülen 64 beyitlik bir şiir eklenmiştir. (Topaloğlu 1975: 20)

#### 5.4.2. Eser Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Bu tercüme, ilk defa, A. Erdoğan tarafından ve eserin ilk sahifesinin fotoğrafını neşretmiştir. Daha sonra M. Hamîdullah, A. Erdoğan'ın adı geçen makalesine dayanarak eserden bahsetmiştir. M. Yaşaroğlu da, eseri kısaca tanıttikten sonra Fâtiha sûresinin tercümesini Latin harfleriyle yazıp incelemesine eklemiştir. Tercüme üzerinde, daha önce, herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Eser üzerinde en önemli çalışmayı Ahmet Topaloğlu 'nun; *Satır-Arası" Kur'an Tercümesi Giriş ve Metin, Sözlük. I-II*, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1976-1978. adlı çalışmasıdır.

#### 5.4.3. Dil Hususiyetleri

İsim tamlamaları umumiyetle, Türkçe kurallara uygun olarak çevrilmiştir. 31b-e'te <husne sevâbi'l-âhıra> âhırat müzdidünün görkemi, 69b-3'te <ba'zu âyâtü rabbik> terkibi Çalabunun bir nice nişanları, 285b-4'te <ashâbu'l-meş'eme> sol yan isleri şeklinde tercüme edilmiştir.

Sıfat tamlamaları, bazen Arapçaya, bazen da Türkçeye uygun olarak tercüme edilmiştir. 18b-1'de <es-salâtu'l-vustâ> namaz orta, 115b-7'de <el-kavmu'l-kâfirûn> kavim kâfirler olarak çevrilmiştir. Bunun yanında 1b-4'te <es-sirâtu'l-mustakîm> doğru yol, 178b-4'te <el-azâbu'l-elîm> ağrıdıcı azab, 190a-5'te <el kavmu'l-mufsidûn> müfsid kavimler biçimleri de kullanılmıştır.

ism-i mevsûl <mâ> ve <men> ile birbirine bağlanan cümle ve cümle unsurları, bazı yerlerde, Türkçenin sentaksına uygun tercüme edilmiştir. 70a-2 <fi mâ âtâ> virdüğü nesneye içinde (anun içinde kim virdi değil), <alâ mâ yekuulûn> eyittikleri üzere (anun üzere kim eydürler değil)

<Kevn> mastarının çekimli halleriyle yapılan birleşik fiillerde de, yer yer Türk dili sentaksına uygun tercümelere rastlamaktayız. 238b-4 <küntüm ta'lemûn> işlerdünüz, 232b-2 <mâ kunte tedri> bilmez idün

### 6.1. Batı Türkçesi Kur'an Metinlerinin Karşılaştırılması

- Manisa KT 49/1 (9) Yâ imân getüren gişiler! Bir iş taqdim eylemeñüz Tañrı ta'âlâ hüküm eylemezden dañı resülü'llâ hüküm eylemezden. (10) Tañrı ta'âlâdan korğunuz taqdim eylemekde. Tañkık Tañrı ta'âlâ gâyetde işidicidür, gâyetde bilicidür.
- TİEM 40 49/1 (7) İy anlar kim iman getürdiler! İlerü varman Tanrı eline dakı Yalavacımın *ya'nî Tanrı dakı Peygambar buyruğında ilerü buyruk eylemen*. Dakı korkun Tanrı'dan; bayık Tanrı (8) işidicidür, bilicidür.
- Bursa KT 49/1 (2) ey imân getüren kişiler bir emr taqdir eylemeñüz Tañrı Ta'âlâ buyurmazdan burun Resül'i dañı buyurmazdan burun (3) dañı Tañrı Ta'âlâdan korğunuz Tañrı Ta'âlâ her nesne[y]i işidicidür bilicidür.
- Manisa KT 49/2 Yâ imân getüren gişiler! (11) Yüce qaldurmañuz va'zlaruñuzı nebî âvâzı üstine (377a) cebr bile. Qatı söylemeñüz ba'zuñuz ba'zuñuza qatı söyledügi gibi (2) ki 'amelüñüz siz bilmez-iken
- TİEM 40 49/2 İy anlar kim iman getürdiler! Yüceltmen ünlerünüzi, Peygambar üni üstine; (9) dakı yüksek getürmen üni ana, söz-ile, yüksek getürmeği gibi bir nicenüzün bir nicenüze, kim bätıl olmaya amellerünüz, dakı siz bilmezsiniz.
- Bursa KT 49/2 ey imân getüren kişiler (4) âvâzlaruñuzı yüceltmeñüz nebünüñ âvâzı üstine dañı aña qatı söylemeñüz sözi (5) biri biriñüze qatı söylegen gibi bätıl olur 'amellerünüz siz bilmezken.
- Manisa KT 49/3 Tañkık ol gişiler (3) hıfz iderler âvâzlarını resülü'llâh qatında edeb ri'âyet eylemeg-içün anlaruñ (4) yüreklerini tecrube eyledi taqvâ-y-içün, anlar-içün dañı ulu ecr vardır.
- TİEM 40 49/3 (10) Bayık anlar kim añlu eylerler ünlerini, Tanrı yalavacı katında; şunlar anlardur kim sinadı Tanrı (11) gönüllerini, sakınmak içün *ya'nî sakınmağî belürtmek içün*. Anlarundur yarlıgamak dakı müzd ulu.
- Bursa KT 49/3 (6) ol kişiler ki âvâzlarını eksüldürler Tañrı resülü qatında anlar ol kimselerdür ki (7) Tañrı Ta'âlâ yüreklerini şınadı taqvâ içün anlara mağfıret vardır dañı ulu müzd vardır.
- Manisa KT 49/4 (5) Tañkık ol gişiler ki nidâ iderler şaña, çağırurlar hücreler ardından (6) anlar çoğınuñ 'ağılları yoqdur.

- TİEM 40 49/4 Bayık anlar kim kığırurlar sana, hucralar ardından, (246a) eyregi anların anlamazlar.
- Bursa KT 49/4 (556b) ol kişiler ki sağa nidā eyidürler çığırurlar hücreler ardından anların çoğı fehm eylemezler.
- Manisa KT 49/5 Eger anlar şabr eyleseydi sen çıkınca anlara (7) anları için hayırlı-y-ıdı. Tanrı ta'ālā afv eyleyicidir.
- TİEM 40 49/5 Dakı eger bayık anlar şabr eyleselerdi, tā çıka-y-ıdun anların yana; ola-dı yigrek anlara. Dakı Tanrı (2) yarlığayıcudur, rahmat kılıcı
- Bursa KT 49/5 (2) eger anlar şabr etseleridi sen özlerine çıkınca anları için yeğrekdür Tanrı Ta'ālā (3) 'afv edicidir rahmet edicidir.
- Manisa KT 49/6 (8) Yā imān getüren gişiler! Eger fāsık gelse size bir haber bile şābit olunuz, bilünüz beyān bile. (9) Mekrūhdur, bir kavme doğunmaz dağı şābahda işlegen nesneye, (10) nedāmet eyleyesiz.
- TİEM 40 49/6 İy anlar kim imān getürdiler! Eger gelürse size bir fāsık bir habar-ıla, bellü eylen *ya'nī girçegin yalanından*, kim irmeyesiz ya'nī yavuzlğ-ıla (3) bir kavma, bilmemeklikle, pes olasız anun üzere kim işledünüz, peşimen olıcılar
- Bursa KT 49/6 ey mü'minler eger fāsık size (4) bir haberle gelse pes bellü olunuz mekr ki bir kavme doğunısar habersüz peş işledüğünüz işe (5) peşimān olursız.
- Manisa KT 49/7 Bilünüz ki taḥkik sizün içinüzde resūlu'llāh vardır. Eger muti' olsa-y-ıdı (11) size çok işde düşer-idi-siz cehre; lākin Tanrı ta'ālā sevdürdi (377b) size imānı dağı ziynet eyledi imānı yüreklerinde, mekrūh eyledi size küfri (2) dağı fışk dağı 'āşī olmağı, anlar toğru yol üstine şābit oldılar.
- TİEM 40 49/7 Dakı bilün, bayık sizün aranızdadur Tanrı yalavacı. (4) Eger muti' olsa-dı size, çokda işden, yazuklu oladunuz; velikin Tanrı sevgülü eyledi size imānı, dakı bezedi anı (5) gönüllerünüzde; dakı zıst eyledi size kāfirliğı dakı ta'atdan çıkmağı dakı ma'siyat eylemegi. Şunlar, anlardur toğru yol dutıcılar.
- Bursa KT 49/7 Dağı bilünüz ki sizün içinüzde Resūlullāh vardır eger size uysaydı çok işlerde (6) düşvārliğa düşerdünüz lākin Tanrı Ta'ālā size sevdürdi imānı ve anı bēzedi (7) sizün yüreklerünüzde dağı size sevdürmedi fışkı ve kāfirliğı 'āşılığı dağı [557a] anlar doğru yol üstinedürler.



- Manisa KT 49/8 (3) Tañrı ta'ālānuñ fazlı keremi bile dañı ni'meti bile Tañrı ta'ālā gāyetde bilicidür, hüküm eyleyicidür.
- TİEM 40 49/8 (6) Fazl Tañrı'dan dakı ni'met; dakı Tañrı bilicidür, dürüst işlü.
- Bursa KT 49/8 Tañrı ta'ālā'nunñ fazlı keremi bile Tañrı ta'ālā her nesne[y]i bilicidür (2) hikmetler issidür.
- Manisa KT 49/9 (4) Eger iki tãyife mü'minlerden şavaş eyleseler şulñ eyleñüz ortalarında. (5) Eger birisi ta'addi eylese birisi üstine şavaş eyleñüz ta'addi eyleyenler bile (6) hattā rucū' eyleyince Tañrı ta'ālānuñ hükmine. Eger rucū' eylese şulñ eyleñüz anlar ortasını (7) 'adl bile. Tañrı ta'ālā hüküm eyledügi gibi 'adl eyleñüz her işde. Tañkık Tañrı ta'ālā sever 'adl eyleyenleri.
- TİEM 40 49/9 Dakı eger iki bölük mü'minlerden, (7) çalışurlarsa, salah getirün ol iki arasında. Pes eger zulm eyler-ise birisi ol ikinün, dakı birisine; çalışun anun-ıla kim zulm eyler, (8) tā döne Tañrı buyruğundan yana. Pes eger döner-ise, pes salah getirün ol iki arasında adl-ıla. Dakı adl eylen, bayık Tañrı (9) sever adl eyleyicileri.
- Bursa KT 49/9 Eger iki tã'ife mü'minlerden şavaşsalar ikisini barısduruñuz (3) pes eger ta'addi etse birisi birsinün pes şavaşınuz (4) ta'addi eyleyenlerle hattā Tañrı ta'ālā buyruğına dönince pes eger dönseler ikisini barısduruñuz 'adl ile (5) dañı her işde 'adl eyleñüz Tañrı ta'ālā 'adl edenleri sever.
- Manisa KT 49/10 (8) Mü'minler degüldür illā qardaşlar. Siz dañı şulñ eyleñüz qardaşaruñuz ortasında Tañrı ta'ālādan korquñuz; (9) ola kim Tañrı ta'ālā size rahmet eyleye
- TİEM 40 49/10 Degül mü'minler illā karındaşlar; pes salah getirün iki karındaşun arasında. Dakı korkun Tañrı'dan, (10) ola kim rahmat kılınasız.
- Bursa KT 49/10 Tañkık mü'minler qardaşlardur (6) pes barısduruñuz qardaşaruñuzı dañı Tañrı Ta'ālā'dan şaқınıñuz ola kim rahmet ola size
- Manisa KT 49/11 Yā imān getüren gişiler! Maşharalığa almasun (10) bir qavm bir qavmi; ola kim anlar anlardan hayırlu ola. 'Avratlar dañı 'avratları (11) maşharalığa almasun; ola kim anlar anlardan hayırlu ola. (378a) 'Ayblamañuz (2) nefslerüñüze, ba'zuñuz yamanlıg-ıla çağırsun. Yaman iderler fıskı (3) imāndan şonra. Kim tevbe eylemese anlar zālimlerdür.

- TIEM 40 49/11 İy anlar kim iman geturdiler! Yaşulsamsun erenler erenleri, ola kim olalar (11) yigrek anlardan; ne dağı avratlar avratları, ola kim olalar yigrek anlardan. Dakı ayıblaman gendüzilerünüzü *ya'nî müsülmen karındaşlarunuzu kim gendülerünüz gibidür*, (246b) dakı lakab eyidişmen lakablar-ıla. Yavuzdur ad kim fiskdur, imandan sonra! Dakı her kim tevbe eylemez ise, şunlardır zâlimlar.
- Bursa KT 11 (7) Ey mü'minler maşharalığa almasun bir kavm bir kavmi ola kim anlar [557a] özlerinden yegrek olalar 'avratlar dağı dağı biri birin maşharalığa almasun ola kim anlar özlerinden yegrek ola (2) dağı kendülerünüzü 'ayıblamağuz dağı bir birünüzü yamanlığıla çağırmağuz ne yaman addur (3) fisk imandan sonra kim ki tevbe eylemese pes anlar zâlimlerdür.
- Manisa KT 49/12 (4) Yâ imân getüren gişiler! İraq oluğuz çok zan eylemekden. Taḥkik (5) zanlar ba'zısı yamandur baḥş eyleyüp fetiş eylemeğüz müsülmânlar 'avratını. Gaybet eylemesün ba'zuğuz (6) ba'zuğuzı severem. Sizüñ birinüz ki yiye kardaşı etini ölmüş-iken (7) siz kerih gördi-siz. Taḥri ta'âlâdan qorquğuz. Taḥkik Taḥri ta'âlâda tevbeler qabül eyleyicidür, rahmet eyleyicidür.
- TIEM 40 49/12 İy anlar kim iman geturdiler! İrak olun çokdan gümeden; bayık bir nice gümen yazukdur. (3) Dakı istemem *kardaşunuz aybın*. Dakı gaybat eylemesün bir nicenüz bir niceye. Ay, sever mi birünüz kim yiye karındaşı etini, (4) ölüle? Dakı kerih gördünüz anı. Dakı korkun Taḥri'dan, bayık Taḥri tevbe vericidür, rahmat kılıcı.
- Bursa KT 12 (4) Ey mü'minler iraq oluğuz çok zan eylemekden taḥkik zannuğ ba'zısı (5) günâhdur dağı biri birinüz 'aybını aramağuz ve biri birinüz ardınca söylemeğüz hiç sever mi sizün birinüz (6) ki yeye karındaşı etini ölmüşken siz anı sevmez-siz Taḥri ta'âlâdan qorquğuz Taḥri ta'âlâ (7) tevbe vericidür rahmet edicidür.
- Manisa KT 49/13 (8) Yâ gişiler! Taḥkik biz sizi yaratduğ irkekden dağı dişiden. (9) Kılduğ sizi çok cemâ'at biz aşıldan dağı qabileler eyledük biribirinüzü bilmeg-içün. Taḥkik sizden kerâmete yitişen (10) Taḥri ta'âlâ katında müttakilerdür. Taḥkik Taḥri ta'âlâ gâyetde bilicidür, haberi vardur, bātınuğuzda olanı dağı bilir.

- TIEM 40 49/13 İy ādamılar! Bayık biz yarattuk sizi (5) irkekden daki dişiden; daki eyledük sizi ulu kabileler, tā biribirünüzi bilesiz. Bayık azîziregünüz (6) Tanrı katında, sakınıcırağunuzdur. Bayık Tanrı bilicidir.habarlıdur.
- Bursa KT 13 Ey ādem oğlanları biz yarattuk sizi bir irkekden ve bir dişiden [558a] dağı sizi dürlü dürlü aşillar ve kabileler kılduk biri birigüz bilmegiçün sizüñ yahşırağunuz (2) Tanrı ta'ālā katında müttakilerüñüzdür Tanrı ta'ālā her nesne[y]i bilicidir.
- Manisa KT 49/14 (11) 'Arablar eyitdiler: Biz imān getürdük, dirler. Eyit yā Muḥammed: siz imān getürdünüz lākin eydünüz ki: Biz müsülmān olduk, diñüz (378b) Taḥkik imān yüreklerüñüze girür. Eger muti' olşağuz dağı resüline (2) eksük eylemez size 'amellerüñüz ecrini bir nesne bile. Taḥkik Tanrı ta'ālā 'afv eyleyicidir, rahmet eyleyicidir.
- TIEM 40 49/14 Eyitti arablar: "İman getürdük". Eyit: "İman getürmedünüz, velikin (7) eyidün: "Boyun virdük". Daki girmedi iman gönüllerünüz içine daki eger muti' olursanız Tanrı'ya daki Yalavacına, (8) eksmeye size, amellerünüzden nesene. Bayık Tanrı yarlıgayıcıdur, rahmat kılıcı.
- Bursa KT 49/14 'Arablar eyitdi (3) biz imān getürdük eyit yā Muḥammed siz imān getürmedük lakin müsülmān olduk deñüz dağı imān yüreklerüñüze girmedi (4) ve eger Tanrı'ya uysağuz Resül'ine dağı eksiltmez (5) sizüñ 'amellerüñüzden hiç nesne Tanrı ta'ālā 'afv edicidir rahmet edicidir.
- Manisa KT 49/15 (3) Mü'minler degüldür; illā Tanrı ta'ālā imān getürenlerdür.Allāh dağı resüline imān getürenlerdür. Andan şonra şek eylemediler (4) gazalık eylediler malları bile dağı nefsleri bile Tanrı yolına, (5) anlar girçeklerdür.
- TIEM 40 49/15 Bayık mu'minler, anlar kim imān getürdiler (9) Tanrı'ya daki Yalavacına; andan, gümenlenmediler, daki gazā eylediler malları-y-ıla daki nefsleri-y-ile, Tanrı yolında; (10) şunlar anlardur girçekler.
- Bursa KT 49/15 Mü'minler (6) ol kişilerdür ki Tanrı'ya ve peygamberine imān getürdiler andan şonra gümana düşmediler dağı çalışdılar (7) malları ve nefsleri Allāh yolında anlar girçeklerdür.
- Manisa KT 49/16 Eyit yā Muḥammed: Ögredür misüz Tanrı ta'ālā sizüñ dinüñüz? (6) Tanrı ta'ālā bilür göklerde olğanı

- dağı yirlerde olğanı Tağrı ta'ālā barça nesneyi bilür, (7) cezāsın virse gerek.
- TİEM 40 49/16 Eyit: “Ay, bildürür misiz Tanrı'ya dînünüzü? Dakı Tanrı bilür, anı kim gökler içindedür (11) dakı anı kim yirdedür; dakı Tanrı her nesneyi bilicidür.
- Bursa KT 49/16 [558b] Eyit yā Muḥammed Tağrı'ya mı öğredür-siz sizün dînünüzü dağı Tağrı Ta'ālā bilür göklerde olğanı (2) ve yerlerde olğanı dağı ve Tağrı ta'ālā her nesne[y]i bilicidür
- Manisa KT 49/17 Minnet eylerler saña müsülmân oldukları-çün. Eyit yā Muḥammed: (8) Minnet eylemeñüz baña siz müsülmân olğanı. Belki Tağrı ta'ālā minnet eyler size. (9) Taḥkik Tağrı ta'ālā hidāyet virdi size imān getürmege eger siz girçek olsañuz.
- TİEM 40 49/17 Minnet eylerler sana kim müsülmen oldılar. Eyit: “Minnet eylemen (247a) bana, müsülmen olduğunuzu; belki Tanrı minnet eyler size kim, toğru yol gösterdi size imāna, eger olursanız girçekler.”
- Bursa KT 49/17 Minnet ederler saña (3) müsülmân olduklarıçün eyit baña minnet eylemeñüz islāmuñuzı belki Tağrı ta'ālā size minnet eyler (4) size hidāyet vèrgeniçün imān getürmege eger siz girçeklerseñüz.
- Manisa KT 49/18 Taḥkik Tağrı ta'ālā bilür gökler gaybını (11) dağı yirler gaybını. Tağrı ta'ālā görüp bilür siz işlegen işleri cezāsın virür.
- TİEM 40 49/18 (7) Bayık Tanrı bilür gökler gizlüsünü dakı yirün; dakı Tanrı görıcidür anı kim işlersiz.
- Bursa KT 49/ 18 Tağrı ta'ālā bilür gaybını (5) göklerün dağı yerlerün dağı Allāh görıcidür siz işlegeni.

### 7.1. Diğèr Batı Türkçesi Kur'an Tercümelèri Çalışmaları

1. Ahsen Esatoğlu, “İhlās Sûresi Metni, Dil Özellikleri ve Sözlük” ve “Metinden Örnek sayfalar” Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1987. bölümlerinden oluşmaktadır.
2. Mehmet Kara, Yâsîn Sûresi Tefsîri: İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım”, İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım”, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1987.
3. Hikmet Yılmaz “Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Çevirisi (Metin-Gramer-Sözlük) 1b-53a”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1992.

4. Ali Akar “Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Satırası Bir Kur’an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük) 53b-105a”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1992.

5. İbrahim Delice, “Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Satırası Bir Kur’an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük) 105b-170b”, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1992.

6. Emin Eminoğlu, Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Satırası Bir Kur’an Tercümesi (Gramer - Metin - Çeviri - Sözlük) 171a1-216b Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 1995.

7. Mehtap Alper, Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Satırası Bir Kur’an Tercümesi (Gramer-Metin-Çeviri-Sözlük) 217a-262b Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 1998

### **Sonuç**

Tercüme en zor yapılan işlerden biridir. Hele Kur’an gibi kutsal bir metni tercüme etmek ve manalandırmak bir çok ilime sahip olunması gerektiği gibi ağır bir mesuliyet ister. Bunun yanında Kur’an’ın içinde geçen özel isimleri Türkçe karşılıklarıyla ifade edebilmek ve bu isimlerin Arapça karşılıklarını tam olarak verebilmek tercüme eden için büyük bir risk taşıyıp ağır dini sorumluluklar yüklemektedir. Tercüme edilen dil için de, başka bir dile karşı mukavvetni göstermektedir.

Makalede görüldüğü gibi İlk Türkçe Kur’an tercümelemeleri taşıdıkları dini sorumluluk sebebiyle Türk dili tarihinde dil çalışmaları bakımından büyük önem taşıdığı gibi aynı zamanda Leksikoloji çalışmaları için de önemlidir. Metinlerde de görüldüğü gibi Arapça kavramları Türkçe kelimelerle karşılama oranı Doğu Türkçesi Kur’an tercümelemelerinde daha yüksekken bu durum Batı Türkçesi Kur’an Tercümelemelerinde gittikçe azalmaktadır.

# Hadiste Dua Edebiyatı'nın Oluşumu ve Kaynakçası

**Veli ATMACA\***

## **Abstract**

*Since its birth up to now the background of the Hadith Science which plays the most important role of the Islamic science with its rich sources shaped from the first century of Anno Hegirae, A.H to the fifth century of Anno Hegirae, A.H. In the later periods these works were processed with explanations, additions, summaries, determining of the sources and additional information and were presented to the knowledge of the public.*

*When the spiritual constitution of the well-wisher is taken in hand, to study our prophet's prayer, forswearing and vomiting requirest importance. Because the people who believe the prophet want to want to obey and act like him in their mystic life as in their other acts. The prayer requirest more importance when compared with the God psychologically and to have influence on and individual.*

*We believe that the studies held in the field of the Religion Sociology, Religion Psychology and Religion Education with their style and methods in the list of the works given in the perspective of the cultural hadith studies will constitute the source subject.*

**Key Words:** *The Hadith literature, Prayer, Praying, Forswearing.*

## **GİRİŞ**

İnsanın, Yaratıcısı'yla irtibatı demek olan du'â konusu, İslâm'ın ahlâk ve ibâdet anlayışında önemli bir yer işğâl eder. Güzel ahlâka sahip olan bir insan aynı zamanda iyi bir kul demektir. İyi ahlâkın nasıl olduğu da Kur'ân'da ve hadîslerde bildirilmektedir. Hz. Peygamber'in ahlâkı sorulunca Hz. Aişe'nin<sup>1</sup> verdiği cevap güzel ahlâkın iki temelini ortaya koymaktadır. İşte O peygamber, kendisine "ne kadar çok tevbe ediyorsun!"

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: veli\_atmaca@hotmail.com

1 Müslim, Sahîh, Misâfirîn, 133.

denilince "...Rabbime şükreden bir kul olmayayım?<sup>2</sup>" veya "...Ben, günde yüz kere istiğfârda bulunurum"<sup>3</sup> demek suretiyle du'â ve istiğfârın bir kulluk vazifesi olduğunu bize anlatmaktadır.

Bu konudaki âyet ve hadîslere ileride işaret edeceğiz. Filvâki tahkîk ve tahricini yaptığımız eser, baştan sona bu misâllerle doludur.

Ahlâk kavramı birtakım prensipler manzumesinin adıdır. Kelimenin kökü de zaten bunu ifade eder. Bu prensipleri koyan "Hâlik", bunlara uyması istenenler "mahlûk", bu prensiplerin tecellisine ise "hulk" denilir. Bu sıfatlarla mücehhez olan insanın davranışlarına da "Ahlâk" denmektedir. Hayatta tatbik edilmesi istenen bu özellikler ibâdet olarak nitelendirilince, Allah'ın rızâsının gaye edinildiği her iyi davranışa ibâdet diyebiliriz. Du'â etmek de bu anlamda bir nevî ibâdetdir. Du'â'ya yakın kavramlardan; zikir, şükür, tevbe, vird, hilm, zühd ve âdâb gibi konularda muhadisler yüzlerce eser kaleme almışlardır. Bu eserlerin muhtevâsını ise âyet ve hadîsler teşkil etmektedir.

Hakkında bu kadar çok literatür geliştirilmiş olan kavramların kısaca tariflerinin yapılması icabetmektedir.

### Du'â

Du'â konusuyla ilgili olarak tevbe, şükür, zikir, vird, zühd gibi kavramlar da akla gelmektedir. Bunlar Tasavvuf ilminde de önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle Kur'an'ın isimlerinden biri olan "Ez-Zikir" terimi Kur'an'da ve hadislerde çokça zikredilen kavramlardır.

*Du'â Kelimesi:* Sözlükte Allah'a rağbet etme, ona yönelme demektir<sup>4</sup>. Terim olarak ise; insanın Allah'a fiiliyle veya sözüyle yönelmesi yalvarıp halini arz etmesidir<sup>5</sup>. Allah'a yalvarmak, sığınmak, O'ndan yardım talep etmek ve temennide bulunmaktır.<sup>6</sup> Du'â ihtiyaç anahtarıdır. İhtiyaç sahiplerinin istirahat mahallidir, sıkıntıda kalanların sığındığı yerdir, dert ve hacet sahiplerinin nefes aldıkları alandır. Du'â ubudiyetle ilgili fakr ve ihtiyaç halinin açığa vurulmasından ibarettir<sup>7</sup>.

2 Buhârî, Teheccüd, 6; Tirmizî, Salât, 187; İbn Mâce, İkâme, 200.

3 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 450.

4 Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed, el-Kâmusu'l-Muhît, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trz., IV, 329.

5 Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s. 145.

6 el-İsfahânî, Râğıb, Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2002, s. 169; İbn Esîr, en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs, Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y. 1963, I, 122.

7 Kuşeyri, Risâle, s. 431-432.

Du'â adıyla yazılmış kitapların tarihî seyrine geçmeden önce yakın kavram veya konulara mahsus eserlerin bir kısmını kaydetmenin faydalı olacağı görüşündeyiz.

Bu konular içerisinde zühd adıyla yazılmış olan eserler sayıca daha fazla görünmektedir. Bunların ilkini “Şîf ulemasından Ebû Hamza Sâbit b. Dînâr'ın (ö: 150/767) Kitâbu'z-Zühd'ü oluşturmaktadır. Bundan önce Kitâbu'z-Zühd yazan kimse bilinmemektedir.” Bu tür eserler genellikle hadîs ilmiyle de meşgul olan zâhid-sûfiler ya da zühd hayatına ilgi duyan muhaddislerce yazılmıştır<sup>8</sup>. Bilâhare H. II. asrın sonlarına doğru 'Abdullah b. Mübârek (ö: 181/797), Ebû Mes'ûd el-Mevsilî (ö: 185/801), Vekî b. el-Cerrâh (ö: 197/812), Esed b. Mûsâ el-'Umevî (ö: 212/827)'nin Kitâbu'z-Zühd'lerini görüyoruz. Bunları H. III. asırda Bişr el-Hafî (ö: 227/841), Ahmed b. Hanbel (ö: 241/855), Hâris el-Muhâsibî (ö: 243/857), Muhammed b. el-Müsennâ (ö: 260/873), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö: 275/888), ibn Ebî'd-Dünyâ (ö: 281/894), Ebû Bekr eş-Şeybânî (ö: 287/900) daha sonra İbn Ebî Hâtim (ö: 327/938), Ebû Sa'îd el-'Arabî (ö: 341/952), Ebû Bekr el-Beyhakî (ö: 458/1065), Hatib el-Bağdâdî (ö: 463/1070), Celâluddin es-Süyûtî (ö: 911/1505) ve daha bir çok muhaddisin eserlerini sayabiliriz<sup>9</sup>.

Yukarıda da belirtildiği gibi Kitâbu'z-Zühd'ler oldukça erken devirlerde ortaya çıkmıştır. H. II. asırdan itibaren örneklerine rastladığımız bu eserler, hadîs kitaplarının tasnif seyrine paralellik arz etmektedir. O zamanlardaki zühd hayatının kaynaklarını oluşturan bu kitaplar; insanların şahsî, dînî, toplumsal ihtiyaç ve problemlerine cevap verebilmesi için tasnif edilmiş olabilir. Zira her çağın gündemi ve ihtiyaçları, kendi literatürünü yazdırır görüşündeyiz. Hadislerle yazılmış olan zühd kitapları, sûfi geleneğin en eski kaynaklarını oluşturduğu bilinmektedir. Bu mahiyetteki eserlerin de çokça tasnif edildiği zamanlarda İnsanlar, bazı siyâsî, kültürel ve dînî çatışmalardan bunalmış, bu sıkıntıları giderebilmek için de derûnî eğitime önem vermişlerdir. Asr-ı Saâdet döneminin dînî ve içtimâî hayatında hâkim olan sâfiyeti ve mekârim-i ahlâkı tekrar ikâme edebilmek için ciddi faaliyetlere girmişlerdir.

III. asırdan sonra hadîs rivâyetinde tek tek hadîs icâzetinin yerini, hadîslerin derlendiği “kitâb” icâzeti ve sonraları H. V. asırda hadîs ilminin medreselerde ders olarak okutulmasıyla şerh, ihtisar, tahrîc ve istidrâk

8 Yılmaz, Hasan Kâmil, Tasavvufî Hadîs Şerhleri, s. 17.

9 Yılmaz, H. Kâmil, a.g.e., s. 18-26.



dönemi başlamıştır. Çünkü Müslümanların zihninde, ibâdetinde ve ahlâkında *ihsân*'ın (Allah'ı görüyormuş gibi davranıp, ibâdet etmenin) önemi biliniyordu. Tasnif edilen eserlerin muhtevasında da bunu görmek mümkündür.

Ahlâk kitapları diyebileceğimiz bu eserler *Kitâbu'z-Zühd*, *Kitâbu'z-Zikr*, *Kitâbu's-Sabr*, *Kitâbu'r-Rikâk*, *Kitâbu'l-Edeb* ve *Kitâbu'd-Du'â* veya *De'avât* gibi isimlerle yazılmıştır.

Bu konuları ihtivâ eden hadîsler, musannef, câmi ve sünen gibi konulara göre tasnif edilmiş olan kaynakların içinde bir bölüm olarak geçtiği gibi, ayrı (müstakil) eserler olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Tasnif döneminin başlangıcı olarak kabul edilen H. II. asırdan şerh ve derlemecilik devrini teşkil eden dönem içerisinde, yaklaşık H. XIII. asra kadar yazılmış yüzlerce Du'â ve Zikr kitâbı mevcuttur. Biz bunların - adı ne olursa olsun - hepsini ortak kavram olarak, "*Du'â*" adıyla anacağız.

Zirâ du'â, kötülüklerden sakınmak, korunmak, korkulardan kurtulup kendisini emniyet içinde hissetmek, kusur işlenmişse Allah'tan af ve mağfiret dilemek, hayırları, nimetleri istemek ve sahip olunan nimetler için Yaratıcı'ya şükretmek gibi birçok hususu ihtivâ eder. Du'â'nın sözlük anlamında çağrıda bulunmak, yardım dilemek gibi anlamlar mevcuttur.

Biz burada hacimli eserler içinde bir konu olarak *Kitâbu'd-Du'â* veya *De'avât* adıyla ele alınmış çeşitli du'â bölümlerinden bahsetmeyeceğiz. Sayıları yüzleri aşmaya müsâit, müstakil kaynakları tesbit etmeye çalışacağız. Bunları da muhtevâları itibâriyle iki kısma ayırmak mümkündür; bunlardan bir kısmı, sadece Merfû' Hadîs dediğimiz, Hz. Peygamber'in yaşayışından veya sözlerinden oluşmuş, diğer kısmı ise, insanların kendi ifâdeleri, yakarış şekilleri veya bir tarikat pîrinin du'â ve zikr metinlerinden müteşekkildir.

Du'â kitaplarının, Hz. Peygamber'in sözlerinden veya sahâbenin lâfızlarından oluşmasının sebebinin Taberânî (ö: 360/970) şöyle belirtir: "Bu eser, Resûl-i Ekrem'in du'âlarını toplamak üzere telif ettiğim bir kitaptır. Böyle bir kitap yazmaya beni sevkeden şey halkın, kitapçıların tanzim ettikleri ve Allah'ın elçisinden, sahâbe ve tâbi'in'in hiçbirisinden duyulmayan, günlere göre ayarlanmış; secîli, kafiye bir takım du'âlar benimsemiş olmasıdır. Halbuki Allah'ın elçisi du'âda aşırıktan hoşlanmadığı gibi şîre benzer secîli ve kâfiyeli yakarmayı da kerih görmüştür."<sup>10</sup>

10 Dehlevî, *Bustânu'l-Muhaddisîn*, (Trc. A.O. Koçkuzu), s. 107.

Ebü'l- Feth Takiyuddin Muhammed b. Tâcuddin, İbnu'l- İmâm el-Askalânî (ö: 705/1305) de: "Herhangi bir işte insanın du'â ederken yaptığı en uygun hazırlık; darlıktan kurtulmak için aradığı çare olup, du'âyı etmeyi sağlayacak olan şey ise tam bir iktidâ, du'âya uygun vasat ve şartların temin edilmesidir. Du'ânın lafızları kabûle bir sebep olmalıdır. Şüphesiz böyle bir yakarış, Kur'ân'da örnekleri bulunan, Allah elçisinin sünnetinde benzerleri mevcut olan du'â şekilleridir."<sup>11</sup>

Hz. Peygamber'in du'â ederken yaptığı ve tavsiye ettiği davranış biçimi ve itiyat edindiği du'â lâfızlarına karşılık, aynı konuda daha sonra du'â ifadeleri bulunan âyet nüzûl etmişse, kendi lafızlarından vazgeçip âyet metinlerini okuyarak du'â ettiğini nakillerden öğrenmekteyiz<sup>12</sup>.

Kur'ân ve hadîslerde görüldüğü gibi, du'â emredilmekte, Hz. Peygamberin ve diğer peygamberlerin yaşayışlarında yapmış oldukları çeşitli du'â örnekleri verilmektedir<sup>13</sup>.

Ayrıca bazı âyetlerde ve hadîslerde du'â etmenin de bir tür ibâdet olduğu; "Du'â edin kabul edeyim"<sup>14</sup>, "(Resûlüm!) De ki: Du'â (yalvarma)-nız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?"<sup>15</sup>, "Du'ânız îmânınızdır"<sup>16</sup>, "Allah, du'â etmeyene gazâb eder"<sup>17</sup>, "Cibrîl, Hz. Peygamber'e gelerek: Allah, senin şu kelimelerle du'â etmeni emretti..."<sup>18</sup>, "Du'â ibâdetin özüdür."<sup>19</sup>, "Du'â ibâdetdir"<sup>20</sup>, "Allah'ın takdiri olsa bile" veya "Allah'ın kazâsı olsa bile O'na du'â edin"<sup>21</sup> misâlleriyle vurgulanmaktadır. Bunların hâricinde daha birçok âyet ve hadîs, misâl gösterilebilir<sup>22</sup>.

11 Dehlevî, Bustânu'l-Muhaddisîn, a.g.e., s. 166-167.

12 Bu konuda misâller, tahkik ve tahririni yaptığımız, ed-De'avâtü'l- Kebîr adlı eserde, bol miktarda mevcuttur.

13 Hz. Zekerîyyâ'nın du'âsı, Âl-i İmrân, 38; Hz. Âdem'in Tevbesi, Bakara, 37; Hz. Eyyüb-un serzeniş ve sıkıntıdan kurtulması için Allah'ın ona emri, Tevbe, 114; Sa'd, 41-44; Enbiyâ, 83-84, 89; Hz. İbrâhim'in babası için istiğfârı, A'râf, 155, 156; Hz. İsâ'nın du'âsı, Mâide, 114, 118; Hz. Mûsâ'nın yakarışı; Hz. Nûh'un du'âsı, Nûh, 26, 28 ve başka duâ âyetleri için: En'âm, 162; Felak, 1, Nâs, 1, Bakara, 126; A'râf, 151; Hûd, 45, 47; Yûsuf, 101; İbrâhim, 35, 40; İsrâ, 24, 80; Tâhâ, 25, 114.

14 Gâfir, 60.

15 Furkân, 77.

16 Buhârî, İmân, 2.

17 İbn Mâce, Du'â, I.

18 Müstedrek, I/522.

19 Tirmizî, De'avât, 1.

20 Tirmizî, De'avât, 1; İbn Mâce, Du'â, 1; Müsned, VI, 381, 391, N. 18419, 18459, 18463, (Tefsir, Sûre 2/16), Müstedrek, I, 491.

21 Müsned, IV, 461, Nr. 13417.

22 Enbiyâ, 83-85; A'râf, 55; İsrâ, 24, 80, Mu'minûn, 94, 97, 98, 118; Şu'arâ, 83, 169; Gâfir, 14, 49, 50, 60.

## Tevbe

Pişmanlık, nedâmet, dönme anlamına gelen bu kelime, dînî yaşayışta kötü ve günâh işlemekten pişman olup, Hakk'a yönelme anlamına gelir.<sup>23</sup> Allah Teâlâ; "Ey iman edenler, hepiniz toptan Allah'a tevbe ediniz, umulur ki felâh bulursunuz"<sup>24</sup>, "Allah'ı en hoşnut eden şey sizden birinin tevbe etmesidir"<sup>25</sup> buyurmaktadır.

## Şükr

Teşekkür, nimeti hatırlayıp, fiilen veya kavlen dile getirmek,<sup>26</sup> yapılan iyiliğin makbule geçtiğini ifade etmektir. İyiliği yapanı övme anlamındaki bu kelime ile insan, Allah'ın lütûf ve nimetlerini dile getirip onu överse şükretmiş olacaktır. Yani şükr; nankör olmayıp, nimetin kıymetini bilmeyi ifade eder<sup>27</sup>. İhsanda bulunanı boyun eğerek itiraf etmek demektir. Bu da dilin şükrü, bedeninin şükrü ve kalbin şükrü olmak üzere üç türdür.<sup>28</sup> Bununla ilgili olarak Cenâb-ı Hakk; "Eğer şükrederseniz nimetimi arttırırım"<sup>29</sup> buyurmaktadır.

## Zikr

Unutulana hatırlamak, bilineni zihinde tutmak<sup>30</sup> anmak, hatırlamak, yâd etmek manasındaki bu kelime dinde, Allah'ı hatırlamak, takdis, tesbih tevhid ederek anmak<sup>31</sup>, Allah kelimesini veya "lâ ilâhe illâllâh" cümlesini söylemek demektir<sup>32</sup>.

Kur'ân'da: "Ey îmân edenler! Allah'ı çokça zikrediniz"<sup>33</sup> buyrulmaktadır. Diğer kavramlarda olduğu gibi zikr hakkında da ilgili hadîsler, Kur'ân'da ve konulara göre tasnifli hadis eserlerindeki "Kitâbu'z- Zikr" bölümleriyle, aynı isimle tertib edilmiş müstakil kitaplarda vardır.

23 Uludağ, a.g.e., s. 486.

24 Nûr, 31.

25 Müslim, Tevbe, 2-7. Görüldüğü gibi Müslim, Tevbe konusunda ayrı bir bölüm (ana başlık) açmıştır.

26 Râğib el- İsfahânî, a.g.e., 461.

27 Uludağ, a.g.e., s. 460.

28 Kuşeyrî, a.g.e., s. 314-315.

29 İbrâhim, 7.

30 Râğib, Müfredât, s.315.

31 İbn Esir, en- Nihâye, II, 163.

32 Uludağ, a.g.e., s. 539.

33 Ahzâb, 41.

## Vird

Kur'ân'ı, sûre ve kısımlarına göre ayırıp mutad olarak okumak<sup>34</sup>, Günlük du'âlar, düzenli bir şekilde belli zamanlarda okunmak üzere âyet, hadîs ve maneviyat erlerinin sözlerinden derlenmiş du'âlar, hizb, ezkâr ve zikirlerdir. Her tarikatın kendine özgü bir evrâdı vardır. Bu du'âlar günün ve gecenin belli saatlerinde topluca veya ferden yüksek veya alçak sesle okunabilir<sup>35</sup>.

## Zühd

Rağbetin zıddı olarak, soğuk veya ilgisiz kalmak, yüz çevirmek anlamına gelir<sup>36</sup>. Dünyâdan el etek çekmek, Hakk'a yönelmek için dünyadan da ahiretten de yüz çevirmek, mal ve mülk sevdasından vazgeçmek demektir<sup>37</sup>. Kur'ân'da: "Dünya hayatı sadece oyun oynaştır"<sup>38</sup>. "Onlar, ne ticâret ne de alış verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, nâmaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır"<sup>39</sup> buyrulmaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız kavramlarda görülen mâhiyet ortaklığı, inanan insanın, yaratılanlar içinden bir an sıyrılıp; Yaradan'la irtibatını koparmadan, her türlü üzüntü ve sevinç karşısında durumunu Hâlık'ına arzemesi, onunla başbaşa kalmasıdır. Ayrıldıkları nokta ise, du'â, zikir, şükür, vird ve tevbe aktif olmayı gerektirip, Yaratıcı'ya, O'nun kazâ ve kadetine fiili olarak yönelişi gösterirken, rızâ, tevekkül, sabır, uzlet ve zühd gibi kavramlar ise pasif, hareketsiz tavrı almayı ifâde etmektedir.

Ancak Du'â kavramının hepsinden ayrıldığı husus ise zikir, şükür, vird, tevbe gibi birçok terimin anlamını ihtivâ edip, isteyen, çalışan, beklentisi olan ya da kaçınan, sığınan, kendi halini ifâde eden bir kulun sözlü ve fiilî davranışlarının bütününe kapsamıdır. Bundan hareketle du'â literatürü, Kur'ân ve Sünnet'te tavsiye ve teşvik edilen, hal tarzı olarak insana, çalışmasının, dünyâ ve âhîret nimetlerinden istifâde etmesinin, sıkıntılardan Allah'a sığınmasının meşru yollarını gösteren, âyet ve hadislerin vücud verdiği eserler toplamıdır diyebiliriz. Du'â literatürü de bu konudaki âyet ve hadîsleri bir araya getirmek amacıyla oluşturulmuştur.

34 İbn Esîr, en-Nihâye, V, 173.

35 Uludağ, a.g.e., s. 523-524.

36 Fîrûzâbâdî, Kâmus, I, 209.

37 Uludağ, a.g.e., s. 544.

38 En'âm, 32; Ankebut, 64; Muhammed, 36; Hadîd, 20.

39 Nûr, 37.

İlâhi emirleri hayatında tatbik eden Hz. Peygamber, Kur'ân ahlâkını kendine düstur edinmiş; O'ndaki tevbe ve istiğfâr çağrılarına, fiilen ve lâfzen uymuştur. Zaten kendisi de, hamdeden, zikreden ve istiğfarda bulunan bir kul ve beşer olmakla iftihar edip, Peygamber olduğu halde çokça du'â eden bir kul idi.

### **Du'â Edebiyatı'nın Oluşumu**

İslâm ilimleri içerisinde nisbeten, kaynakları ve literatürü itibâriyle en geniş ilim dalı olan hadîste, "Tür Edebiyatı" olarak Kitâbu'd- De'avât veya Du'â'ların sayısındaki bu zenginlik, hadîs malzemesinin ihtivâ ettiği konuların muhtelif ve çokluğundan kaynaklanmaktadır.

Tedvîn ve tasnif dönemi dediğimiz H. II. ile V. asırlar arasında, mu-sannef, câmi' ve sünen türündeki eserler, bu geniş malzemeyi, ilgili konu başlıkları altında bir araya getirmişlerdir. Hacimli bir eserin alt başlıklarını oluşturan "Kitâb" dediğimiz bu bölümlerin müstakil kitaplar halinde derlendiği de vâkidir. Kitâbu'd-Du'â'lar da bu sahada bir "tür" oluşturmaktadır.

Kâtip Çelebi "İlmü Ed'îye ve'l-Evrâd" başlığı altında: "Bu, İlm-i Hadîs'in fûrû'undandır; çünkü hadîs kitaplarından faydalanır"<sup>40</sup> der.

Du'â türü eserlerin çeşitli adlarla tasnif edildiklerini görmekteyiz. Bunlar Kitâbu'd-De'avât, Kitâbu'z-Zikr, Kitâbu'z-Zühd, Kitâbu'l-Ezkâr'larıdır. Mezkur isimlere tekâbül eden eserleri az ileride vereceğiz.

### **Bir Kitâbın Alt Başlığı Olarak Verilenler**

Tahrîc ve tahkîkini yaptığımız Beyhakî'ye ait du'â kitabında olduğu gibi, konu ile alâkadar eser ve bölümlere bakılınca görülüyor ki, insanın dünyevî ve dînî faaliyetlerinin her safhasında du'âya rastlamak mümkündür.

Konularına göre tertip edilmiş eserlerin tasnîfi, temizlik ve abdestle başlayıp, ibâdet ve itikâd konularının yanında "Cenâiz", "Eşribe", "Et'ime", "Libâs", "Tıbb", "Edeb", "Melâhim", "Siyer ve Megâzi" vb. konularda da du'â hadîslerine rastlanmaktadır. "Zühd", "Rikâk", "Edeb", "Ezkâr", "İsti'âze", "Vird", "Fedâil" mevzularında da yoğun olarak du'â hadîslerine yer verilmiştir.

40 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, I, 49, 200.

## Müstakil Du'â Kitapları

Kanaatimizce, hacimli eserlerin içinde bir bölüm olarak verilmiş olan aynı konudaki hadîslerin, ayrı kitap ve cüz'ler şeklinde ortaya çıkması, insanların ilgi ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek, yazım, kullanım ve taşıma kolaylığı sağlamak gibi bazı sebeplere dayanmaktadır.

Bununla birlikte insanların, Hz. Peygamber'in yaşayışına ve sözlerine derin bir muhabbetle özenip, O'nun şefâ'atına nâil olma gibi bazı sebepleri de zikredebiliriz. İnsanlar bağında, bahçesinde, yolculukta, evinde, üzüntülü veya sevinç halindeyken açıp okuyabilecekleri du'â mecmualarını elaltı kitabı edindiklerini düşünüyoruz. Bu mecmuaların âyet ve hadîslerden meydana gelmesi de onların tasnifini, çoğaltulmasını, herkesin eline ulaşmasını gerekli kılmıştır.

Yeri gelmişken, ashâbın yazdığı gayr-i resmi hadis mecmualarında, insanların günlük hayatlarında en çok ihtiyaç duyduğu du'â ve isti'âze hadislerinin çokça yazılıp tedavülde olduğu kanaatiyle, asr-ı saâdetde tahmin edilenden fazla hadis yazıldığı ön fikrimizi muhafaza ediyoruz. Bütün inanç biçimlerinde olduğu gibi İslâm'da da, en sâde insandan en eğitimlisine kadar herkesin gündemindeki dini uygulamanın du'â etmek, yaratıcıya yakarmak, dîni, dünyevî ve uhrevî isteklerde bulunmak ve tehlikelere karşı sığınma ihtiyacı göz önüne alınırsa, Sahâbe ve Tâbi'ûn zamanında hadislerin pek azının yazıldığı görüşüne, bu itibarla katılmadığımızı belirtmek isteriz. İslâm Peygamberi'nin sağlığında ve akabindeki ilk nesil döneminde, gayr-i resmî hadis yazımında en fazla ilgiyi çeken hadislerin de du'â hadisleri olduğu tahmin edilebilir. Bunun tarihen tesbiti için müstakil bir araştırmanın lüzûmu ortadadır. İlk yazılı vesîkaların muhtevâ incelemesi yanında, du'â hadislerinin lafızları tedkik edilerek belli bir sonuca varılabilir. En azından bazı sahabîlere Peygamberimiz'in, "şöyle du'â et...", "şöyle söyle..." diye nakledilenler dışında bir de sahâbenin, dünyevî işlerindeki sıkıntısını dile getirmesi ve Peygamberimiz'e nasıl du'â edeceğini sorması ya da Nebî'nin kendisi için du'â etmesini isticram etmesiyle ilgili pek çok belirti bize önemli ipuçları vermektedir. Herkesin ihtiyacı, o alanda gayretini celbetmektedir. İnsanların dini konularda en çok ilgilendiği hususun da du'â etmek olduğu malumdur. Bu ve benzeri sebeplerle ilk nesil tarafından yazılmış olan Nebevî bilgilerin miktarının, şimdiye kadar çokça telaffuz edilenden daha fazla olacağı tahmin edilebilir.

Du'â kitaplarından bir kısmı, hadîslerinin sağlamlığı, tasnif güzelliği, konularının çeşitliliği gibi özelliklerinden dolayı, şerhler ihtisarlar yapıla-

rak sonraki nesillere aktarılmış, bir kısım muhaddisler de, türünün örneği olan bu eserlerin tasnifini kendilerine model ittihaz etmişlerdir. Diğer konularda olduğu gibi bu mevzûda da, Tasnif Devri'nden sonraki eserler bunu doğrulayıcı mahiyettedir.

Biz bunlardan bir kısmını bazı özellikleriyle belirtmeyi uygun gördük;

### “Du‘â, De‘avât, Ed‘iye” Adıyla Yazılmış Olanlar

1. Ebû Kâsım Hamîd el-Kûfî eş-Şî‘î (ö: 130/747), *Kitâbu'd-De‘avât*<sup>41</sup>.
2. Ebû ‘Abdirrahmân Muhammed b. Fudayl ed-Dabbî (ö: 195/810), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>42</sup>.
3. ‘Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö: 225/839), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>43</sup>.
4. Ebu ‘Abdillah Ahmed ez-Zâhidî en-Nisâbûrî (ö: 234/848), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>44</sup>.
5. Dâvud ez-Zâhirî (ö: 270/883), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>45</sup>.
6. İbn Ehvâz Hüseyin el-Kûfî, eş-Şî‘î (ö: 290/902), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>46</sup>.
7. Muhammed el-Kummî eş-Şî‘î (ö: 290/902), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>47</sup>.
8. İbn Ebî'd-Dünyâ (ö: 280/893), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>48</sup>.
9. Ebû ‘Abdillah el-Hâfız el-Bîrî (ö: 315/927), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>49</sup>.
10. Ahmed el-Enbârî en-Nahvî (ö: 318/930)<sup>50</sup>.
11. Ebû'l-Fazl, el-Bağdâdî eş-Şî‘î İbn Kara Mehmed (ö: 335/946)<sup>51</sup>.
12. Ebû Kâsım Süleymân et-Taberânî (ö: 360/970), *Kitâbu'd-Du‘â*<sup>52</sup>.

41 Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb, I, 525.

42 Özbek, Yusuf, Hadîs Literatürü (er-Risâletu'l-Müstatrafe Tercümesi), s. 72.

43 Kırboğa, a.g.e., I, 526.

44 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

45 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

46 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

47 Kırboğa, a.g.e., I, 526.

48 Dehlevî, ‘Abdulaziz, Bustânu'l-Muhaddisîn, (Trc. A.O. Koçkuzu), s. 121; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 71. Her iki müellifin işaret ettiği, İbn Ebî'd-Dünyâ'ya ait bir başka eser, “K. Mücâbi'd-De‘avât”tır. İlk hadîsi, “Beşikte iken konuşan üç kişi” hakkındaki rivâyettir. *Kitâbu'd-Du‘â* ise “Esmâ-i Hüsnâ” hadîsiyle başlar. Eserlerin râvileri ve yazma nüshâları hakkında geniş bilgi Yusuf Özbek tarafından verilmiştir.

49 Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb, I, 525.

50 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

51 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

52 Kırboğa, a.g.e., I, 525; Özbek, Yusuf, Hadîs Literatürü, s. 71'de. Eserin râviler ve nüshâları hakkında bilgi verilmiştir. Ed-Dehlevî de kitabın yazılış sebebini Taberânî'nin kendi ifadeleriyle belirtmektedir. Biz bu alıntıyı daha önce verdik. Dehlevî, Bustânu'l-Muhaddisîn, s. 107. Riyâzîzâde, Esmâu'l-Kütüb, s. 162.

13. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü-rî (ö: 311/923), *Beyânu Şe'ni'd- Du'â ve Tefsîru'l-Ed'iyeti'l-Me'sûre ani'n-Nebi*<sup>53</sup>.

14. Ebû 'Abdillah el-Hüseyn b. İsmâ'il ed-Dabbî el-Mehâmilî (ö: 330/941), *Kitâbu'd-Du'â*<sup>54</sup>.

15. 'Abdulcemîl b. Muhammed eş-Şâfi'î (?), *Câmi'ul-Ed'îye mine'l-Hazreti'n-Nebeviyye*<sup>55</sup>.

16. Hâfız Ebû'l-Mansûr (?).

17. El-Hasan 'Ali b. 'İsâ, (ö: 334/945).

18. Ali b. el-Cerrâh (ö: 334/945).

19. Şeyh Ebû 'Abdillah es-Sûfi (ö: 371/981)<sup>56</sup>.

20. Şeyh Halil Seczî (ö: 378/988)<sup>57</sup>.

21. Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö: 388/998), *Kitâbu Şe'ni'd-Du'â veya Kitâbu'd-Du'â*<sup>58</sup>.

22. Ebû 'Abdillah el-Hakim en-Nisâbü-rî (ö: 405/1014), *Kitâbu'd-Du'â veya Kitâbu'd-De'avât*<sup>59</sup>.

23. Muhammed el-Berdânî el-Hanbeli el-Bağdâdî (ö: 429/1037), *Fedâilu'd-Du'â*<sup>60</sup>.

24. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö: 430/1038), *Câmi'u Ed'iyeti'n-Nebi*<sup>61</sup>.

- 53 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73-74. Aynı yerde bu eserin nüshâsı hakkında bilgi verilmiştir. Beyhaki'nin *Kitâbu'd-De'avâtı'l-Kebîr*'inin ilk sayfasında da İbn Huzeyme'nin bu eserini kendine örnek aldığını, orada gördüğü eksiklikleri tamamlamak ve insanların du'â konusundaki ihtiyaç ve isteklerini karşılamak üzere kendi eserini kaleme aldığını belirtmektedir.
- 54 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 72. Eserin râvileri ve yazmaları hakkında geniş bilgi de verilmiştir.
- 55 Kaynaklarda eserin Farsça olduğu belirtilmektedir. Kâtib Çelebi ise *Câmi'u'l-Ed'îye* hakkında; "17 bâb ve bir mukaddime ve hâtîme'den müteşekkil bir eser, du'ânın fâzileti, âdâbı, İsm-i A'zam'ın fâzileti, Kur'an'ın fâziletleri, kiraat vakitleriyle Hz. Peygamber'e salât ve selâmdan bahseder." demektedir. *Keşfu'z-Zünûn*, I, 534; *Kirboğa, Kâmusu'l-Kütüb*, I, 512.
- 56 Kirboğa, M. Ali, *Kâmusu'l-Kütüb*, I, 512, ismi belirtilmiş olan bu dört kişinin de *Câmi'u'd-Du'â* adlı eserleri vardır.
- 57 Kirboğa, *a.g.e.*, s. I, 526.
- 58 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73. Eserin yakın tarihte basıldığı belirtilmektedir; Kirboğa, *a.g.e.*, I, 526.
- 59 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73. Burada eserin râvisi ve nüshâsı hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca Hâkim en-Nisâbü-rî, Ebû Bekr el-Beyhaki'nin hocalarından birisidir.
- 60 Kirboğa, *a.g.e.*, I, 524.
- 61 Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa bölümünde 284/2'de kayıtlıdır. Eserin bu nüshâsı, du'ânın önemi ve fâziletinden bahseden mukaddime'den sonra "Du'â ibâdetdir" hadîsiyle başlamaktadır. Beyhaki'nin eseri gibi "Bâb"lara ayrılmamıştır. Belirli konuların başında "Ma Yûkâlu fi..." ifâdesiyle, bâb başlığı (terceme) niteliği taşıyan konu başlıkları da "fi Zikri...", ibâresiyle başlar. Bu konular da kendi içinde "Nev" ve "Fasl"lara ayrılmış-



25. Ebû Zerr el-Herevî el-Mâlikî (ö. 431/1039)<sup>62</sup> .
26. Ca'fer el-Müstağfirî el-Hanefî (ö: 432/1040), *Kitâbu'd-Du'â veya Kitâbu'd-De'avât*<sup>63</sup> .
27. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bâğdâdî (ö: 445/1053), *Men Üstücîbe Da'vetuhû*<sup>64</sup> .
28. 'Abdülkerim Kuşeyrî (ö: 465/1072), *Kitâbu'l-Münâcât*<sup>65</sup> .
29. İbn Sînâ (ö: 467/1074), *er-Risâle fi'z-Ziyâre*<sup>66</sup> .
30. Ebû'l-Hasan 'Ali el-Vâhidî (ö: 468/1070)<sup>67</sup> .
31. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Ukberî el-Bâğdâdî (ö: 473/1080), *Câmiu'd-Du'â*<sup>68</sup> .
32. Ebû Bekr Muhammed et-Tartûşî (ö: 520/1126), *Kitâbu'd-Du'â*<sup>69</sup> .
33. Ebû Hafs Ömer en-Neseffî (ö: 538/1143), *Da'vetu'l-Müstağfirîn*<sup>70</sup> .
34. 'Abdulcebbâr el-Harkî (ö: 553/1158), *Fedâilu'l-Evkât*<sup>71</sup> .
35. Ahmed Nâmikî el-Câmî (ö: 526/1131), *Miftâhu'n-Necât*<sup>72</sup> .
36. Ebû sa'd 'Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, el-Mervezî, eş-Şâfiî (ö: 562/1166), *ed-De'avâti'n-Nebeviyye*<sup>73</sup> .
37. İbn Beşkuvâl Halef b. 'Abdumelik el-Hazrecî Müerrih (ö: 578/1182), *Müsteğîsîne bi'llâh*<sup>74</sup> .
38. Şihâbüddîn Sühreverdî (ö: 587/1191), *Kenzu'l-İbâr*<sup>75</sup> .
39. Ebû Muhammed Takiyuddîn 'Abdulganî el-Makdîsî el-Cemmâ'îlî (ö: 600/1203), *Kitâbu't-Tergîb fi'd-Du'â ve'l-Hiss 'Aleyhâ*<sup>76</sup> .

tır. Nüşhâ, 72 vr. tır.

62 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

63 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, II, 1417; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 71-72. Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb, I, 525. Yusuf Özbek, burada eserin müellifi ve muhtevâsı hakkında bilgi verirken "pek çok muhaddisin yaptıkları gibi uydurma hadisleri, durumlarını açıklamaksızın rivâyet etmiştir" demektedir.

64 Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb ve Mevzû'atî'l-Müellefât, I, 529.

65 Kırboğa, a.g.e., I/526.

66 Kırboğa, a.g.e., I, 516: "Kabir ziyâreti ve âdâb-ı du'âya dair"

67 Keşfu'z-Zünûn, II, 417; Tahdîs ve isnâd yoluyla; Kırboğa, a.g.e., I, 526.

68 Keşfu'z-Zünûn, I, 540.

69 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

70 Keşfu'z-Zünûn, I, 756; Kırboğa, a.g.e., I, 516. Burada müellifin vefat tarihi (H. 527) olarak verilmiştir.

71 Kırboğa, a.g.e., I, 524.

72 Kırboğa, a.g.e., I, 529: "Bu ve Ahîzâde Muhammed (1013/1604)'in aynı adlı eseri İmâm Ali Efendimiz'den mervî du'âlar"dır.

73 Keşfu'z-Zünûn, I, 756, aynı adla, II, 1418.

74 Kırboğa, a.g.e., I, 528.

75 Kırboğa, a.g.e., I, 525; Sühreverdî'nin esrarengiz du'âları.

76 Özbek, Yusuf, Hâdis Literatürü (Kettânî, er-Risâletü'l-Müstatrafe Terc.), s. 73. Kitabın

40. Fahrüddîn er-Râzî (ö: 606/1209), *Esrârü't-Tenzîl*<sup>77</sup>.
41. İmâm Sâğânî, Hasan b. Muhammed Lâhurî, Hanefî (ö: 615/1218 veya 650), *Misbâhu'd-Du'â*<sup>78</sup>.
42. Muhyiddîn 'Arabî (ö: 638/1240), *Mişkâtü'l-'Ufûl*<sup>79</sup>.
43. Takiyuddîn el-'Askalânî (ö: 705/1305), *Silâhu'l-Mu'min*<sup>80</sup>.
44. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (İbn Cizzî) el-Mâlikî (ö: 741/1310), *ed-De'avât ve'l-Ezkârü'l-Muhrace min Sahihi'l-Ahbâr*<sup>81</sup>.
45. Fazlullah el-'Adevî Ahmed b. Yahyâ ed-Dimaşkî (ö: 747/1346), *ed-De'avâtu'l-Müstecâbe*<sup>82</sup>.
46. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö: 833/1459), *ed-De'avâti'l-Me'sûre*<sup>83</sup>.
47. Eş-Şeyhu'l-Ârif Fahrüddîn er-Rûmî (ö: 864/1459), *ed-De'avâti'l-Me'sûre*<sup>84</sup>.
48. İznikli Kutbeddîn'in oğlu, Mevlâna Fenârî'nin de talebesi olan Muhyiddin (ö: 885/1480), *Münyetu'd-De'avât*<sup>85</sup>.
49. Amasyalı Şihâbuddîn Şükrullah Efendi (ö: 894/1488), *Câmi'u'd-De'avât*<sup>86</sup>.

yazmaları hakkında bilgi verilmektedir.

- 77 Kırboğa, *a.g.e.*, 7, 510: Fıkah, ahlâk ve du'aya müteallık, nâtemâm kalmış.
- 78 Kırboğa, M. Ali, *Kamusu'l-Kütüb*, I, 528.
- 79 Kırboğa, *a.g.e.*, I, 529: Abdest, namaz ve du'âlardan bahis.
- 80 ed-Dehlevî, *Bustanü'l-Muhaddisin* (Trc.) s. 166-167: Müellifin bu eseri yazmasının sebeplerini ve du'â hakkındaki bazı mütalaaların ihtiva eden açıklamalarını daha önce verdik.
- 81 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, I, 473.
- 82 Kırboğa, *a.g.e.*, s. I, 516.
- 83 Karabulut, A. Rıza - Mercan, İ. Hakkı, Râşid Efendi Kütüphanesi Basmalar Katalogu, s. 440-441; Eser, H. 1307, 1310, 1320, 1321 yıllarında Mısır'da basılmıştır. İbnü'l-Cezerî: "Bu esere aldığım hadisler, sahîh, hasen, âli isnadlı bir silsile takip eden hadislerdir. Râvileri mutemed, kadri yüzce olan kişidir. Yeryüzünde bunlardan dahi âli isnadlı hadis bulunamaz. Ben bu eseri Şâh-Rûh Bahtiyar'ın emri ile gerçekleştirdim." demektedir. Riyâzîzâde Abdullatîf b. Muhammed, *Esmâu'l- Kütüb*, s. 151. Bu eser, "el-'Uhde" ve "el-Cünne" adıyla Şemsüddîn Muhammed tarafından ihtisar edilmiştir: Dehlevî, *Bustanü'l- Muhaddisin* s. 147. Bazı du'â kitapları da çokça şerh ve ihtisar edilmiştir. Bunlar, Nevevî'nin *el-Ezkârı Delâilü'l-Hayrât*, *Vird-i Settâr*, *Hısnü'l-Hasîn*, *Hizbu'l-Âzam vs. Hısnü'l-Hasîn*, Ali el-Kârî (1011/1605) tarafından "Hırzu's-Semîn" adıyla şerh edilmiş, Musâ b. Hâc İznikî (833/1429) ve Yahyâ b. Abdülkerim tarafından yapılan şerhi Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu tercümenin de mütercimi mechuldür. Kırboğa *a.g.e.*, I/513. Bu eserlerde görüldüğü gibi Du'â ve Ezkâr kitaplarından bazılarının adı, konusunda alem olmuş olan hadislerden mülhemdir.
- 84 Keşfü'z-Zünûn, I, 755; Fahrüddîn er-Rûmî, Yıldırım Beyazıt Hân'ın alimlerinden birisiydi.
- 85 Kırboğa, M. Ali, *Kamusu'l-Kütüb*, I, 529.

50. Yusuf b. Abdirrahmân (ö: 896/1490), *Miftâhu'l-Künûz*.  
 51. Ebû'l-Hasan el-Kûfî (?), *Me'âni't-Temcîd*<sup>87</sup>.  
 52. Es-Süyûtî (ö: 911/1505), *Keşfu't-Tâmme'ani'd-Du'â*.  
 53. İmâm Hafis el-Edîbî (?), *Kitâbu'l-Ed'iye*<sup>88</sup>.  
 54. Ebûs-Suûd Muhammed b. Muhammed, Müftî'r-Rûm (ö: 982/1574), *Dû'â Nâme*<sup>89</sup>.  
 55. Abdurrauf el-Münâvî (ö: 1031/1621), *Metâlibu'l-Âliyye*.  
 56. Sıddık Hasan Hân (ö: 1307/1889), *Nüzhetü'l-Ebrâr*<sup>90</sup>.  
 57. Seyyid Hilmi Kâhireli (ö: 1317/1899), *Ferâidu'l-Fevâid*<sup>91</sup>.  
 58. Abdurrahmân b. Muhammed el-Bistâmî (?), *el-Ed'iyetü'l-Müntehabe ve'l-Edviyeti'l-Mücerrebe*<sup>92</sup>.  
 59. Hüseyin el-Mehâmîlî (?), *Kitâbu'd-De'avât*<sup>93</sup>.  
 60. Şemsu'l-Eimme el-Hulvânî (?), *Kitâbu'd-De'avât*<sup>94</sup>.  
 61. *ed-De'avâtî's-Sultâniye*<sup>95</sup>.

## 2.2. “Zikir”, “Vird”, “Evrâd” ve Diğer Adlarla Yazılmış Olanlar

1. Ebû'l-Fadl Ca'fer b. Ahmed b. Fâris (ö: 289/901), *el-Ehâdîs ve'l-Fevâid min Kitâbi'z-Zikr*<sup>96</sup>.
2. İbn Ebî 'Asım (?), *Kitâbu'l-Müzekkir ve't-Tezkîr ve'z-Zikr*<sup>97</sup>.
3. Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî (?), *Kitâbu'z-Zikr ve't-Tesbîh*<sup>98</sup>.

86 Kırboğa, a.g.e., I, 512.

87 Kırboğa, a.g.e., I, 528: es-Süyûtî'nin *Sihâmu'l-İsâbe fi'd-De'avâtî'l-Müstecâbe* adında bir eseri de 1403'te Medine'de basılmıştır.

88 Kırboğa, a.g.e., I, 525.

89 Keşfu'z-Zünûn, I, 755; Ebû's-Suûd eserini Vezir Mehmet Paşa ismiyle, menkul sahîh hadîslerden ve âsârden oluşturmuş, bir mukaddime ve yedi bâb üzerine tertip etmiştir. Mukaddime de du'ânın tarifi, fâzileti ve şartlarıyla icâbet vakitleri ile du'ânın kabul edildiği bazı âlâmetlerden bahsedilmektedir.

90 Kırboğa, a.g.e., I, 524. Bu eser ed'iye ve istiğâseye ait olup 1317. yılında basılmıştır.

91 Kırboğa, a.g.e., I, 524. Bu eser ed'iye ve istiğâseye ait olup 1317. yılında basılmıştır.

92 Hastalıklara çare konusunda özet bir eserdir. Müellifin, onu H. 888 yılında, Ramazan Bayramı gecesi yazdığı kaydedilmekte olup, eser bütünüyle tâün hastalığı üzerine olan 5 babtan ibarettir. Keşfu'z-Zünûn, I, 50: Ayrıca, yazarı belli olmayan bir başka “*el-Ed'iyetü'l-Müntehabe*” adlı eser için bkz. Keşfu'z-Zünûn, I, 149.

93 Keşfu'z-Zünûn, II, 1417-1418.

94 Keşfu'z-Zünûn, II, 1418.

95 Keşfu'z-Zünûn, I, 755. Müellifi belli değildir.

96 Özbek, Yusuf, Hadîs Literatürü (Kettânî, er- Risâletü'l- Müstatrafe Terc.), s. 74. Eserin yazmalarının yeri hakkında bilgi verilmektedir.

97 Eserin râvisi ve nüshâlarının yeri hakkında bilgi ve Aynı müellifin, *Kitâbu'd-Du'â'sı* hakkında bkz. Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73.

4. İbnu'l-Münzir (?), *Câmi'u'l-Ezkâr*<sup>99</sup>.
5. Muhammed Hasaneyn Mahlûf el-Ezherî (?), *Evrâdu's-Sâdetil Halvetiyyeti'l-Me'sûre 'Ani'l-Hazreti'l-Ahmediyye*<sup>100</sup>.
6. Şeyh Ebû Medyen (Şu'ayb b. Hasan) el-Mağribî (?), *el-Kasîdetü'l-İstiğfâriye*<sup>101</sup>.
7. Muhyiddîn en-Nevevî (ö: 676/1277), *el-Ezkâru'l-Müntehabe min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*<sup>102</sup>.
8. Muhammed el-Esedî (ö: 808/1405), *Ahlâku'l-Ahyâr*<sup>103</sup>.
9. Abdurrahmân es-Sehâvî (ö: 860/1455), *İbtihâc bi'l-Ezkâr*<sup>104</sup>.
10. Hamâ kadısı Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Mürdâvî (?), *Kitâbu Ma'deni'l-Cevâhir fî Fadli'z-Zikr ve'z-Zâkir*<sup>105</sup>.
11. Şeyh Ahmed b. Âli el-Ğassâni el-Harîrî (ö: 1048/1638), *Virdu'l-Vesâil Li Külli Tâlibin ve Sâil*<sup>106</sup>.
12. Şeyhulislâm Feyzullah Efendi (ö: 1110/1698), *Ezkâru'l-Ebkâru'l-Ebkâr*<sup>107</sup>.
13. Ebû'l-Hasan Ahmed Menyârî (?), *İsti'âzât*<sup>108</sup>.
14. Kemâleddîn Muhammed el-Ğezzî el-Âmirî İbn Sıbt en-Nablûsî (ö: 1196/1781), *el-Virdu'l-Kutsî ve'l-Vâridu'l-İnsî*<sup>109</sup>.

98 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73. Kitabın muhtevâsı ve râvisini belirtmektedir.

99 Keşfu'z-Zünûn, I, 534.

100 İzâhu'l-Meknûn, I, 150.

101 Karabulut, A. Rıza - Mercan, İ. Hakkı, Râşid Efendi Kütüphanesi Kataloğu, s. 456: 60 beyitlik manzum bir eser olup, bütün beyitler "Estağfirullah" lafzıyla başlar. İstanbul'da 1280'de basılmıştır.

102 Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb ve Mevzû'atü'l-Müellefât, I, 510. Âyet ve hadîslerden oluşan 350 bâbı ihtivâ eden bu eser çok defa basılmış, 1993'te Beyrut'ta 5. baskısı yapılmıştır. Konularının muhtevâsı, tasnif güzelliği ve şumullü oluşu gibi bazı özellikleri nedeniyle eser oldukça meşhurdur. Bu sebeble İbn Hacer el-Askalâni (ö: 852/1448) eserin hadîslerinin tahrîci üzerinde durmuş, vefat edince öğrencisi es-Sehâvî (ö: 902/1496) aynı çalışmayı devam ettirmiş ancak o da bitirememiştir. es-Süyûtî (ö: 911/1505) ise her iki çalışmayı ihtisâr etmek sûretiyle "Tuhfetü'l-Ebrâr bi Nüketi'l-Ezkâr"ı yazmıştır. -el-Ezkâr'ın birçok şerhi de vardır. Bunların en meşhuru, İbn Allân es-Siddîkî (ö: 1058/1551)'nin "el-Fütühâtî'r-Rabbâniye 'alâ'l-Ezkârî'n-Nebeviye'sidir. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) de bu eseri "el-Kelîmetu't-Tayyib" adıyla ihtisâr etmiştir. Bu bilgileri, eserin muhakkiki Muhammed Nâcî el-Ömer'in esere yazdığı mukaddimden aldık: el-Ezkâr, Beyrut, 1993 baskısı.

103 Kırboğa, *a.g.e.*, I, 509: Eser, zikir ve du'â hakkında pek mühimdir.

104 Kırboğa, *a.g.e.*, I, 509: Hac seferinde edilecek du'âları ihtiva eder.

105 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 74.

106 İzâhu'l-Meknûn, II, 703: Bu eseri Şeyh kutbuddin Mustafa el-Bekrî şerhetmiştir.

107 Kırboğa, *a.g.e.*, I, 510: Akşam ve sabah du'âlarına aittir.

108 Kırboğa, *a.g.e.*, I, 510: Bütün âfetlerden istiaze (korunmak) için du'âlar yer alır.

15. Muhammed Şerkâvî (ö. 1267/1850), *ed-Durretus's-Sünniyye*<sup>110</sup>.

16. *Ezkâru'l-Ezkâr*<sup>111</sup>.

17. *Ezkâru'l-Âliyye*<sup>112</sup>.

18. el-Bekrî Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (?), *el-Virdü'l-Mevrûd li Meşre'is-Sünneti fi Du'âi Evveli's-Seneti*<sup>113</sup>.

Vird ve zikir adıyla yazılmış eserler de du'â literatürü gibi elbette bizim belirttiklerimizden daha fazladır. Kaldı ki, biz bu tür eserleri tesbit etmeye devam edeceğiz.

Şunu da belirtelim ki, Vird ve zikir kitaplarını du'â kitaplarından ayıran en belirgin özellik; bu tür eserlerin Âyet, Merfû' Hadîs'le birlikte tarikat pîrlerinin, önemli şahısların şahsî zikir ve du'âlarını da ihtivâ ediyor olmalarıdır. Kâtip Çelebi'nin zikrettiği gibi bazı sûfler, Hz. Peygamber'in kendilerine rüyâda bazı evrâd ve ezkârı öğrettiğini söylerler. Bunlardan birisi de "el-Evrâdu'l Bahâiyye" sahibi Bahâuddîn Muhammed en-Nakşibendî'dir. Fakat du'â kitapları beşer sözü olarak sadece ilk iki nesil; Sahâbî ve Tâbî'ün sözlerine yer verirken belli bir tarıkata mahsus olmayıp bütün Müslümanlara yönelik olma vasfını da hâizdir<sup>114</sup>.

### Vakit ve İbâdetlere Münhasır Du'â Kitapları

1. İbn Ebî'd-Dünyâ (280), *Kitâbu Kelâmi'l-Leyâlî ve'l-Eyyâm li'bnî Âdem*<sup>115</sup>.

2. İbnü's-Sünnî ( ), *'Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*<sup>116</sup>.

3. Hâfız Ahmed ed-Dîneverî (ö: 264/877).

4. Ebû 'Abdirrahmân en-Nesâî (ö: 303/915)<sup>117</sup>.

5. Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö: 430/1038), *'Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle*<sup>118</sup>.

109 İzâhu'l-meknûn, II, 703.

110 Kırboğa, Kâmusu'l-Kütüb, I, 509: Ed'iye-i Nebeviyye'ye dâir şerhiyle beraber.

111 Keşfu'z-Zünûn, I/49. Yazarı belli değildir. Ancak bu eser M. Ali Kırboğa'nın belirttiği İbn Hacer el-Heytemî (ö: 944/1537)'nin aynı adlı kitabı olabilir. İnceleme imkanımız olmadığından, şimdilik kesin bir şey söyleyemiyoruz.

112 Kırboğa, a.g.e., I, 510: Şâzeliyye ezkârı olup, müellifi belirtilmemiştir. Eser, İbn Ebî Ahmed tarafından 1288'de tabedilmiştir.

113 İzâhu'l-Meknûn, II, 703.

114 Bkz. Keşfu'z-Zünûn, I, 200.

115 Özbek, Yusuf, Hadîs Literatürü (Kettânî, er- Risâletü'l- Müstatrafe Terc.), s. 72. Yazma nüshâsı hakkında bilgi verilmektedir.

116 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 72: 1315.: Eser, 1318'de neşredilmiş, son neşri 'Abdülkâdir Ahmed Atâ'nın tahkîki ile Mısır'da 1969 yılında yapılmıştır.

117 Kırboğa, M. Ali, Kâmusu'l-Kütüb, I, 524; Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 72-73.

118 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 72-73: Yazması; Câmi'u Ed'iyeti'n-Nebî adı ile Çorlulu Ali

6. Abdurrahman b. Muhammed el-Bestâmî (ö: 838/1434), *el-Ed'iyetü'l-Müntehabe*<sup>119</sup>.

7. Abdurrahmân es-Sehâvi (ö: 860/1455), *el-İbtihâc bi Ezkâri'l-Misâfiri'l-Hâc*<sup>120</sup>.

8. Kutbuddîn Muhammed el-Mekkî (ö. 988/1580), *Ed'iyetu'l-Hâc ve'l-Umre*<sup>121</sup>.

9...., *Ezkâru'l-Hâc*<sup>122</sup>.

10...., *Ezkâru's-Salât*<sup>123</sup>.

### Bazı Sûre, Âyet ve Hadis Lafızlarıyla Du'â Etmenin Fâziletine Dâir Yazılanlar

Sarfedilecek lâfzın, du'ânın kabul (müstecâb) oluşunda tesiri olduğuna dair İslâm âlimlerinin genel kanaati vardır. Bu yüzden du'â ederken âyet, hadis ve tarikat müntesiplerince muteber addedilen kişilerin telâffuz ettiği lâfızlar esas alınmış olup, halk nezdinde şöhret bulmuştur. Bunlar da, bu türün eserlerinde yer almış ve tasnife etki etmiştir. Aşağıda vereceğimiz eser isimleri, bu konuda meşhur olanlardan bir kısmıdır.

1. İbn Ebî'd-Dünyâ (ö: 280/893), *Fadlu lâ ilâhe illallâh*<sup>124</sup>.

2. Ebû İshâk İsmâ'il b. İshâk el-Ezdî (ö: 282/895), *Fazlu's-Salât 'alâ'n-Nebî*<sup>125</sup>.

3. Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. el-Bezzâr (ö. 292/904), *Kitabu's-Salât 'alâ'n-Nebî*<sup>126</sup>.

4. Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali el-Bağdâdî (ö: 463/1070), *Salâtu't-Tesbîh Vemâ Verade Fihâ*<sup>127</sup>.

5. Ebû Muhammed 'Ubeydullah b. Muhammed b. en-Numeyrî (?), *Kitâbu'l-İ'lâm bi Fadli's-Salât 'alâ Hayri'l-Enâm*<sup>128</sup>.

Paşa, 284/2'de kayıtlıdır. Hakkında geniş bilgi önce verilmiştir.

119 Kirboğa, *a.g.e.*, s. I/509. Aynı isimde Abdurrahmân el-Antâkî (ö: 858/1453)'nin de eseri vardır.

120 Kirboğa, *a.g.e.*, I, 509: Hac seferinde yapılacak du'aları ihtiva eder. Keşfu'z-Zünûn I/2; Kirboğa, *a.g.e.*, I, 49'da müellifi belirtilmemiş olan ibtihâc bi Ezkâri'l-Hac ve'l-Umre ile aynı eser olduğu kanaatindeyiz.

121 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zünûn, I, 50; Kirboğa, *a.g.e.*, I, 509: Hac ve tavaf du'aları. Ancak Keşfu'z-Zünûn, I, 49'da müellifin aynı isimle bir eseri daha olduğu zikredilir.

122 Keşfu'z-Zünûn, I, 50, müellifi bilinmemektedir.

123 Keşfu'z-Zünûn, I, 50, müellifi meçhuldür.

124 Özbek, Yusuf, Hadîs Literatürü, s. 74.

125 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73. Eser, el-Elbânî'nin tahkikiyle 1383'de Mektebetü'l-İslâmî tarafından basılmıştır.

126 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73.

127 Özbek, Yusuf, *a.g.e.*, s. 73.

6. Ebû'l-Kâsım Halef b. 'Abdilmelik b. Beşkuvâl (ö: 578/1182), *Kitâbu Kurbâni'l-Müttakin fi's-Salât 'alâ'n-Nebî*.<sup>129</sup>

7. Ebû 'Ali el-Hasan b. Ahmed b. Bennâ (ö: 471/1078), *Fadlu't-Tehlîl ve Savâbu'l-Cezîl*<sup>130</sup>.

8. Sikatuddîn Ebû'l-Kâsım 'Ali b. Hasan b. Asâkir (ö: 571/1175), *Fadiletu Zikrillâh*<sup>131</sup>.

9. Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris ez-Zâhid (?), (ö: 375 veya 379)<sup>132</sup> *Kitâbu's-Salât 'alâ'n-Nebî*<sup>133</sup>.

10. Muhyiddin Ahmed el-Bûni (ö: 622/1225), *İlmü'l-Hüdâ*<sup>134</sup>.

11. Cemâluddîn Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî (ö: 909/1503), *Fadlu lâ Havle velâ Kuvvete illâ Billâh*<sup>135</sup>.

12. Şeyh 'Abdusselâm (?), *Nüzhetu'l-Ârifîn*<sup>136</sup>.

13. Cezûlî Muhammed b. Süleymân (ö: 879/1474), "*Delâilu'l-Hayrât*" ve *Şevâriku'l-Envâr fi Zikri's-Salât 'alâ'n-Nebiyi'l-Muhtâr*<sup>137</sup>.

14. Şeyh Ahmed ed-Deyrebî eş-Şâfiî (ö: 1123/1711), *Fethu'l-Mülki'l-Muhîr*<sup>138</sup>.

### "Hizb" Adıyla Yazılmış Du'â Literatürü

Bir kısım du'â mecmuaları ise, belli tarikat ve meşreblere mahsus vird ve zikri ihtivâ eder. Bunların çoğu da "vird" ve "zikr" adlarıyla bilinmektedir. Bizim yaptığımız incelemede bu tür kitaplara genellikle "hizb" adı verildiğini gördük. İşte bunlardan bazıları;

1. 'Abdülkâdir Geylânî, el-Hanbelî (ö: 561/1165), *Hizbu'r-Recâ*<sup>139</sup>.

2. Seyid Ahmed er-Rufâî, (ö: 571/1175), *Mecmû'atu Evrâdi'r-Rufâ'iyye*<sup>140</sup>.

128 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73.

129 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73.

130 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73.

131 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 74.

132 Bk., Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 74.

133 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73.

134 Kırboğa, M. Ali, *Kâmusu'l-Kütüb*, I, 523-524. Eser, *Esrâr-ı Esmâ ve İsm-i 'Azam'a* dairdir. Aynı yerde, müellifin "Fethu'l-Kerîm" adında bir eseri daha zikredilip, Muhyiddin 'Arabî'ye ait "Fethu'l-Âs" adlı eserinin, 29 sûre ve Hurûfu mukatta'aların sırlarından bahsettiğini belirttikten sonra, Besmele ve bazı âyetlerin ve İsm-i 'Azam'ın te'sir ve faziletlerini ihtivâ eden daha birçok eser adı sayılmaktadır.

135 Özbek, Yusuf, a.g.e., s. 73. Yazma nüshanın yeri belirtilmektedir.

136 Kırboğa, a.g.e., I, 529: Du'â, Esmâ-i Hüsnâ ve Ebyât ihtiva eder.

137 Karabulut, A. Rıza, Mercan, İ. Hakkı, Râşid Efendi Kütüphanesi Katalogu, s. 286: "Delâilu'l-Hayrât", 1342'de İstanbul'da basılmıştır. Meşhur adıyla "Kara Dâvud", bu eserin tercemesidir: Kırboğa, a.g.e., s. I, 516.

138 Kırboğa, M. Ali, *Kâmusu'l-Kütüb*, I, 524: Esmâ ve âyet havassına dair.

139 Kırboğa, a.g.e., s. I, 513.

140 Kırboğa, M. Ali, *Kâmusu'l-Kütüb*, I, 509, burada 662 adet Rufâî meşreb zevâtın hizbi

3. Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Bûnî (ö: 622/1225), *Hizbu'n-Nasr*<sup>141</sup>.
4. İmâmu'l-Ahmediyye Ahmed b. 'Abdilhahhâb (?), *Şerhu'l-Hizbu'l-Kebîr li's-Şâzelî*<sup>142</sup>.
5. Ebû'l-Hasan 'Ali b. 'Abdillah el-Mağribî eş-Şâzelî (ö: 656/1258), *Hizbu'l-Bahr*<sup>143</sup>.
6. Şeyh Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Seb'in (ö: 669/1270), *Hizbu'l-Feth ve'n-Nûr ve Tecelli'r-Rahmâniyye bi'r-Rahmeti fi 'Âlemi'z-Zuhûr*<sup>144</sup>.
7. Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed Vefâ eş-Şâzelî (ö: 760/1358), *Hizbu's-Sâdât fi Cemi'l-Âdât*<sup>145</sup>.
8. 'Ali Sıbt b. el-Fâriz (?), *Hizbu's-Şeyh Ebi'l-Vefâ*<sup>146</sup>.
9. Şeyh Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Yûsuf el-Medenî ez-Zebîdî (?), *Hizbu'l-Feth min Munîhi'n-Nech*<sup>147</sup>.
10. Muhammed b. Su'ûd el-Cârihî (ö: 933/1526), *Hizbu's-Şekvâ ve Def'u'l-Hemm ve'l-Belvâ*<sup>148</sup>.
11. Seyyid 'Abdurrahmân b. Mustafa el-İdrîsî (?), *Hizbu'r-Rağbe ve'r-Rehbe*<sup>149</sup>.
12. *Ahzâbu's-Sâdât*<sup>150</sup>.

yer almakta olup, gayr-i matbudur.

141 İzhâhu'l-Meknûn, I, 401.

142 İzhâhu'l-Meknûn, I, 401.

143 Keşfu'z-Zünûn, I, 661-662. Kâtip Çelebi: "Müellif bu eseri denizde yazmıştır. Kilzâm denizinde birgün yolculuk yapıyordu, rüzgâr kesildi ve gemi hareket etmedi. O anda karşısında Hz. Peygamber'i gördü. Ona bir şeyler telkin etti. O da bunları okuyunca rüzgâr geldi. İşte bu du'âlardan oluşan esere "Hizbu'l-Bahr" adını verdi. Müellifin: "Kim bunları okursa boğularak veya yanarak ölmez." Diyerek burada daha birçok fecaat ve felaket ölümlerini de kastetmektedir. Ebû Süleymân Dâvud b. 'Ömer eş-Şâzelî (ö: 732/1331), "er-Risâletu'l-Maraziyye fi Şerhi Du'â'i's-Şâzelîyye" adıyla şerhetmiştir. Yine Şeyh 'Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Kârî, aynı eseri şerhetmiştir. Ayrıca bkz: Kirboğa, a.g.e., I, 513, 516. Burada, Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî'nin "Hizbu'l-Ekber"inden de bahsedip her iki "Hizb" in, İsm-i 'Azam'a dâir olduğu belirtilir. Bunlara ilâveten "Hizbu'l-Hifz" "Hizbu'l-Hamd" ve "Hizbu'l-Berr" adlı eserlerin de eş-Şâzelî'ye ait olduğu zikredilmektedir. Şâzelî'nin, fecrden sonraki viridlere dâir "Hizbu'n-Nûr" adında bir eserinden de bahsedilmektedir. Keşfu'z-Zünûn, I/662'de "Hizbu'l-Kebîr" ve "Hizbu'n-Nûr" veya "Hizbu'l-Bahr" için, bu eserler, müllifin sabah namazından sonraki viridleridir, dese de biz bu ikisinin ayrı eserler olduğunu, M. Ali Kirboğa'nın izahından anlıyoruz.

144 Keşfu'z-Zünûn, I, 662: Burada aynı Müellifin "Hizbu'l-Ferec ve'l-İstihlâs bi Sırri Tahkîki Kelimeti'l-İhlâs" adında bir başka eseri zikredilmektedir.

145 İzhâhu'l-Meknûn, I, 401.

146 Keşfu'z-Zünûn, I, 662.

147 Keşfu'z-Zünûn, I, 662.

148 İzhâhu'l-Meknûn, I, 401. Aynı yerde yazarı meçhul olan "Hizbu's-Sâde ve's-Siyâde ve Verade'l-Hatm bi'l-Husnâ ve Ziyâde" adlı bir başka eser zikredilmiştir.

149 İzhâhu'l-Meknûn, I, 401.



13. Şeyh Muhyiddîn Muhammed b. 'Ali el-'Arabî (638), *el-Hizbu'l-Ekber*<sup>151</sup>.

14. 'Ali b. Sultan Muhammed el-Herevi el-Kârî (ö: 1016/1607), *el-Hizbu'l-A'zam ve'l-Virdü'l-Efhâm*<sup>152</sup>.

15. Ahmet Feyzi Çorûmî (?), *Feyzu'l-'Ulyâ*<sup>153</sup>.

16. Şeyh Ahmet b. Abdülkâdir b. 'Ömer el-Hadramî (ö: 1052/1643), *Hizbu'l-Feth ve'n-Nasr*<sup>154</sup>.

17. Na'im-zâde Ahmed Nâfiz (?), *Etyâbu's-Semerâti'l-Beypazariyye fi Şerhi's-Salâti'n-Nâriyye*<sup>155</sup>.

18...., *Hizbu Envâri'l-Hakâykı'n-Nûriyye*<sup>156</sup>.

"Hizb" adıyla yazılmış olan eserlerden tesbit edebildiklerimizi buraya kadar vermeye çalıştık. Sayıları daha fazla olmaya müsaîd olan "Hizb"ler de âyet ve hadislerdeki du'â malzemesini ihtiva ettikleri kanaatiyle biz onları "Du'â literatürü" ya da "Du'â Geleneği"nin bir bölümü olarak verdik. Hizblerin Du'â türü eserlerden ayrıldıkları hususlardan bahsetmiştik. Burada bir özellik daha ilâve etmek icab ederse o da kronolojik olarak "Hizb"lerin H. VI. asırdan itibâren ortaya çıktıkları gerçeğidir. Bu sebeple "Du'â kitapları" "Hizb" "Vird" ve "Zikir" edebiyatına kaynaklık etmiştir diyebiliriz. Hadîs'te "Du'â Edebiyatı"na zaman itibâriyle paralellik arzeden başka bir gelenek de "Kitabû'z-Zühder"dir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Doğuştan günümüze kadar oluşmuş zengin kaynaklarıyla, İslâm bilimlerinin ön sıralarında yer alan Hadîs ilminin alt yapısı H. I. asırdan H. V. asra kadar oluşmuş, daha sonraki dönemlerde bu eserler harmanı; şerh,

150 Keşfu'z-Zünûn, I, 16. Müellifi belli değildir.

151 İzâhu'l-Meknûn, I, 401: Bu eseri, Şeyh Hicâzî b. Muhammed el-'Abbâsî Sendeytîni şerh etmiştir.

152 Keşfu'z-Zünûn, I, 660-661: Müellif Mekke'de bulunmuş, hadislerden du'â türünde vârid olan nakilleri derlemiştir. Bunu şeyh İskenderânî ed-Darîf (Muhammed b. Selâme el-Mâlikî (ö: 1144/1731 veya 1149) şerhetmiştir. "Feyzu'l-Erhâm" adıyla bir başka şerh İbrahim Sakızî'ye aittir. Haşiyesinde de Hz. Peygamber'in diğer nebilere ziyâfet verirken gördüğü rüyasını yazmıştır. Bu şerhin yazımı (ö: 1134/1731) olarak belirtilmiştir. Şeyh Osman el-'Uryânî el-Küleysi (ö: 1168/1754) de şârihlerden biri olarak zikredilir. Ayrıca bkz. Kirboğa, a.g.e., I, 524.

153 Kirboğa, a.g.e., I, 524: bu eser "Hizbu'n-Nebeviyye"nin şerhidir.

154 İzâhu'l-Meknûn, I, 401.

155 Karabulut, A. Rıza, İ. Hakkı Mercan, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Basılmalar Katalogu, Kayseri 1993, s. 395-396: Matbaa-i Âmire tarafından İstanbul'da 1335/1897'de basılmıştır.

156 Karabulut, Ali Rıza, İ. Hakkı Mercan, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Katalogu, s.

hâşiye, ihtisar, tahrîc, istidrak ve telhîs gibi çalışmalarla işlenmiş olarak, araştırmacılardan halk kitlelerine kadar herkesin istifadesine sunulmuştur.

Hadîs literatüründe, birçok konunun bir arada bulunduğu ansiklopedik eserler yanında her mevzûnun müstakil eserler halinde, tasnif ve te'lif edildiği de malumdur. Biz bunları "Tür Edebiyatı" kavramıyla ifâde etmek istiyoruz. Hadîste, Türk Edebiyatı'na da zenginlik katan "Kırk Hadîs"leri, "Salât alâ'n-Nebî"leri ve "Kitâbu'z-Zikr"leri misâl olarak verebiliriz. Kütürümüzün dînî kaynakları listesinde "Kitâbu'd-Du'â"ların da önemli bir yeri olduğu inkâr edilemez.

İlâhi emirleri hayatında tatbik eden Hz. Peygamber, Kur'ân ahlâkını kendine düstur edinmiş; O'ndaki tevbe ve istiğfâr çağrılarına uymuştur.

"Gerçek şu ki, benim kalbim de perdelenir de ben her gün yüz defa Allah'tan bağışlanma dilerim (İstiğfâr ederim)"<sup>157</sup> diyerek, kendisinin de bir kul olduğunu, bu yüzden çokça du'â ve istiğfârda bulunduğunu anlatmıştır. Peygamberimizin hayatında istiğfâr ve du'ânın anlamı, diğer insanlarınkine göre, Allah sevgisinin yüceliği ve derinliği nisbetinde hasbî; Sidre-i Muntelhâ'ya iletcek kadar yüceliğe sahiptir. Hâsılı diğer insanların hayatındaki du'â, istiğfâr ve ibâdet lezzetiyle, O'nun dindeki derûnîliği, bu içtenliğin yansıdığı davranışlarının ulvîliği, sahibini Üsve-i Hasene mertebesine çıkaracak ölçüde samimiyeti kıyas edilemez.

İbâdet ve ubûdiyet anlayışının ve neşvesinin temelini teşkil ettiğine inandığımız Allah sevgisi, yaşanan dînî tecrübenin seviye farkını ortaya koyar. Bu durumda, her ne kadar bir Peygamber olsa da, bir kul olarak O'nun du'aları, Allah anlayışının ve İlâhî muhabbetinin derecesini yansıtır. Bir Resûl olarak, Allah'ın nice âyetlerine şahit, nice mânevî hazlara ve nimetlere mazhar olmasının ibâdet, du'â, istiğfâr, hamd ve şükür haline yansıdığı düşüncesiyle, Hz. Peygamber'in ibâdet şekliinden önce, ibâdetindeki kalbî ve derûnî boyutu araştırmak; müstecâb duânın özelliklerini O'nun duygularından, davranışlarından ve lâfızlarından çıkarmak gerektiği kanaatindeyiz. Böylece bilimsel mânâda inceleme konusu yaptığımız "İnsanda dînî duygu ve düşünce"nin doğru temellendirilebilmesi için, öncelikle peygamberlerin ve Peygamberimizin inanç biçiminde du'â ve istiğfârın önemi, Eğitim ve Psikoloji Bilimlerinin teknik ve yöntemlerine göre ele alınması, dinin insan hayatındaki öneminin beşer örnekli kaynaklarını tesbit, inancın kişi ve toplum hayatında müsbet davranışlara

441.

157 Ebû Dâvud, Tefsîru Ebvâbî'l- Vitr, 26.

dönüştürülebilmesi bakımından gerekli olduğunu düşünüyor ve teklif ediyoruz. Bu çalışmaların da, peygamberler ve özel olarak Peygamberimizin, duâ, tevbe, istiğfar, şükür ve hamd ile alâkalı davranış ve ifâde biçimlerinin üzerine bina edilmesi, bu davranışlarından hareketle, Hz. Peygamber'in Dînî Psikolojik haritasının çıkarılması amaçlanmalıdır. İşte bu yüzden, Eğitim ve davranış bilimleri açısından duânın önemi kadar, duâ literatürünün de tanınması bir zarurettir. İslâm kültüründe duânın kavramsal boyutu, eşanlımlı tâbirler ve konu ile ilgili veriler, bu çalışmada derlenmeye ve tanıtılmaya çalışılmıştır. Kültürel hadis araştırmaları çerçevesinde verilen eser listesinin de, yukarıda bahsettiğimiz meselelerde araştırma yapmak isteyenlere bir zemin teşkil edeceğini umuyoruz.

# Kur'ân'ın Metinsel Niteliği

**Ali Galip GEZGİN\***

## **Abstract**

**The Quality of Textual of The Qur'ân.** In this article, firstly, I would like to answer questions of "What is the text?" and "The quality of textual of The Qur'ân". Secondly, I will explain the relation of "The text of Qur'ân" and "Verbal Culture". Because, Qur'ân was revealed to Meccan and surroundings. The verbal culture is dominant character in the Mecca and environs. Especially, to learn by heart is the important in the verbal cultures. The Holy Qur'ân was learned by heart/ recited by heart than it was written. Finally, I will evaluate, considerations quality of textual of Qur'ân.

**Key Words:** Text, Verbal Culture, Revelation, to Learn by heart, Quality

## **Giriş**

Doğru bir Kur'ân tasavvuruna ulaşabilmede, onun metinsel niteliğinin bilinmesi önemlidir. Bunun için, öncelikle *metin* (=nass, text)'in kavramsal çerçevesinin çizilmesi gerekir. Zira iki kapak arasında sayfalar halinde toplanması ve yazılarak kaydedilmesi nedeniyle Kur'ân, statik bir metin gibi algılanmış, onun özgün sesi kısılmıştır. Kur'ân,-bu tür tasavvurun tabii yansıması olarak- içerisinde çelişkileri ve tekrarları bulunan, okunması zor bir kitap şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>1</sup>

Nüzül süreci içerisinde Kur'ân, ilk muhatapları tarafından olmuş bitmiş bir nesne (=obje) şeklinde değil, yaşayan bir süreç olarak algılanmıştır. Ashâb'ın tasavvurlarındaki Kur'ân, *nass-olgu* ilişkisi bulunan ilâhî bir kelâmdır. Kur'ân, onların gözünde sadece bir şeyler söyleyen, emreden ve yasaklayan bir metin değildir. Çünkü âyetler peyderpey (=müneccemen)

\* **Doç. Dr.**, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: aggezgin@ilahiyyat.sdu.edu.tr

1 Carlyle, Thomas, *Kahramanlar*, (çev. Behzat Tanç), İstanbul 1976, s.108-109.

nâzil olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, hem Hz. Peygamber (s.a.s)'in hem de çevresindeki ilk muhatapların birlikte hissederek, görerek yaşadıkları canlı bir fenomendir. Kur'ân'ın âyetleri, nüzûl süreci boyunca doğrudan "Allah-insan" ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu yüzden Ashâb, Allah'ın muradını doğru bir biçimde anlama ayrıcalığına sahip kimselerdir. Zira son ilâhî hitap, öncelikle Hz. Peygamber'e ve ashâbına doğrudan hitap etmektedir. Kur'ân, bir metin halinde onların önünde duran bir obje olmamasına rağmen, ashâbın bizâtihi yaşayarak anladıkları bir hitaptır. Oysa günümüzde durum, tamamen farklıdır. Nâzil olduğu dönemde Ashâb, Kur'ân'ın objesi iken; günümüzde ise Kur'ân, Mushaf olarak bizim önümüzde duran bir objedir. Şu halde Kur'ân'la diyaloga geçmek isteyen bir okurun, öncelikle Kur'ân'ın metinsel niteliğinin ne olduğunu bilmesi gerekir.

Esasen, Kur'ân'ın indirildiği Mekke ve çevresinde, şifâhî/sözlü kültür egemendir. Mekke'nin ileri gelen ailelerinden birine mensup olan Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine<sup>2</sup> ve ümmî olduğuna<sup>3</sup> Kur'ân'da işaret edilmesinin yanında bi zâtihi Hz. Peygamber'in: "انا امة امية لانكتب ولا نحسب / Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayı ve hesap yapmayı bilmeyiz...."<sup>4</sup> diye, ümmîliğine vurgu yapması da, o coğrafyada sözlü kültür hâkimiyetinin ip uçlarını vermektedir. Çünkü Mekke'nin aristokrat ailelerinde okur-yazar olmaktan daha çok Arapçayı en iyi şekilde konuşmak önemlidir. Dolayısıyla, mevcut Mushaflardaki tilâvet tertibine göre düzenlenmiş olan Kur'ân'ın bu kendine özgü metnini, diğer yazılı metinlerle kıyaslamak doğru değildir.

İşte bu çalışmada, iki kapak arasında sayfalar halinde toplanarak Mushaf haline getirilen Kur'ân'ın "metinsel ni telîğinin ne olduğu" sorusuna cevap verilmeye çalışılacaktır. Bunun için de, öncelikle "metin" in kavramsal çerçevesi çizilecektir. Daha sonra, Kur'ân'ın metinsel niteliğini doğru anlayamamaktan kaynaklanan, Kur'ân'ı yanlış yorumlama ve tasavvur etme tezahürlerine de yer verilerek genel bir değerlendirme yapılacaktır.

2 Ankebût, 29/48. "Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de onu yazmış değildin. Öyle olsaydı Allah'ın sözlerini boşa çıkarmaya çalışanlar kuşkulanırlardı."

3 A'râf, 7/157,158. "Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî (= okuması yazması olmayan) peygambere (...الرسول النبي الامي) uyan kimselerdir. (...) Öyle ise Allah'a O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere de iman edin... (و رسوله النبي الامي...)"

4 Buhârî, Savm 13 (c.II, s.230); Müslim, Sıyam 15 (c.I, s.761); Ebû Dâvûd, Savm 4 (c.II, s. 739, Hadis No: 2319); Nesâî, Sıyam 17 (c.IV, s.139-140); Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.II, s.43.

## 1. Metin Nedir?

### 1.1 “ متن /Metn”

“ متن /Metn” kelimesi, “M-T-N/ م-ت-ن” kökünün bir türevidir ve fiil olarak “metune”: “sert, kuvvetli oldu” anlamındadır. Çoğulu “متون /mutûn” ve “متان /mitân” şeklinde gelen “metn”: “toprağı sert ve yüksek yer, sırt, bir şeyin görünen kısmı, yolun ortası (=metnu't-tarîk), kitabın asıl kısmı (=metnu'l-kitab)” demektir.<sup>5</sup> Tîbî (ö.743/1342) buna biraz daha açıklık getirmektedir: “Metn, hayvanın omurgasının çevirdiği (üst) kısım mânâsına gelir. Yerin yüksek yeri de ona benzetilmiştir. ‘ متن الشئى /Metune-ş-Şey’ demek bir şey dayanıklı oldu demektir. ‘ حبل متين /Hablun metînun (=kuvvetli ip)’ de bundan alınmıştır. Herhangi bir şeyin metni demek, onunla ayakta durduğu şey demektir. İnsanın sırtıyla ayakta durup kuvvet sahibi olduğu gibi.”<sup>6</sup>

Metin; “Bir yazıyı biçim, anlatım ve noktalama özellikleriyle oluşturan kelimelerin bütünü”<sup>7</sup>; “Yazılı söz, bir kitabın sözlü ya da yazılı açıklamalardan ayrı olarak asıl yazısını dile getirir.”<sup>8</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Diğer bir tanıma göre “metin”; “genel olarak, bir yazılı eseri meydana getiren terimler, tümceler bütünü; kişisel bir takım motivasyonları olan bir yazar tarafından, belli bir toplumsal, psikolojik, iktisâdî ve siyâsî bir ortam içinde, okurlardan meydana gelen bir kümeye birtakım mesajları aktarmak amacıyla kaleme alınmış yazılı eserdir.”<sup>9</sup>

Cevizci'nin tespitlerine göre, “yazılı iletişim olarak görülen ve belli bir mesajı okurlar kümesine nakletme çabası olarak tanımlanan” metnin, ba-

- 5 Cevherî, İsmâil b. Hammad, (ö.393/1002), *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, (I-VI), (tahk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Atar), Dâru'l-İlm, 3.Baskı, Beyrut 1404/1984, c.VI, s.2200; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyya, (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyîs'l-Luga* (I-VI), (tahk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn), 2.Baskı, Mısır 1972, c.V, s.294-295; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, (ö.711/1311), *Lisanu'l-Arab*, (I-XV), Dâru'l-Fikr, 3.Baskı, Beyrut 1414/1994, c.XIII, s.397-398; Fîrûzâbâdî, Mecdudûdîn Muhammed b. Ya'kûb, (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), 2.Baskı, Mısır 1371/1952, c.IV, s.271-272.
- 6 Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1996, s.10'da (Tîbî, Huseyn b. Abdillâh (ö.743/1342), *el-Hulâsa fi Usûli'l-Hadîs*, (Tahk. Subhî Sâmîrrâî) Beyrut 1985, s.33'den naklen).
- 7 *Türkçe Sözlük*, (I-II), (Hazırlayanlar: Hasan Eren, Nevzat Gözaydın, İsmail Parlatur, Talât Tekin, Hamza Zülfikar), Yeni Baskı, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayını:549, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, c.II, s.1016.
- 8 Hançerlioğlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul 1984, s.330.
- 9 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2000, s.646.

ğimsız bir varlığı olduğu düşünülür.<sup>10</sup> Edebiyatçılara göre, “eskiden bir kitabın veya yazının aslına, müellif tarafından yazılmış, derkenar, şerhler eklenmemiş asıl nüshası”na metin denirken, günümüzde ise, “yazı haline gelmiş, dahası yayımlanıp okur huzuruna çıkmış edebî eserler”e “metin” denmektedir.<sup>11</sup>

Metin, yazarla okur arasında iletişim çabasıdır ve metnin gizli olsa dahi, belli bir nesnel içeriği vardır.<sup>12</sup> Metin, “yazılabilir/açık metin” ve “okunabilir/kapalı metin” diye iki kısımda değerlendirilebilir. Yazılabilir/Açık Metin: “Tutarlılık ve birliğe direnen, çelişkiyle dolu olup, her okumada yeniden yazılan ve yorumlanan metin türü”ne denir. Yazılabilir metin aynı zamanda “açık metin” olarak da tanımlanabilir. Buna göre, “alternatif yorumlara elverişli olan, farklı anlamları teşvik eden ve zengin, farklı ve karmaşık okumalara imkân tanıyan metin”e “açık metin” adı verilmektedir. Okunabilir /Kapalı Metin: Pasif okuyucu için yazılmış olan, salt belli bir mesaj almak üzere okunması gereken tekil ve değişmez bir anlamı özendiren ve dolayısıyla okur tarafından yeniden yazılmaya karşı koyan metine denir.<sup>13</sup>

## 1.2. “النص/Nass”

Arapçada “Metin (=text)” anlamında kullanılan diğer bir kelime de “النص/Nass”dır.<sup>14</sup> “النص/Nass” kelimesi, “N-S-S/ن-ص-ص” kökünün bir türevidir ve sözlüklerde, fiil olarak “nassa”: “bir şeyi kaldırmak”, “bir haberi, isnad yoluyla sözü söyleyenine dayandırmak/ref etmek”, “sınırlandırmak”, “tayin etmek”, “birbiri üzerine dizip istif etmek”, “hareket ettirmek”, “bir kimseden, bir şeyin bütün ayrıntılarını (bir şeyi enine sonuna varıncaya kadar) sorup araştırmak”, “bir şey zâhir olmak”, ve “bir şeyin nihâyetine ulaşmak”<sup>15</sup> anlamlarını ifade etmektedir. “Bir şeyin nihâyeti-

10 Cevizci, A., a.g.e., a.y.

11 Karataş, Turan, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2004, s.319.

12 Cevizci, A., a.g.e., a.y.

13 Bilgi için bkz. Cevizci, A., a.g.e., a.y.

14 Wehr, Hans, *ADictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J. Milton Cowan), Third Printing, Librairie du Liban, Beirut-MacDonald&Evans Ltd. London 1980, s.968.

15 Sâhib İsmâil b. Abbâd, (ö. 385/995), *el-Muhît fi'l-Luga* (I-XI), (Tahk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn), 1.Baskı, Beyrut 1414/1994, c.VIII, s.91; Cevherî, *es-Sihah*, c.III, s.1058-1059; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c.VII, s.98; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, c.II, s.331; *el-Okyanûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, (I-III), (çev. Mütercim Âsım Efendi), Matbaatu'l-Osmâniyye, İstanbul 1305, c.II, s.1224; Zebîdî, *Muhîbuddîn Muhammed Murtaza Huseyn Vâsıtî*, (ö.1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (I-X), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994, c.IX, s.369-370.

ne, en son noktasına ulaşmak” anlamında Hz. Peygamber’in bir hadisinde de geçmektedir:

“اذا بلغ النساء نص الحقائق / *İzâ belega'n-nisâu nassa'l-hikâki/ Kadın, akıl ve buluşunun nihayetine/en son noktasına ulaştığı zaman...*”<sup>16</sup>

“Nassa” fiilinin bu anlamları yanında diğer anlamları ise şunlardır: Arap örfünde, “düğüne gelen bütün davetlilerin rahatça görebilmesi amacıyla gelini yüksek bir sandalye üzerine oturtmak”, “bir şeyi açıklamak ve beyan etmek”, “ateş üzerindeki tencerenin ses çıkararak kaynaması” ve “etin ateşte cızırdaması”. İsim olarak, çoğulu “نصوص/Nusûs” olarak gelen “Nass” ise “bir şeyin nihayeti”, “yazardan varid olan asıl söz”, “bir mânâyâ ihtimali olan veya te’vîle ihtimali olmayan” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca “نص الكتاب/Nassu'l-Kitâb” dediği zaman “Kitabın metni” demektir.<sup>17</sup>

Wensinck’in tespitlerine göre “Nass”, esasında “zâhir ve âyân” anlamında olmakla birlikte, ıstılahta “metin” demektir. Kelimeye bu sonuncu anlamda Kur’ân’da ve hadiste rastlanmaktadır. “Nass” kelimesi şu üç temel anlama gelmektedir:

1. Yazılı olan veya yazılı olmayan bir kânûnî hükmün metni.
2. Mukaddes bir metnin zâhiri.
3. Böyle bir metnin asıl mânâsı.

Bu anlamlardan ikincisi ile üçüncüsü arasındaki fark şudur: üçüncü anlamda, bir metnin asıl anlamından kasıt, kelimenin lafzî anlamını ifade ederken, ikinci anlam olan zâhirde ise, az veya çok mecâzî ve tasavvufî tefsire imkan tanınmamaktadır.<sup>18</sup>

“Nass”ın ıstılahtaki diğer tanımları ise şöyledir: “Söyleyen cihetinden ileri gelen bir sebeple mânâsı zâhirden daha açık olan lâfızdır. Meselâ, ilmin şeref ve faziletini bildirmek isteyen bir zat: ‘Bilenler ile bilmeyenler müsavî olurlar mı?’ dese bu söz, bilmek ile bilmemek arasındaki farkı ifade hususunda *nass* olmuş olur. Te’vîle ihtimali olmayan söze, delile de

16 Bu Hadis’in geçtiği yerler için bkz. Cevherî, *es-Sıhah*, c.III, s.1059; İbnu'l-Esîr, Muhibuddin Muhammed Cezerî (ö.606/1209), en-*Nihaye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (I-VI), (tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyye, 1.Baskı, Kahire 1383/1963, c.V, s.64; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.VII, s.98; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, c.II, s.331.

17 Bütün bu anlamların geçtiği yerler için bkz. Sâhib İsmâil B. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luga*, c.VIII, s.91; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.VI, s.98; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, c.II, s.331.

18 Wensinck, A., J., “Nass”, *İ.A.*, c.IX, s.12-121.



nass denir.”<sup>19</sup> Bir başka tanıma göre Nass; “*Sarih mânâyı hâvî olup delil makamında îrad olunan âyet yerinde kullanılır bir tabirdir.*”<sup>20</sup>

Yukarıda zikredilen “metin” tanımlarında ortak paydayı “yazı”, “yazılı eser”, “yazılı iletişim” oluşturmaktadır. Bu tanımlara göre, bir mesajın “metin” olarak değerlendirilebilmesi için öncelikle yazılması gerekmektedir. Yazıyla kaydedilmeyen, sözlü/şifâhî olarak dile getirilen söylemler, konuşmalar, anlatılar, dinletiler vb. *yazılmadıkları sürece* “metin” kapsamında değerlendirilemezler. Halbuki “nass”ın tanımlarında ise yazılı olma şartı yoktur. Yazılı olmasa da “nass”, metin kapsamında değerlendirilebilmektedir. Başlangıçta şifahen vahyedilen Kur’ân, aynı zamanda hem ezberlenmiş, hem de vahiy kâtipleri tarafından yazılmıştır. Dolayısıyla, Kur’ân’ın, Mushaf içerisinde iki kapak arasında sayfalar halindeki mevcut şekli; bir söylemin/hitabın yazıya geçirilmiş halidir. Hitabın yazılmış olması onun bir metin formu haline gelmesi demektir. Şu halde Kur’ân’ın Mushaf içinde yazılı metni hem “metin” hem de “nass” kavramlarının tanımları içerisine girmektedir. Ancak, yukarıda verilen “metin” tanımlamaları bağlamında, Mushaf içindeki yazılı metne bakıldığında, Kur’ân’ın nasıl bir metin türü olduğuna dair yeterli ip uçları görülememektedir. Bu yüzden, Kur’ân metninin türü, belirgin bir şekilde ortaya konulmalıdır.

## 2. “Kur’ân” Nasıl Bir Metindir?

Kur’ân’ın nasıl bir metin olduğu sorusunu cevaplamaya geçmeden önce, Dünya üzerindeki her bir metnin, ait olduğu dînî toplumlarda kendisine has fonksiyonlar icra ettiğini belirtmeliyiz. Şayet bir toplum, elinde tuttuğu metnin ilâhî orijinli olduğuna inandığı için ona son derece saygı gösteriyorsa, bu metin, o toplum için kutsaldır. Aynı zamanda dînî inanç ve ibadet konusunda kural koyması nedeniyle otoritedir.<sup>21</sup> Burada ister istemez akla şu soru gelmektedir: “*Bir toplumda kutsal ve otorite olan dînî metin, beşerî metinlerle birebir mukayese edilebilir mi?*” Bu soruya, metinlerin okunup-okunmaması esas alınarak cevap verilmekte, dolayısıyla ister dînî metin, isterse beşerî metin olsun, *okunmadığı müddetçe* işlevini

19 Bilmen, Ömer Nasûhi, “*Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye*” Kamusu, Nazir Akba-san Matbaası, 2. Baskı, İstanbul 1955, s. 28.

20 Fîrûzâbâdî, *Okyanus*, c.II, s.1224; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (I-III), M. E.B. Y., İstanbul 1983, c.II, s.657.

21 Ford, F Peter, Jr., “Kutsal Metin Olarak Kur’ân: Çağdaş Hıristiyan Bakış Açısına Göre Bir Değerlendirme”, (Çev. İbrahim Görener), *Bilimname I*, 2003/1, Kayseri 2003, s.41.

yitireceği dile getirilmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Kur'ân metni, Müslümanlar için, kutsal olduğu gibi, aynı zamanda otoritedir. Nâzil olduğu tarihten günümüze kadar büyük bir saygıyla okunmaktadır. Mushaf içinde kaydedildiği şekliyle okunmaya devam edildiği için de, Kur'ân metni, yorum vasıtasıyla işlevini sürdüren bir metindir.

Sadece Kur'ân metni değil, diğer bütün dînî metinler, öncelikle edebî metinlerdir. Zira bu metinler, “*muhatap üzerindeki etkilerini, büyük ölçüde üslûp öğeleri ile şiîrsel ya da anlatsal nitelikli dilsel form çerçevesinde icra ederler. Dînî metinlere özgü ilk karakteristik budur. İkincisi ise, bu metinlerin (içsel) arınmaya ilişkin özel ritüellerin icrânda ‘terennüm edilmesi’ ya da Kur'ân'ın ifadesiyle ‘ağır ağır okunması’dır (tertil).*”<sup>23</sup> Kur'ân'da Hz. Peygamber'e ve mü'minlere, Kur'ân'ı ağır ağır okumaları<sup>24</sup>, bundan da önemlisi Kur'ân okunurken dinlenilmesi ve susulması emredilmektedir.<sup>25</sup>

Bütün bunlar da göstermektedir ki, Kur'ân, öncelikle bir hitaptır. Bu hitabın, Mushaf içerisindeki kayıtlı ve bir arada bulunan metni ise, bir anda ortaya çıkmamış; yirmi üç yılda, değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen birbirinden bağımsız pasajlardan meydana gelmiştir. Kur'ân, Allah'ın hitap ettiği toplumla kurduğu canlı bir diyalog olarak Hz. Peygamber ve etrafında oluşan topluluğun Mekke ve Medine'deki yönlendirme sürecinde oluşmuştur. Allah toplumu dinleyerek<sup>26</sup> onların haklı, makul sorularına cevap vererek<sup>27</sup>, toplumda meydana gelen hukûkî, ahlâkî sorunları çözerek Kur'ân'ı oluşturdu. Dolayısıyla Kur'ân *lâhûtî* (=ilâhî, kutsal) olduğu kadar *nâsûtî* (=insânî, dünyevî) bir kitaptır. İlâhî kelâm, dilin bütün icablarını bir gramer içinde kullanarak, muhataplarının ahlâkî durumlarını, sorunlarını, insanın ve toplumun uyduğu kanunları dikkate alarak (= *sünnetullah*) tedricî bir şekilde çözerek yeni bir toplum oluşturdu ve kendi de bu süreçte oluştu. Kısaca hem peygamber hem de Kur'ân, kutsallıklarını mutlak kutsalın tezahüründen değil; kutsalın “anlam” içeriğinden ve onunla olan ilişkisinden almaktadır.<sup>28</sup> Dolayısıyla Kur'ân pasajları bir metinden daha çok “söz”dür, “kelâm”dır. *Mushaf* ise bu pasajların iki kapak arasına toplanmış sözlerden oluşmuş halidir. Bu

22 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, 1. Baskı, Ankara 2001, s.23-24.

23 Nasr Hâmid, a.g.e., s. 10-11

24 Furkân, 25/32; Müzzemmil, 73/4.

25 A'râf, 7/204.

26 Âl-i İmrân, 3/181; Mücâdile, 58/1.

27 Bakara, 2/189, 215, 219; İsrâ, 17/85; Kehf, 18/83.

28 Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s.72.

bağlamda Gazzâlî (ö.555/1111), Kur'ân'ın varlık tarzlarını dört kısımda incelerken, onun bu özelliklerini şöyle ortaya koymaktadır:

“Kur'ân ismini verdiğimiz şeyin vücûdu da dört mertebededir. 1. All-âh'ın zâtı ile kâim olan Asıl varlığı, ocaktaki ateşin ve emsâlinin vücûdu gibidir. *الله المثل الاعلى. وهو العزيز الحكيم / En yüce sıfatlar ise Allah'ındır. O, mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>29</sup> Fakat, ateşi misal vermekten kasıt, âcizlere yüksek bir fikri anlatabilmek içindir. ‘Kıdem’, ‘Kadîm’, Kur'ân'ın hakîki vücûdunun bir sıfatıdır. Yakmak fiilinin ateşin vücuduna mahsus bir vasıf olması gibi. 2. Kur'ân'ın hafızamızdaki vücûdu ki, bir şey öğrenirken ve ezberledikten sonra zihnimizde durur. 3. Dilimizdeki vücûdu ki, sesi-mizle ona vücud veririz. 4. Yazmak suretiyle kağıtlardaki vücudu.”<sup>30</sup>

Neticede Kur'ân metni, sıradan herhangi bir metin değildir. Bu yüzden O, kendine özgü vasıflarıyla değerlendirilmelidir. Kur'ân'ın aslî formunun sıhhatli bir şekilde algılanabilmesi için, onun sözlü kültürle olan ilişkisi de bilinmelidir.

### 3. Kur'ân Metninin “Sözlü Kültür” ile İlişkisi

Sözlü kültüre aşına toplumlara, şifâhen vahyedilen Tevrat ve İncil gibi, Kur'ân da, sözlü kültürün hâkim bulunduğu müşrik Arap toplumuna sözlü bir hitap olarak vahyedilmiştir. Kur'ân'dan önce vahyedilen Tevrat ve İncil, onları tebliğ eden peygamberlerinin vefatlarından çok sonra yazılmışlardır. Konunun uzmanları, *Tevrat*'ın uzun süre şifâhî yolla nesilden nesile intikâl ettiğini, en erken yazıya geçirilen *Ahd-i Atîk* metninin Hz. Mûsâ'dan yaklaşık iki yüz yıl, en son metnin ise bin yüz yıl sonra kaleme alındığını ifade etmektedirler.<sup>31</sup> Yine kaynaklarda yer aldığına göre, “ilk Hıristiyanlar yazılı metinlerden daha çok sözlü geleneğe ve Hz. İsa (= Mesih)’nin sözlerine önem verdikleri için başlangıçta yazıya aktarma sözü konusu olmamıştır. Hıristiyan inancına göre, Hz. İsa ne yazmış ne de yazdırmıştır. O sadece tebliğ etmiştir. Havârîler ise bunları uzun süre şifâhî/sözlü olarak nakletmişlerdir.”<sup>32</sup> Günümüzde mevcut olan İnciller'den Hz. İsa'nın mesajının ne zaman yazıya geçirildiğini ve bu İnciller'e kaynaklık

29 Nahl, 16/60.

30 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.555/1111), *İlcâmü'l-Avâm an İl-mî'l-Kelâm*, (el-Munkızu mine'd-Dalâl içinde), Hakikat Kitabevi, İstanbul 1410/1990, s.76, 78.

31 Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1993, s.193-194.

32 Tanyu, Hikmet, “Ahd-i Cedîd”, *DİA*, c.I, s.502.

eden dokümanların ne zaman tedvin edildiğini kesin olarak tespit etmek oldukça zordur. Fakat bunların “M.S. 50 yıllarında ortaya çıktığı fikri makul görünmektedir. Resmî metinde bulunan İnciller’in ise 60-100 yıllarında yazıldıkları ileri sürülmektedir. Bunlardan Markus’un yazılışı 60 yıllarına yerleştirilmektedir. Matta İncil’i ise 70-80 yıllarında yazılmıştır. 80’li yıllarda da Luka, İsa’nın mesajını ve onun risalet hayatını yazıya geçirmiştir. Yuhanna, diğerlerinden farklı bir üslupla bir başka İncil yazmıştır. Bu da 90’lı yıllara rastlamaktadır.”<sup>33</sup> Hıristiyanların kendi ifadelerine göre Hz. İsa, yazılı hiçbir şey bırakmamıştır.<sup>34</sup> “İnciller başlangıçta sadece cemaat için değil, ferdî maksatlarla da kaleme alınmıştır. Yazılı İncil anlamında *evangelion* kelimesine ilk defa 100-110’lu yıllarda rastlanmaktadır.”<sup>35</sup>

Câhilî Arap toplumunda ise, şifâhî yolla nakledilen ve *Mu'allakatu's-seb'a* hariç, halkın kendisini hasredebileceği zikre değer edebî bir kaynak mevcut değildir. Daha doğrusu böyle bir harekete ihtiyaç hissedilmemiştir.<sup>36</sup> Dolayısıyla, Kur'ân böyle bir topluma öncelikle şifâhî olarak inzâl edilen<sup>37</sup>, ancak onun ilk tebliğ, tebyin ve tatbik edeni Hz. Peygamber hayatta iken ve bizâtihi kendisinin gözetiminde eksiksiz yazıya geçirilen önemli bir kelâmdır. Kur'ân'ın eksiksiz ve güvenli bir şekilde günümüze ulaştığı gerçeği, bazı oryantalistler tarafından da kabul edilmiştir.<sup>38</sup>

Şu halde, Kur'ân'ın nüzûlüyle birlikte, başlangıçta sözlü kültürün egemen olduğu Câhilî Arap toplumu; tadrîcî olarak yazılı kültürün de hâkim bulunduğu bir toplum haline gelmiştir. *Mu'allakatu's-seb'a* istisna edilecek olursa, Kur'ân, Arap kültür tarihindeki ilk yazılı metindir. Ayrıca,

33 Paçacı, Mehmet, “Kur'ân-ı Kerîm İşığında Vahiy Geleneğine Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir Bakış”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.V, sayı: 3, Ankara 1991, s. 181.

34 Okiç, M. Tayyip, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, A.Ü.İ.FY.XXVII, İstanbul 1959, s.124'te “...*Les Pères, en particulier saint Augustin et saint Jérôme, nous assurent que Christ ne nous a laissé aucun écrit. Nous les croyons sans peine.../ (...Babalar, özellikle Aziz Augustin ve Aziz Jerome bizi, İsa'nın yazılı bir şey bırakmadığı konusunda temin etmektedirler. Onlara endişesiz bir şekilde inanıyoruz.)*” (Alexandre Masseron, *Deux lettres du Christ- Ecclesia*, Paris Juin 1956, No 87, p. 99'a atfen).

35 Tanyu, H., “Ahd-i Cedid”, *DİA*, c.I, s.503.

36 Hamîdullâh, Muhammed, *Hemmâm İbn Münebbih'in Sahîfesi*, (Çev. Talat Koçyiğit), A.Ü.İ.FY. LXVIII, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s.15; Ayrıca bkz. Hamîdullâh, M., *Kur'ân Tarihi (Bir Deneme)* (Çev. Mehmet Sait Mutlu), D.İ.B., İlmî Eserler: 51, Ankara 1991, s. 59.

37 Nitekim Kur'ân, Cibrîl tarafından Hz. Peygamber'e şifâhî olarak okunmuştur. Kıyamet, 75/18.

38 Meselâ bu husus, oryantalist Rudi Paret tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “*Hiçbir din kurucusunun mesajı, Muhammed'in tebliği kadar bugüne kadar güvenli bir şekilde intikal etmemiştir*” Bilgi için bkz. Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, (Derleme ve Çeviri: Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s.169.

henüz nâzil olmaya başlayan âyetlerin yazımına yönelik Hz. Peygamber ve Müslümanların gösterdikleri duyarlılık, metinden yoksun olmasından dolayı, sözlü aktarıma dayanan şifâhî kültür ortamında orijinal bir faaliyettir. Bu bakımdan Kur'ân metnini, Arap kültüründeki sözlü dönemle yazılı dönem arasındaki ayırıcı bir nirengi noktası olarak kabul etmek mümkündür.<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in Bedir Esirleri arasında okuma yazma bilenlerden her birinin, okuma-yazma bilmeyen on Müslüman'a okuma ve yazmayı öğretmeleri karşılığında serbest bırakılacaklarını bildirilmesi,<sup>40</sup> vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sabit'e İbranca'yı öğrenmesini tavsiye etmesi<sup>41</sup>, önceleri kendisine ait sözlerin sırf Kur'ân âyetleriyle karışır endişesi ile yazılmasına müsaade etmeyip, sonradan bu tehlikenin ortadan kalkmasına paralel olarak kendisinden hadis yazılmasına izin vermesi<sup>42</sup> gibi hususlar bu kanâatimizi doğrular mahiyettedir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, Kur'ân öncesi Arap toplumunun yazılı kültürden daha çok sözlü kültüre âşina olmalarıdır. Yukarıdaki değerlendirmelerimizden, onların hiç yazı bilmedikleri veya yazılı kültürle hiçbir ilgilerinin bulunmadığı anlaşılmamalıdır.

39 Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s.79.

40 İbn Sa'd, Muhammed, (ö.230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübra* (I-VIII + Fihrist), Dâru Beyrût-Dâru Sâder, Beyrut 1377/1957, c.II, s.22. İbn Sa'd burada şöyle demektedir: "Mekke ehli, yazıyorken, Medîne ehli yazmıyordu." Kanaatimize göre, Medinelilerin yazmaması hususu, delillendirilmesi oldukça zor bir ifadedir. Zira Medîne'de Ehl-i Kitap'tan Yahudiler bulunuyordu ki onlar da okuma ve yazma biliyorlardı. Ayrıca, Annesi, Enes b. Mâlik'i Hz. Peygamber'e getirdiği sırada, onun yazı bildiğini Rasûlullâh (s.)'a söylemiştir. Bu konuda ayrıca bkz. Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstislahları*, (Çev. M. Yaşar Kandemir), D.İ.B., T.T.K.Basımevi, İkinci Baskı, Ankara 1973, s.12; Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, İlmî Yayınlar, Elif Matbaacılık, Ankara t.y., s.22.

41 Hz. Peygamber Zeyd b. Sâbit'e Yahudi yazısını (İbranca'yı) öğrenmesini emretmiş ve "... yazdıracağım bir yazı için Yahudi'ye güven(e)miyorum" demiştir. Bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, c.II, s.358-359; Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud (ö.279/892), *Futûhu'l-Buldân*, (Neşreden: Salahuddîn Muncid), Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire t.y. s.583; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 10. Baskı, Mektebetü'l-Nehdati'l Misriyye, Kâhire 1965, s.174-175.

42 Hz. Peygamber, hadislerin Kur'ân ile karışma tehlikesinden emîn olunca: "قيدوا العلم بالكتاب /İlmi (hadîs) yazı ile tespit ediniz." buyurur. Dârimî, Mukaddime 43 (c.I, s.105, 503, 504 numaralı hadisler); Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö.462/1069), *Takyîdu'l-İlm*, (Tahk. Yûsuf 'İşş), Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, İkinci Baskı, y.y. 1974, s.69; Ayrıca, Abdullah İbn Amr (ö.65/684), hadis yazmak için Hz. Peygamber'den izin istemiş o da "yaz" deyince, Abdullah İbn Amr: "Sen, rıza ve gazap halinde iken ittittiğim hadisleri de yazayım mı?" diye tekrar sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Evet, çünkü ben yalnız hak olanı söylerim" şeklinde cevap verir. Bu ve benzeri yazma ruhsatı veren rivayetler için ayrıca bkz. Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s.72-86.

İnceleme imkânı bulabildiğimiz kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerde de görüleceği gibi, Araplar, esas itibariyle, pek çok çağdaşları gibi, *sözlü kültürün* izlerini taşımaktadırlar. Zira, sözlü kültürün en temel özelliklerinden birisi belki de en önemlisi, *yazma* fiiline, zorunlu hallerde ve gereği kadar başvurmak şeklinde kendini gösteren *yazıyı* tercih etmeme durumudur. Bi'setin başlangıcında, böyle bir kabulün önemli faktörlerinden birisi, Hz. Peygamber'in, âyetlerin nâzil olmaya başladığı ilk dönemlerde, kendisinin sözlerini/hadîslerini yazmak için izin isteyen sahâbîlere izin vermeyerek, Kur'ân dışında hiçbir şeyin yazılmamasını emretmesidir.<sup>43</sup> Ayrıca Kur'ân'ın nüzülü sırasındaki yazı ile ilgili bu tutum, aslında Hz. Peygamber'in hadislerinin Kur'ân ile karıştırılması endişesinden de kaynaklanmaktadır.<sup>44</sup> "Yazı" ya yönelik bu davranışın diğer önemli nedenlerinden biri de; "*yazıya güvenmenin hafızayı zayıf düşürmesi*"<sup>45</sup> diğeri ise "*bilginin ehil olmayanların eline geçmesi*"<sup>46</sup> dir.

İşte bu nedenle, Kur'ân, muhataplarına *okunan* ve muhataplarınca *işitilen* bir kelâmdır. Ayrıca, gerek Hz. Peygamber'in elçilik görevinin, kendisine indirileni *duyurmak/tebliğ, açıklama/tebyin ve uygulama/tatbik* ile tanımlanması; gerekse müşrik Arapların, Kur'ân'ın *duyulmasından* hoşlanmamaları, Kur'ân'ın sözlü hitabının ilk nesil üzerindeki tesirini de göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer (ö.23/643)'in, Kur'ân âyetlerini dinledikten sonra, bu sözlü hitaptan oldukça etkilenerek müslüman olduğu bilinmektedir.<sup>47</sup> Ayrıca "*Kur'ân okunduğunda onu dinleyin ve susun ki rahmet olunasınız.*"<sup>48</sup> meâlindeki âyette açıkça görüldüğü gibi Kur'ân, *söylenen* ve muhataplarından kendisine *kulak verilmesi* istenen bir "*söz*"dür. Kur'ân'ı dinlemeyenler ise şöyle tavsif edilmektedir: "*Kendisine âyetlerimiz okunduğunda, sanki hiç işitmemiş gibi büyüklenerek yüzünü döner.*"<sup>49</sup>

43 İlgili kaynaklar, Hz. Peygamber'in bu genel yaşama ilaveten husûsî izin isteyen bazı sahâbîlere izin vermediğine dair haberler de ihtiva etmektedir. Bilgi için bkz. Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s.28-32 vd..

44 Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s.49-57.

45 Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s.58-60.

46 Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s.61-63.

47 İbn Hişâm (ö.218/833), *es-Sıratu'n-Nebeviyye* (I-IV),(Tahk. Mustafa Sakka, İbrahim Ebyârî, Abdulfazî Şelebî), İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 3.Baskı, Beyrut 1391/1971, c.I, s.366-375; İbnu'l-Esir, *İzzuddîn* (ö.630/1233), *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, (I-VII), (Tahk. Muhammed İbrahim Bennâ, Muhammed Ahmed 'Âşûr, Muhammed Abdulvehhâb), Dâru's-Ş'ab, Mısır 1970-1973, c.IV, s.146-152.

48 A'râf, 7/204.

49 Lokman, 31/7.

Burada yeri gelmişken, çalışma konumuzla da yakından ilgisi olması nedeniyle, “sözlü kültür-ezber/hıfz” ilişkisi üzerinde durmayı uygun buluyoruz.

#### 4. “Sözlü Kültür”-“Ezber” İlişkisi ve Kur’ân Metni

Arapların yazıya karşı bu derece yabancı olmalarının tabii bir sonucu olarak, aralarında, birbirlerine nakledecek kadar bol ahbâra sahip bulunmaları, onlarda, bu haberlerin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için yazının yanında ezberin, günümüz insanların bile hayrete düşürecek şekilde ilerlemesine neden olmuştur. Bibliyografik kaynaklarda, Arapların ezber/hâfıza yeteneğini gösteren çok sayıda örneği görmek mümkündür. Kaynakların bildirdiğine göre Araplar, binlerce beyitlik şiirler ezberliyorlar, nesebleriyle ilgili bilgileri hâfızalarında tutuyor ve okuyorlardı.<sup>50</sup> Meselâ Katâde (ö.118/736), kendisine, ashâbtan Câbir b. Abdillâh (ö. 80/699)’ın hadîslerini ihtiva eden bir sahîfe okuduğu zaman hemen ezberlemiştir.<sup>51</sup> Kur’ân’ı ezberlemelerinden dolayı, Hz. Peygamber’in ashâbı ve ümmeti için “Onların İncilleri göğüslerindedir”<sup>52</sup> denilmiştir. Sözlü kültürlerde ezberlemenin ne denli önemli olduğu konusunda Walter Ong’un şu tespitleri dikkat çekicidir:

“...Sözlü kültürde kavramlaştırılan bilgi yüksek sesle tekrar edilmezse yok olacağından, sözlü kültürlerin uzun yıllar içinde zahmetle öğrendiklerini tekrarlayarak unutmamaya çalışmaları büyük enerji yatırımı gerektirir. Bu gereksinimden kaynaklanan son derece gelenekçi veya tutucu zihniyet de, fikrinsel denemelere girişmeyi haklı olarak engeller. Bilgi, güç bela elde edilir ve değerlidir; toplum, bunu koruyan ve eski günleri anlatabilen yaşlı ve bilge kadınlarla erkeklere büyük hürmet gösterir. Fakat yazı ve özellikle matbaa aracılığıyla bilgi aklın dışında kaydedilmeye başlanınca, geçmişi tekrarlayan yaşlı kadınlar ve erkekler gözden düşmüş, onların yerini yeniliklerin kâşifleri olarak daha genç nesiller almıştır... Son yıllarda yapılan araştırmalar ise, sözlü kültürlerde kelimesi kelimesine ezberin mümkün olduğu örneklerle doludur”<sup>53</sup>

50 Jeffery, Arthur (tarafından neşredilen), *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'ân ve Humâ Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1954, s.32.*

51 Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed (ö.748/1347), *Tezkiratu'l-Huffâz, (I-IV), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, yy., ty., c.I, s.123.*

52 Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân, (I-II), Beyrut 1409/1988, c.I, s.243.*

53 Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözü'nün Teknolojileşmesi, (çev. Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1999, s.57-58, 80.*

Kur'ân âyetlerinin nüzûlüne paralel olarak, ezberlemeye/hıfza önem verilmesi, hâfızlığın teşvik edilmesi ve Kur'ân âyetlerinin ezberlendikten sonra unutulmamasına<sup>54</sup> dair uyarıların yapılması da gösteriyor ki, sözlü kültürlerde, yazıdan daha çok hâfızaya güvenilmektedir. Kur'ân'ın ezberlenmesi ve muhafazası için hafıza, yazıdan daha pratik ve güvenilir bir yol olarak kabul edildiği içindir ki İbnu'l-Cezerî (ö.833/1429): "Kur'ân'ın naklinde itimat, Mushafların yazısına değil, hâfızalarda yer alan metinlerdir. (Güçlü hafıza yeteneği) Allah'ın bu ümmete bahşettiği en şerefli bir husûsiyettir."<sup>55</sup> demektedir. Ayrıca, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemlerde, "cem", "hıfz" ve "kârî" kelimelerinin eşanlamlı olarak kullanılması, sözlü kültür açısından oldukça dikkat çekicidir. Nâzil olan vahiyleri ilk günden itibaren ezberliyenlere "el-Kârî" denilmektedir. Bu lâfzın asr-ı saâdetde delalet ettiği anlam ile, Hz. Peygamber'in vefatından sonra delâlet ettiği mânâ aynı değildir. Hz. Peygamber zamanında bu lâfız, işittiği miktarı ezberleyene işaret ettiği halde, sonraları Kur'ân'ın tamamını ezberleyen ve ondaki kıraatlere gereği gibi vâkıf olan anlamında kullanılmıştır. Yine aynı şekilde "hâfız (çoğulu, huffâz)" ile "câmi' (çoğulu cumma)" kelimeleri arasında İslâm müellifleri yakın bir münasebet bularak, âdeta birbirinin yerlerine kullanmışlardır.<sup>56</sup>

Sözlü kültür ortamında, Kur'ân'ın "hıfz edilmesi" denildiği zaman onun "cem'i"; "cem' edilmesi" denildiğinde ise "hıfz edilmesi" anlamına geldiği kaynaklarda geçen şu rivayetlerde görülmektedir:

Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728)'in bildirdiğine göre Hz. Ali (ö.41/661), Hz. Peygamber vefat edince, "Cuma namazları hariç, Kur'ân'ı cem' edinceye kadar cübbemi üzerime alıp dışarı çıkmamaya yemin ettim;böylece Kur'ân'ı bir arada cem' ettim (=ezberledim/topladım.)" demiştir. İbn Hacer (ö.852/1448): "Bu hadis munkatı' olduğu için zayıftır, doğru kabul edilse bile, Hz. Ali'nin cem' etmesinden maksat, Kur'ân'ı bütün olarak ezberlemesidir."<sup>57</sup> demektedir.

54 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.I, s.223; Tirmizî, *Fadailu'l-Kur'ân*, 18 (c.V, s.177.); إنما مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة إن عاهد عليها أمسكها وإن أطلقها ذهبت *"Kur'ân sâhibi (hâfızın) benzeri, bağlı devenin sâhibinin misâli gibidir. Deve sâhibi devesini gözetirse tutabilir. Mukayyed olmayıp bırakırsa kaçıp gider."* Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 23 (c.VI, s.109); Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn* 226 (c.I, s.543), Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 23 (c.VI, s.109); Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn* 228 (c.I, s.544, Hadis No:790) Buhârî, *Fadâilü'l-Kur'ân* 23 (c.VI, s.110); Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn* 231 (c.I, s.545, Hadis No: 791).

55 Zerkânî, *Menâhil*, c.I, s.243; Mennâ'u-l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risale, 33. Baskı, Beyrut 1418/1997, s.123.

56 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara 1979, s.66-67.

57 İbn Ebî Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistânî (ö.316/928), *Kitâbu'l-Mesâhif*, (Tahk. Arthur Jeffery), Birinci Baskı, Mısır 1355/1936, s.10.



İbnu'n-Nedim (ö.438/1046), bu rivayete benzer olarak şunları kaydetmektedir: “Hz. Peygamber’in vefat ettiği günlerde, Ali, insanları şaşkın gördüğünde, Kur’ân’ı cem’ edinceye kadar üç gün örtüsünü sırtından çıkar-mamaya yemin etti ve evde oturup Kur’ân’ı cem etti. Bu kalbden hıfz yoluyla cem’ edilen ilk Mushaftır. Bu Mushaf Ca’feriler’in elindekinin aynıdır. Ebû Ya’lá Hamza Huseynî’nin elinde, Hasan oğullarından tevarüs edip, Ali b. Ebî Talip hattı ile yazılmış ve yaprakları dökülmüş bir Mushaf gördüm.”<sup>58</sup> Ancak bu haberin Şifî kaynaklı olduğu ve yaygın olarak bilinmediği zikre-dilmektedir.<sup>59</sup> İbn Ebî Dâvûd’un kaydettiği Muhammed b. Sîrîn’den gelen bir rivayette ise, Hz. Ali, Kur’ân’ı cem ettiğini söylüyor ise de, bu haberin râvilerinden Eş’as’ın “Leyyinu’l-Hadis”<sup>60</sup> olduğu bildirilip, burada Kur’ân’ı cem’ edilmesinden kastın, onun hıfzını/ezberlemesini tamamladı anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. “Kur’ân’ı hıfzetti/ezberledi” demek yerine, “Kur’ân’ı cem’ etti.” denilebileceği de belirtilmektedir.<sup>61</sup>

Yukarıda naklettiğimiz bu rivayetlerin aksine, “Cem” kelimesinin sa-dece “Hıfz” anlamına gelmeyip, aynı zamanda “toplamak ve yazmak” mânâsını da ifade ettiğini şu iki rivayetten çıkarıyoruz:

Ebû Şâme (ö.665/1267)’ye göre: “Kur’ân’ı cem’ edenlerin amacı, sa-dece ezberden değil, bizzat Allah’ın Elçisi’nin huzurunda yazılanın aynı-sının yazılmasıdır. Bundan dolayıdır ki, Zeyd b. Sabit, ‘Tevbe sûresinin son âyetlerini yazılı olarak Huzeyme’den başka bir kimsede bulamadım’ demiş-tir. Çünkü Zeyd, âyetin yazılı metni olmaksızın, sadece ezberle yetinmez-di”<sup>62</sup> demektedir. Burada “cem” kelimesi, hem “ezberlemek” hem de “yaz-mak” anlamına gelmektedir.

Şifî kaynaklı diğer bir rivayete göre, Hz. Peygamber vefat edeceği za-man Hz. Ali’yi yanına çağırarak şöyle buyurur: “Ey Ali, Kur’ân sayfeler, ipek ve kâğıtlarda yazılı olarak benim yatağımın arkasındadır. Onu oradan alın,

58 İbnu'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö.438/1046), *el-Fihrist*, (Tahk. İbr-âhîm Ramazan), Dâru'l-Ma'rife, Birinci Baskı, Beyrut 1415/1994, s.45-46.

59 Rafîi, Mustafa Sâdık, *İcâzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Matbaatu'l-İstikâme, İkinci Baskı, yy., 1359/1940, s.15-16.

60 “Leyyinu’l-Hadis”: Tecrîhin (Cerh sebeplerinin) birinci mertebesinde yer alır; hadîsi met-rük değildir; i’tibar için yazılır. Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayın-cılık, Birinci Baskı, Ankara 1992, s.248; Bir kimse hakkında “Leyyinu’l-Hadis” denildi-ği zaman bu, hadîslerinin i’tibar için yazılabileceğine delâlet eder. Böyle râviler, kendi-lerinden adaleti iskat etmeyecek bir hal ile mecrûh addedilirler. Bilgi için bkz. Koçyi-ğit, Talat, *Hadis Usûlü*, İlmî Yayınlar, Elif Matbaacılık, Ankara ty., s.55.

61 İbnu Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s.10.

62 Suyûtî, Celâluddin, Abdurrahmân, (ö.911/1505), *el-İtkân fi’Ulûmi’l-Kur’ân*, (I-II), İkinci Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut- Dâru’l-’Ulûmi’l-İnsâniyye, Dımaşk 1414/1993, c.I, s.184.

*toplavin*, Yahudilerin Tevrat'ı zayı ettikleri gibi siz de onu zayı etmeyin." Hz. Ali de gidip Kur'ân'ı bir sarı bezin içine toplar ve üzerini mühürler."<sup>63</sup> Bu rivayette ise "cem" kelimesi, "bir şeyi bir araya toplamak" mânâsındadır.

Bütün bu rivayetler toplu olarak değerlendirildiğinde, "cem" kelimesi genellikle "hıfz" anlamına gelmekle birlikte, *yazı ile kaydetmek ve bir şeyi bir araya getirmek, toplamak* anlamlarını da yansıtmaktadır. Netice itibarıyla, sözlü kültürün egemen olduğu toplumlarda ezberin yeri tartışılmazdır. Bu nedendir ki, yazıdan daha çok ezbere güvenilmektedir. Kur'ân metni, öncelikle ezberlenmiş; buna paralel olarak yazıya geçirilmiştir. Böylece o, hem hâfızalarda hem de Mushaf içinde yazılı halde korunmuştur.

## 5. Kur'ân'ın "Metinsel Niteliği"ni Yanlış Yorumlama Tezahürleri

Kur'ân'ın metinsel niteliğine dair yukarıda verdiğimiz bilgiler dikkate alındığında, günümüzde, Kur'ân'ın iki farklı şekilde algılandığı gözlemlenmektedir. Kur'ân metninin, olduğundan farklı algılanmasından kaynaklanan bu tasavvurları görmekte yarar vardır.

### 5.1. Kur'ân'ı "Statik Yazılı Bir Metin" Şeklinde Tasavvur Edenler

Kur'ân'ın "Mushaf" haline getirilmesi, vahyin gelecek kuşaklara ulaştırılması açısından son derece önemlidir. Müslümanların ellerinde bulunan Mushaf halindeki Kur'ân, onların her hâlükârda müracaat ettikleri temel bir metin olmuştur. Ancak sonraki süreçte mevcut metne, insanların bakışı değişmiştir. Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı asırdan uzaklaşıldıkça, Kur'ân olgularla canlı bir diyalog halinde algılanmaktan daha çok, iki kapak arasındaki bir metin olarak algılanmaya çalışılmış, lâfızlar ön plâna çıkmış, tarih ve sosyal olaylar âdeta durağan hale getirilmiştir. Bu algılamamanın sonucu, İslâm Dîni'nin temel kaynağı hakkında, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi bazı oryantalistler tarafından, tasvip edilmesi mümkün olmayan fikirler ileri sürülebilmektedir.<sup>64</sup> Halbuki lâfızlar statik

63 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (I-II), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 2.Baskı, y.y., 1396/1976, c.II, s.157.

64 Bu konuda Kur'ân üzerine çalışmaları bulunan oryantalist Rudi Paret misal olarak verilebilir. Rudi Paret, İslâm dünyasının karşı karşıya bulunduğu açmazın çözümü için şöyle bir öneri sunmaktadır: "Kur'ân'ın lâfız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'ân'ın önerdiği yaşam düzeninin Hz. Peygamber'in çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı" ka-

olduğu halde, hayatın kendisi ve olguları dinamik bir özelliğe sahiptir.<sup>65</sup> Neticede, Kur'ân'ın esas rûhundan uzaklaşmış, âyetlerin vermek istediği esas mesajlar yerine, sadece ne dediği üzerinde durulmuştur. Filolojik, retorik açıklamalara ilave olarak, İsrâîlî ve uydurma haberlere sıkça yer verilen tefsirlerde-istisnaları olmakla birlikte- bu son ilâhî hitâbın esas vermek istediği mesaj, belkide farkında olmadan geri planda kalmıştır. Halbuki Allah, gönderdiği bu son mesajın anlaşılmasını, âyetleri üzerinde düşünülmesini, derinlemesine tefekkür edilmesini ve onlardan öğüt alınmasını bildirmektedir.<sup>66</sup>

Şâtübî (ö.790/1388)'nin de belirttiği gibi, Kur'ân'da geçen âyetlerin lâfızlarından ziyade bu lâfızların ifade etmek istediği mânâ önemlidir. Zira lâfız, murad edilen mânânın elde edilmesi için bir vasıtaadır. Sözen asıl maksat mânâdır. Daha başlangıçta hitap mânâ üzerine kurulmuştur. Kitap ve Sünnet üzerinde çalışan birçok kimseler, bu noktadan habersiz olmakta; hiç uygun olmadık yollarla onlardan anlamlar ve sırlar çıkarmaya çalışmaktadırlar. Tabîî bu durumda, ona ulaşmak isteyen kimselere mânâlar açılmamaktadır. Arapların maksatlarına vâkîf olmayan araştırmacılara anlamlar gizli kalmakta, dolayısıyla, bu gibilerin çabaları boşa gitmekte ve yanlış yolda güçlerini tüketmektedirler.<sup>67</sup>

Bu bakış, yani Kur'ân'ın statik bir metin olarak algılanması, sadece literal anlamlara takılıp, bu anlamların gerisindeki maksadın göz ardı edilmesidir. Bu yüzden Ashâb'ın yakından izlediği vahiy süreci daha sonra gelen nesiller tarafından gereği gibi idrâk edilememiştir. Bir başka ifadeyle, "vahye bakışı, iki kapak arasındaki Mushafa bakışa çeviren Müslümanlar, vahyin dinamik yapısını, statik bir metin okumaya dönüştürmüşler; böylece vahiy, lâfzın belirleyici olduğu biçimsel yanı ile Müslümanların bakışlarına yön vermiştir."<sup>68</sup> Artık Kur'ân, asıl işlevi göz ardı edilen bir metin olarak algılanır olmuş, her dînî grup/fırka kendi görüşlerinin doğ-

*bul edilmelidir. Bu önerinin mantıkî bir sonucu, Paret'e göre, Kur'ân'ın çağın gerisinde kaldığıdır. Bunun anlamı ise şudur: Müslüman, çağdaşlaşmak istiyorsa Kur'ân'dan, Kur'ân'a sadık kalmak istiyorsa çağdaşlaşmaktan vazgeçmelidir." Bilgi için bkz. Özsoy, Ömer, "Çevirenden", (Paret, Rudi, Kur'ân Üzerine Makaleler, (çev.Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, içinde), s.18.*

65 Özdeş, Talip, "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Nesh'e Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, Ankara 2001, c.XIV, s.47.

66 Bu âyetlerden bazıları için bkz. Nisa, 4/82; Yûsuf, 12/2; Nahl, 16/44; Mü'minûn, 23/68; Sâd, 38/29; Muhammed, 47/24; Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

67 Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed Gurnâtî, (ö.790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa* (I-IV), Dâru'l-Ma'rîfe, 3. Baskı, Beyrut 1417/1997, c.II, s.396-397.

68 Türcan, Galip, *Kur'ân'da Ahiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınevi, Ankara 2006, s.409.

ruluğunu ispatlamak için Mushaf metninde geçen bir ibareyi referans olarak göstermeye başlamıştır. Meselâ aynı âyetler delil gösterilerek *Ru'ye-tullâh*'ın hem vâkî olacağı hem de böyle bir hususun kesinlikle mümkün olamayacağı ispatlanmaya çalışılmıştır.<sup>69</sup>

Bu bakış açısının tezahürleri daha çok Tabiûn'le birlikte belirgin bir şekilde görülmektedir. Zira Tabiûn ve sonrası dönemde Kur'ân bir bütün olarak *Mushaf* şeklinde algılanmış ve böylece yazılı bir metnin içerdiği mânâlar deşifre edilmeye başlanmıştır. Âdetâ Kur'ân, başkalarının doğrularını onaylayan bir noter işlevini görmeye başlamıştır. Meselâ, Halife Mehdî (ö.169/785) zamanında Basra kadısı olan Ubeydullah İbnu'l-Hasan Enbârî (ö.168/784) son derece çelişkili fikirler ileri sürebilmiştir. O'nun özellikle Kur'ân hakkındaki şu sözleri dikkat çekicidir:

*"Kur'ân'da ihtilafa delalet vardır. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir. Bu görüşün Kur'ân'da bir delili vardır. Cebrîyyenin de dedikleri doğrudur. Onların görüşlerinin de Kur'ân'da bir delili vardır. Kim kaderi reddederse, doğrudur, kim Cebr görüşünü kabul ederse o da doğrudur. Çünkü bazen bir tek âyet, iki muhtelif mânâyâ delâlet eder ve birbirine zıt iki mânâyâ çekilebilir."*<sup>70</sup> Basra Kadısı'nın, zinâ eden kimsenin durumu hakkında söyledikleri ise düşündürücüdür:

*"Her kim zina eden, mü'mindir derse, isabet etmiştir. Kim de, kâfirdir, derse o da isabet etmiştir. Bir başkası O, ne mü'mindir ne de kâfirdir, o fasıktır, derse o da doğru söylemiştir. Diğer birisi, onun ne mü'min ne kâfir olduğunu, onun münâfik olduğunu söylerse o da isabet etmiştir. Kâfirdir, müşrik değildir, diyen de doğru söylemiştir. Hem kâfir, hem de müşriktir, diyen kişi de isabet etmiştir. Çünkü Kur'ân, bütün bu mânâlara delâlet etmektedir."*<sup>71</sup> Basra Kadısı, daha o dönemde tepkiler almış ve bu fikirleri çok ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.<sup>72</sup>

Söz konusu yaklaşım ile ashâbın Kur'ân tasavvuru karşılaştırıldığında, onların nüzûl sürecini bizâtihi yaşamaları nedeniyle, daha sonraki

69 Bahse konu âyetler şunlardır: En'âm, 6/103; A'râf, 7/143; Kıyame, 75/22, 23. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr (ö.333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (çev. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2002, s.98-109; Taftazânî, Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer (ö.797/1395) *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Şerhu'l-Akâid* (Hazırlayan: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1982, s.183-189. Arapça Metin, s.34-35; Ebû Muhammed Osman el-İrâkî, *el-Fıraku'l-Mufterika*, (Neşreden: Yaşar Kutluay), Ankara 1961, s.44.

70 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, s.45.

71 İbn Kuteybe, a.g.e., a.y.

72 İbn Kuteybe, a.g.e., s.46.

dönemlerde algılanışından tamamen farklı bir Kur'ân tasavvuruna sahip oldukları görülmektedir. “*Fîhi Mâfih*”de geçen aşağıdaki ifadeler, Ashâb ile onlardan sonra gelenler arasındaki Kur'ân tasavvurunun farkını açıklaması açısından ilginç bir örnektir:

Bir grup insan (yaşanmış bir vak'anın) hikâyesini dinlemektedirler. Fakat bunlar arasında olan bir kimse, hikâyenin meydana geliş anında orada bulunduğundan, söz konusu olayı bizâtihi görüp yaşadığından, hikâyenin hepsini tamamen biliyor ve bir işaretle hepsini anlıyor, kızarıp bozuyor ve bir halden diğer hale dönüyor. Diğerleri hikâyenin ancak işittikleri kadarını anlıyorlar; çünkü onlar, olayın geçtiği yerde bulunmadıkları ve o anlatılan hikâyeyi canlı olarak görmedikleri, yaşamadıkları için bu vak'adan haberdar değillerdir. Yalnız, anlatılan olayı, canlı olarak yaşamış ve duruma vâkıf olan kimse ise, bu dinlediği kadarıyla bile, pek çok şeyleri anlamış, bu yüzden de renkten renge girmiştir.<sup>73</sup> İşte ashâbın Kur'ân'ı tasavvuru, olayı bizâtihi görmüş ve yaşamış bu kimsenin durumu gibidir. Ashâbtan sonra gelenlerin Kur'ân tasavvurları ise, olayı yaşamadan, sadece kendilerine anlatılanı dinleyen diğer kimselerin algılamalarına benzerdir.

Dolayısıyla, Mushaf'a statik bakış yerine; vahiy-olgu ilişkisini yaşayan Ashâbın Kur'ân tasavvuru gibi, Allah Kelâmı'na, aktif ve dinamik bakışa doğru yöneliş olmalıdır. Bu bakış ise önyargılardan, peşinfikirlerden arınmış bir zihin yapısını gerektirir.

## 5.2. Kur'ân Metnini, “Ansiklopedi” Gibi Tasavvur Edenler

Kur'ân'ın metinsel niteliğine dair ikinci bir farklı yaklaşım ise, İslâmî bilgi düzeyi yüzeysel olan kimselerin -günümüzde oldukça rağbet gören- tasavvurlarıdır. Bu tasavvura göre Kur'ân, aranan her şeyin onda bulunabileceği bir ansiklopedidir. Kur'ân'ın elimizdeki mevcut metnine bakarak, her aradığını Kur'ân metninde bulacağını sananların ve Kur'ân'ı bu şekilde algılayanların sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. Yaşadığımız çağda, onu gereği gibi kavrayamayanlar tarafından Kur'ân, konu konu, madde madde, başlık başlık ayrıştırılan ve ihtiyaca binaen başvurulacak bir kitap mesabesine indirgenmektedir. Zira bu tür tasavvura sahip kimseler,

73 Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, (çev.Meliha Ülker Anbarcıoğlu), Millî Eğitim Basımevi, 3. Baskı, İstanbul 1969, s.46.

Kur'ân'ı böyle algıladıkları için, konunun uzmanı olan ilâhiyatçı akademisyenlere sordukları sorularla<sup>74</sup> bilinçaltılarında yatan Kur'ân tasavvurları hakkında ipuçları vermektedirler. Yine aynı tasavvur sahipleri, Kur'ân'ı ölümlerin arkasından okunan, içerisinde tılsımlı bilgiler barındıran, şifreli, gizemli bir kitap olarak kabul etmektedirler. Suyûtî (ö.911/1505)'nin naklettiği bir rivayet, günümüzde görülen bu tür Kur'ân tasavvurunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından oldukça ilginçtir: rivayete göre, Hz. Mûsâ'ya bir gün şöyle hitap edilmiştir: “*Ey Mûsâ! Ahmed'in (Hz. Muhammed) (s.)'in kitabı (Kur'ân), diğer semâvî kitaplar arasında adeta içinde süt bulunan bir kap gibidir. Çalkaladıkça yağı çıkar.*”<sup>75</sup> Böyle bir Kur'ân tasavvuru, aranan her meseleyle ilgili bilginin Mushaf içinde kayıtlı olan metinde bulunabileceği gibi bir beklentiye yol açmaktadır. Bu beklenti öyle boyutlara ulaşmaktadır ki, bazı kimseler Mushaf içindeki metine bakarak, akla gelmedik kehanetlerde bulunmakta, âdetâ her harfinde şifreler olduğunu iddia etmektedirler.<sup>76</sup>

Bireylerin her aradığını Mushaf'taki metinde bulacağına dair bahse konu yaklaşımları, İslâm Dini'nin Kur'ân'dan sonra en önemli kaynağı olan “Sünnet”in de ihmal edilmesine yol açmıştır. Halbuki İslâm'ın şartlarından olan “namaz, oruç, hac, zekât” gibi ibadetlerin nasıl uygulanacağını Mushaf metni içinde bulmak mümkün değildir. Bu ibadetlerin nasıl uygulanacağını ilk defa Cibrîl, Hz. Peygamber'e öğretmiştir.<sup>77</sup> Daha sonra

74 Meselâ, “Kur'ân'da beş vakit değil, üç vakit namaz kılınmasının emredildiği; kadınların muayyen günlerinde namaz kılamayacaklarına, oruç tutamayacaklarına ve Kur'ân'a el süremeyeceklerine yönelik Kur'ân'da bir âyet bulunup bulunmadığı”; “Hacca gitmeyen kimselerin kurban keseceklerine dair Kur'ân'da bir âyet olup olmadığı” vb. hususlar kitle iletişim araçlarının sürekli olarak gündemini işgal etmektedir. Hatta ulusal televizyona kanallarından birinde yapılan tartışmada “Kur'ân'da kadının ezan okuyup okuyamayacağıyla ilgili bir âyetin bulunup bulunmadığı” bile sorulmuştur. Bu sorular öyle boyutlara ulaşmıştır ki, “İslâmî diyet nasıl yapılır? Kur'ân'a göre diyet nasıl olmalıdır?” gibi sorular sorulabilmiştir. (Bu konuda yazılmış eleştirel bir makale için bkz. Albayrak, Özlem, “Kur'an'la İncelmek Mümkün mü?”, <http://www.yenisafak.com.tr/oalbayrak.html> (Erişim Tarihi: 11 Temmuz 2006)

75 Suyûtî, *el-İtkân*, c.II, s.1034.

76 Mushaf'ın içerisinde geçen âyetlerden, bu âyetlerin geçtiği sûrelerin numaralarından yola çıkarak hem geçmişte olmuş (telefonun icadı vb. gibi) hem de gelecekte olması muhtemel olaylar hakkında kehanette bulunmaya yönelik çok sayıda misaller için bkz. Çelakıl, Ömer, *Kur'an-ı Kerim'in Şifresi*, Sınır Ötesi Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2002.

77 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.IV, s.161; İbn Hişâm (ö.218/833), *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, (I-IV), (Tahk. Mustafa Sakka, İbrahim Ebyârî, Abdulhafız Şelebî), İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 3.Baskı, Beyrut 1391/1971, c.I, s. 261; Taberî Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, (ö.310/922), *Târîhu't-Taberî, el-Ma'rûf bi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, Müessesetu'l-'A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut ty., c.II, s.53-54.

Hız. Peygamber, öğrendiği bu bilgileri ashâbına uygulamalı olarak göstermiştir. Bu uygulamalar gibi daha pek çok bilgi Mushaf içinde yoktur. Halbuki İmam Şâfiî (ö.204/820)'nin de belirttiği gibi, "Ulemanın söylediği her söz, Sünnet'in şerhi, Sünnet de Kur'ân'ın şerhidir. Rasûlullâh'ın hüküm ifade eden her sözü, Kur'ân'dan aldığı mânâdır."<sup>78</sup> Nitekim Hz. Peygamber'in: "Ben ancak, Allah'ın Kitabı'nda helâl kıldığını helâl, haram kıldığını da haram kılarım."<sup>79</sup> hadisi de İmam Şâfiî'nin bu sözünü te'yid etmektedir. Yine Said b. Cübeyr (ö.95/713): "Rasûlullâh'ın hadisi olarak duyduğum her sözü doğrulayan bir âyeti, Allah'ın Kitabı'nda mutlaka bulmuştur." derken; Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/652) ise: "Size bir hadis naklettiğimde, Kur'ân'dan bunu doğrulayan bir âyeti de gösterebilirim." demektedir.<sup>80</sup> Suyûtî İbn Berrecân'ın şöyle dediğini de nakletmektedir: "Rasûlullâh'tan sadır olan her sözün, uzak veya yakın, kendisi veya aslı, Kur'ân'da mevcuttur. Bunu anlayabilen anlar; göremeyen de göremez. Verdiği her hüküm ve karar böyledir. Bunu herkes ictihadı, ilmî derecesi ve anlayış kabiliyeti ölçüsünde algılar."<sup>81</sup>

Esasen Kur'ân'da, özellikle ahkâm ve ibadetlere ait âyetler, Sünnet'in açıklama ve uygulaması olmadan doğru olarak anlaşamaz ve uygulanamaz.<sup>82</sup> Hz. Peygamber'in verdiği nihâî bir hüküm ister Kur'ân'a dayansın, isterse kendi ictihadı olsun, bütün Müslümanları bağlayıcıdır. Bu hususla

78 Suyûtî, *el-Itkân*, c.II, s.1025.

79 İbn Hazm, İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö.478/1085), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (I-VIII), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, c.II, s.212; İbn Kayyim Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, (ö. 751/1350), *İlâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn* (I-IV), (Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 1. Basıkı, Matbaatu's-Saadet, Mısır 1374/1955, c. I, s. 250; Suyûtî, *el-Itkân*, c.II, s.1025.

80 Suyûtî, *el-Itkân*, c.II, s.1026.

81 Suyûtî, *el-Itkân*, c.II, s.1027.

82 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c.II, s.214. İbn Hazm, "Kur'ân bize yeter" diyenlere cevap sadedinde, Kur'ân'da öğle namazının dört rekat, akşam namazının üç rekat olduğu ve (namazda) rükûnun, kırâatin nasıl yapılacağı, nasıl selam verileceği, oruç ibadetinde nelerden sakınılması gerektiği, zekâtta altın ve gümüşle ilgili ölçünün, koyun, deve ve ineğin miktarının beyanı, alınması gereken zekâtın miktarı, hac ibadetinde Arafat'ta ne zaman vakfe yapılacağı, Müzdelife'de namazın nasıl kılınacağı, cemrelere nasıl taş atılacağı (nasıl şeytan taşlanacağı), ihramın şeklinin nasıl olacağı, ihramdan nelerden sakınılacağı, hırsızın elinin nasıl, nereden ne miktarda kesileceği, süt emmeden dolayı meydana gelen akrabalığı, yenilmesi haram olan şeyleri, kurbanlık olarak kesilecek hayvanların özellikleri, hadlere dair ahkâmı, boşanmanın/boşamanın nasıl olacağı, alış verişte haram olan şeyleri, faizin açıklaması gibi sair fikhî hususları bulmak imkansızdır. Kur'ân, bütün bu ayrıntıların açıklamasını sadece Hz. Peygamber'e bırakmıştır. Bütün bu ahkâm ve ibâdâta yönelik hususları sadece Hz. Peygamber'e müracaat edilerek anlaşılabilir.

ilgili olarak, Kur'ân'da çok sayıda âyet vardır.<sup>83</sup> Bu âyetlerde Allah ve Rasûlü, bir işte hüküm verdiği zaman, artık inanmış erkek ve kadına, o işi kendi istekleri doğrultusunda seçme hakkı olmadığı bildirilmiş<sup>84</sup>, hatta Allah kendi üzerine yemin ederek, Müslümanların, aralarında çıkan çekişmeli işlerde, Hz. Peygamber'i hakem yapıp, sonra da onun verdiği hükme karşı içlerinde herhangi bir sıkıntı duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmayacakları hükmünü vermiştir.<sup>85</sup>

Ayrıca, Kur'ân'da "zû-vucûh" olan kelimeler vardır ki, bu kelimelerin anlamlarını doğru olarak tesbit edebilmek için yine Hz. Peygamber'in rehberliğine ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Ali, Abdullah ibn Abbas (ö.68/687)'i Hâricîlere gönderirken ona, şu tavsiyelerde bulunmuştur:

اذهب إليهم فخاصمهم ، ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ، ولكن خاصمهم بالسنة  
 "Onlara git, kendileriyle tartışırken sakın Kur'ân'ı onlara karşı delil olarak kullanma; çünkü Kur'ân'ın âyetlerinde çeşitli vecihler vardır. Fakat onlarla Sünnet'ten delil getir."<sup>86</sup> Diğer bir rivayette ise, İbn Abbas, Hz. Ali'ye: "Ey Mü'minlerin Emîri! Ben Allah'ın Kitabını onlardan daha iyi bilirim, çünkü Kur'ân'ın nüzûlüne bizler şahid olduk." deyince, Hz. Ali: "Doğru söylüyor-sun, Kur'ân'da muhtelif vecihler vardır, sen bir vecih ileri sürerken onlar da diğerlerini sürerler. Fakat sen gene sünnetle mukabelede bulun; çünkü onlar hadiste aynı şeyi yapamayacaklardır."<sup>87</sup> Bu konuşmadan sonra İbn Abbas Hâricîlere gider ve onlarla tartışırken hep hadislerden delil getirir. Neticede Hâricîler, İbn Abbas karşısında delilsiz kalırlar.

Şu halde Kur'ân'ın vahyedilmesindeki amaç ansiklopedik bilgiler vermek değildir. Kur'ân, şirkin karanlığına saplanmış insanlığı, yeniden "tev-

83 Bu âyetlerin ayrıntılı biçimde incelendiği bir çalışma için bkz. Güngör, Mevlüt, "Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Kur'ân Araştırmaları 2*, Bayrak Matbaası, 1. Baskı, İstanbul 1996, ss.13-47.

84 Ahzâb, 33/36.

85 Nisa, 4/65.

86 Suyûtî, *el-İtkân*, c.I, s.446; Hz. Ali'nin İbn Abbas'a bu tavsiyesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Şerhu Nehcî'l-Belâğa (I-VI), Te'lif: İbnu Ebî'l-Hadîd, 'İzzuddîn Ebî Hâmid Abdilhamîd b. Hibetullah el-Medâinî, (ö.656/1258), Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1415/1995, c.V, s.156; Bu kaynakta Hz. Ali'nin tavsiyesi şu şekildedir: لا تخصصهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه، تقول ويقولون... ولكن حاجهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا. /Onlarla Kur'ân'a dayanarak tartışma; çünkü Kur'ân, bir çok yönü olan ( türlü yorumlarla yorulabilen) bir kitaptır; sen söylersen onlar da söylerler; onlara sünnete dayanarak delil getir; çünkü ondan kaçmaya yol bulamazlar onlar." Aynı bilgi için bkz. *Nehcu'l-Belâğa*, (Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı), Der Yayınları, İstanbul 1990, s.334.

87 Suyûtî, *el-İtkân*, c.I, s.446.



hid”in aydınlığına çıkarmak için gönderilmiş bir oldukça vezir bir hitaptır. Kur’ân ayrıntılardan ziyade genel prensipleri veren, insanı düşünmeye sevkeden, problemlere insanın da çözüm üretmesini öneren bir kelâmdır.

## 6. Kur’ân’ın Metinsel Niteliğinin Doğru Anlaşılması Çabalarının Tarihteki Bazı Görünümleri

Kur’ân’ın metinsel niteliğinin doğru anlaşılabilmesi çabasının tarihte çok sayıda örneği vardır. Çalışmamızın boyutlarını aşmamak için burada asr-ı saâdetten üç örneğe yer vereceğiz:

Bunlardan *birincisi*, çalışmamızın başından beri vurguladığımız gibi Ashâbın Kur’ân’a bakışlarıdır. Zira onlar, Kur’ân’ın satırlarda yazılmış şekline, dizilişine kutsiyet atfetmekten daha çok muhteviyatına, mantûkundan ziyade mefhûmuna önem vermektedirler. Buhârî’de geçen şu rivayet, ashâbın Kur’ân tasavvurunu daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır:

Hiz. Âişe (ö.57/676)’ye Iraklı bir adam gelir ve: “*Ey Mü’minlerin anesi, bana Mushafını gösterir misin?*” der. Hiz. Âişe böyle bir talebi pek makul bulmaz ve bunun nedenini sorar. O adam: “*Çünkü Kur’ân düzensiz olarak okunuyor. Ben Mushafımı sizinkine göre düzenlemek istiyorum.*” diye cevap verince Hiz. Âişe, “*Hangisini önce veya sonra okumanın sana ne zararı vardır? Şüphesiz, önce içinde Cennet ve Cehennem’in zikredildiği mufassal sûreler indirildi. İnsanlar İslâm’a koşunca, helal ve haramlarla alakalı âyetler nâzil oldu. Şâyet evvelâ, ‘içki içmeyin’ âyeti nâzil olsaydı, insanlar ‘asla içkiyi terk etmeyiz’ derlerdi. Eğer önce ‘zina etmeyin’ emri gelseydi, onlar ‘asla zinayı terk etmeyiz’ derlerdi. Mekke’de Muhammed Sallallâhu Aleyhi ve Sellem’e ... بل الساعة مو عدھم /Kıyamet saati, onlara söz verilmiştir...<sup>88</sup> âyeti nâzil olduğu zaman, ben oyun oynayan bir çocuk idim. Fakat Bakara ve Nisâ Sûreleri nâzil olduğunda ise onun yanındaydım. Bunlardan sonra Âişe ona Mushafını açtı ve sûre âyetlerini imlâ ettirdi.<sup>89</sup>*”

Görüldüğü gibi, Hiz. Âişe, Kur’ân âyetlerinin dizilişini merak eden adama Kur’ân’ın şekliyle değil, rûhuyla, vermek istediği mesajla ilgilenmesini îma etmektedir. Şu halde, ashâbın, Kur’ân’ı iki kapak (= *beyne’def-feteyn/beyne’l-levhayn*) arasına toplamalarında rol oynayan en önemli sâik,

88 Kamer, 54/46.

89 Buhârî, Kitâbu Fedâilil-Kur’ân 6 (c.VI, s.100-101); Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö.303/915), *Tefsîru’n-Nesâî* (I-II), (Tahk. Sabri b. Abdilhâlik Şâfiî, Seyyid b. Abbas Celî, Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1410/1990, c.II, s.370-371.

Kur'ân'ın kaybolması (=zayı olma) endişesidir.<sup>90</sup> Onların, Kur'ân metnini sayfalandırarak, statik halde bulundurmamak, buna özel bir kutsiyet yüklemek gibi kaygıları yoktur.

Kur'ân'ın metinsel niteliğinin doğru anlaşılmasına dair ikinci örnek ise, Sıffin savaşı sonrası, Hz. Ali'nin, ilk Hâricîler'den Abdullah ibnu'l-Kevvâ ile karşılıklı konuşmaları sırasında söylediği sözdür. Hz. Ali'nin bahse konu tartışmada dile getirdiği sözün daha iyi anlaşılabilmesi için olayın geçtiği tarihî vak'a hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır: Hz. Ali'nin hilâfetteki otoritesini kabul etmeyen Mu'âviye'ye karşı yapılan Sıffin Savaşı sırasında, Mu'âviye (ö.60/679)'yi destekleyen Amr b. Âs (61/680)'ün yönlendirmesi sonucu askerler mızraklarının uçlarına Mushaf nüshalarını bağlarlar. Bu tavrıyla Muaviye, savaşçıları sorunları çözmek üzere Kur'ân'ın hakemli-ğine çağırmaktadır. Nihayet Hz. Ali, Mu'âviye'nin önerdiği "tahkîm"i kabul etmeye ve daha sonra da kendi adamları içerisinde tarafsız bir kimseyi hakem olarak seçmeye zorlanır. Hz. Ali'nin taraftarları haklı oldukları hususunda kendilerinden oldukça emindirler. Bu kararlarda Kur'ân'ı tam olarak ezbere bilen ve uzman olan "kurrâ" çok önemli bir rol oynarlar. Hakemlerin görevi Fatıha'dan başlayarak Nâs Sûresi'ne kadar Kur'ân'a başvurmaktır. Eğer Kur'ân ibareleri çok açık değilse, farklılıklara yol açmayacak şekilde Hz. Peygamber'in Sünnet'ine müracaat etmektir. Bu durum karşısında bazı kimseler "لا حكم الا الله / Hüküm vermek ancak Allah'a aittir."<sup>91</sup> diyerek tahkimi protesto ederler. Böylece insanların kararlarına itibar etmenin uygun olmadığı îma edil-mektedir. Çünkü bahse konu anlaşmazlığın çözümüne dair Kur'ân'da şu ilâhî buyruk vardır: *وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفي الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل* / "Eğer inananlardan iki grup birbirle-riyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri diğerine karşı haddini aşarsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Şayet (Allah'ın buyruğuna) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve (onlara) adaletli davranın. Zira Allah, adâletli davrananları sever."<sup>92</sup> Esasında başlangıçta insanların hakemliğini kabul etmeyen ancak

90 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c.I, s.10; Buhârî, *Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân* (Cem'u'l-Kur'ân), 3 (c.VI, s.98-100); İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, ss.5-10; *Mukaddimetân*, s.96.

91 Onların bu sözlerinin Kur'ân'daki dayanağı şu âyettir: "ان الحكم الا الله / "Hüküm vermek ancak Allah'a aittir." Bu âyetin geçtiği yerler için bkz. En'âm, 6/57; Yûsuf, 12/40, 67.

92 Hucurât, 49/9.

ısrarlı muhalefet karşısında razı olmak zorunda bırakılan Hz. Ali'ye, İbnu'l-Kevvâ, Sıffin savaşında niçin hakeme razı olduğunu sorunca, Hz. Ali şöyle cevap verir:

“Size karşı Allah'ı şahit tutuyor ve hatırlatıyorum. İçinizde tahkîmi benden daha çok beğenmeyen birini biliyor musunuz? Onlar Mushaf'ı kaldırdıkları zaman siz, Allah'ın Kitab'ına uyalım, dediğinizde ben size, 'onları ben sizden daha iyi bilirim; onlar din ve Kur'ân'ın dostu değildirlir; onlarla arkadaşlık etmiş biriyim, çocukluklarını ve yetişkin hallerini bilirim... Bu bir hîledir...' dediğimde beni reddedip onu kabul edinceye kadar beni zorlamadınız mı? Sonra ben her bakımdan mutlak olarak hakem tayin etmedim. Kur'ân'ın dirilttiğini diriltmek, öldürdüğünü öldürmek şartıyla hakem tayin ettik. Şayet Kur'ân'ın hükmü üzerine hakemlik ederlerse muhalefete hakkınız yoktur. Ama Kur'ân'ın hükmüne uymazlarsa, onlarla aramızda bir bağ kalmaz.”

Bunun üzerine İbnu'l-Kevvâ: “Sen bize, (İslâm) kanı üzerinde insanların hakem tayin edilmesini kabul edip etmediğini söyle bakalım” deyince, Hz. Ali *لنا حكما الرجال إنما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط* İbnu'l-Kevvâ: “Biz insanları değil sadece Kur'ân'ı ha-kem tayin ettik. Kur'ân ise iki kapak arasında (sayfalara) yazılmış bir hattır (yazıdır) ve kendi kendine konuşmaz. Onunla insanlar konuşur...”<sup>93</sup> şeklinde cevap verir. Muhalif grup, Mu'âviye'ye karşı savaşmanın Hz. Ali'nin görevi olduğu konusundaki kararlılıklarını devam ettirirler ve hiçbir yeni gelişme onların durumunu değiştiremez.<sup>94</sup>

93 Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, c.IV, s.48; İbnu'l-Esîr, *İzzuddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed*, (ö.630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, (I-XII+Fihrist), Dâru Sader, 6. Baskı, Beyrut 1415/1995, c.III, s.328; Hz. Ali'nin bu sözü bazı kaynaklarda bazı lâfız değişiklikleriyle şu şekilde nakledilmektedir: *إنما لم نحكم الرجال ؛ وإنما حكمنا القرآن . وهذا القرآن ، إنما هو خط مسطور بين الدفتين ، لا ينطق بلسان ؛ ولا بد له من ترجمان ؛ وإنما ينطق عنه الرجال* / “Biz insanları hakem yapmadık, Kur'ân'ı hakem tayin ettik. O (Kur'ân) iki kapak arasında satırlı bir hattır (yazıdır), dille konuşmaz; caresiz onu okuyup anlatacak biri gerek. Onunla konuşanlar/söz söyleyenler, insanlardır.” Şerhu Nehci'l-Belâğa, c.II, s.482; Hz. Ali'nin yukarıda zikredilen bahse konu sözünün diğer bir benzeri de şu şekildedir: “لا إن فيه علم ، ولكن أخبركم عنه ، إلا إن ياتي ، والحدیث عن الماضي ، ودواء دانكم ، ونظم ما بينكم *konuşturun (=festentiqûhu)*. Zira o asla (kendi kendine) konuşmayacaktır. Fakat, ben sizi ondan haberdar ediyorum. Dikkat edin onda gelecek şeylerin ilmi var olduğu gibi geçmişten haber veren de odur. Hastalığınızın ilacı onda, o aranızdaki nizamın da kurucusudur.” Şerhu Nehci'l-Belâğa, c.III, s.95; Muhammed Bâkir es-Sadr, *Kur'ân Okulu*, (çev. Mehmet Yolcu), Fecr Yayınevi, 3. Baskı, Ankara 1996, s.24.

94 Bu olay ve Hz. Ali ile yapılan bu karşılıklı mükâleme hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, (ö.282/895), *el-Ahbârü't-Tivâl*, (Tahk. Ömer Fâruk et-Tabba'), Dâru'l-Erkâm, Beyrut t.y., s.189-193; Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd (ö.285/898), *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-*

Hız. Ali'nin yukarıda zikredilen bu sözünü "Kur'ân Mushaftadır. O tek başına konuşmaz; insanlar onu konuşturur."<sup>95</sup> diye nakleden Ebû Zeyd'e göre Hız. Ali, bir taraftan sessiz Mushaf (metin) diğer taraftan da insanlar tarafından konuşdurulan Kur'ân ayrımı yapmıştır. Hız. Ali'nin bu ifadesi, modern Müslüman düşünürler tarafından, sadece sayısız yorum imkânının olduğunu göstermek için oldukça sık bir şekilde nakledilmektedir. Halbuki bu ifade, farkına varıldandan çok daha fazla îmayı içermektedir. İster ibadette, günlük yaşamda, herhangi bir sosyal veya ahlâkî tartışmada Kur'ân'ın seslendirilmesi, tonlama ve yakınlık ile belirli yorum ve yeniden yorum şekillerini beraberinde getirir. Ebû Zeyd'in belirttiği gibi Kur'ân, tabiri câizse tıpkı bir orkestra tarafından seslendirilen müzik gibi, yaşayan bir fenomendir. Yazılı bir metin olan Mushaf ise, müzik notaları gibi sessizdir. Kur'ân'ın yorumu (tefsiri) yaşayan fenomeni/olguyu ciddiye almalı ve Kur'ân'ı sadece bir metin seviyesine indirgemekten vazgeçmelidir.<sup>96</sup>

Yine Kur'ân'ın metinsel niteliğini doğru anlama çabalarının tarihteki güzel örneklerinden üçüncüsü ise Hız. Ömer'in Kur'ân tasavvurudur. Hız. Ömer, Kur'ân'ı sadece iki kapak arasında sayfalandırılmış bir Mushaf şeklinde algılamamakta, onun içindeki âyetlerin derûnunda yatan anlamı üzerinde düşünen bir kimsedir. Yaşadığı asrın problemlerine reel ve rasyonel çözümler getirmesinin temelinde de onun Kur'ân âyetleri üzerinde yüzeysel/lafzî/literal değil, derinlemesine tefekkürü bulunmaktadır. Ayrıca sanıldığına aksine Hız. Ömer, Kur'ân'ın değiştirilebileceğini değil, yeniden yorumlanabileceğini göstermiştir. Günümüzde de onun gibi düşünen, üreten ve insanlığın karşılaştığı problemlere kalıcı çözümler sunabilen zihniyetlere ihtiyaç olduğu izahtan varestedir. Kur'ân'da geçen âyetleri, sadece literal anlamlarına ve metnin lafzına takılıp kalarak, Kur'ân'ın maksat ve mağzâsını kavrayamamaktan kaynaklanan bir çözümsüzlük yaşanmaktadır. Bu sorunu aşabilmek için, bocalayan günümüz Müslümanlarının yeniden Hız. Ömer'in Kur'ân tasavvuru ve anlayışına dönmeleri gerekmektedir. Hız. Ömer'in hilafeti döneminde, el kesme cezâsını uygulamaması, müellefe-i kulûb'a hisse vermeyi durdurması,

*Tasrîf*, (I-III), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, Mısır 1356/1937, c.III, s.910-912, 942 vd.; Taberî, *Târîh*, c.IV, s.47-48; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, c.III, s.326-328 ; İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'İkdu'l-Ferîd*, (Neşreden: Ahmed Emin ve diğerleri), Kahire 1359/1940; c.IV, s.351-353; Huart, C.L., "Ali", İ.A., c.I, s.307-308.

95 Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", (çev. İsmail Albayrak), *İslâmiyât* VII (2004), Ankara 2004, Sayı: 1, s.39.

96 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *a.g.m.*, s.60.

fev' gelirlerini dağıtmaması, içki içenlere had uygulaması, mut'â nikahını yasaklaması gibi uygulamalarına<sup>97</sup> baktığımızda, onun Mushaftaki âyetleri değiştirmedeğini, bu âyetleri Kur'ân'ın rûhuna uygun olarak yorumladığını görmekteyiz.

## 7. Kur'ân'ın Metinsel Niteliğine Dair Genel Değerlendirme

Kur'ân'ın metinsel niteliğine dair yukarıda zikredilen bütün bu mülâhazlar neticesinde, Kur'ân pasajlarının, "metin" den daha çok "söz"e benzediği söylenebilir. Kur'ân hakkında araştırma yapan oryantalistler de, "Kur'ân'a özgü kutsal statüyü kabul etmemeleri"<sup>98</sup> ve Kur'ân pasajlarını günümüzde algılandığı şekliyle, yazılı herhangi bir metin olarak tasavvur etmeleri nedeniyle, Kur'ân hakkında kabul edilemez iftira ve ağır nitelendirmelerde bulunabilmişlerdir.<sup>99</sup> Dozy ve Carlyle'in "sıkıcı ve çetin" bularak okumakta zorlandıkları, "karışık, usanç verici bir düzensizlik, anlaşılması güç, bitmez tükenmez tekrarlar, insanın soluğunu kesen uzunluklar, karmaşık ifadeler" olarak nitelendirdikleri Kur'ânî üslûp, sözlü metinlere ait bir üslûptur. Kur'ân'ın bu üslûbu üzerinde duran Mevdûdî'nin de belirttiği gibi, herhangi bir konuşma yazıya geçirildiğinde, okuyucunun o yazıda bir kopukluk hissetmesi kadar doğal bir şey olamaz. Okuyucu, konuşmanın yapıldığı yer ve zamandan uzaklaştıkça, bu uzaklığa paralel olarak böyle bir metinde anlam kopukluklarını hissetmektedir. Bu nedenle Arapça bildiği halde bir çok kimse, sırf Kur'ân'ın Mushaf içinde kaydedilen bu üslûbunu kavrayamadığı için, Kur'ân'ın üslûbunda, irtibatsızlık ve kopukluk olduğu zehâbına kapılmaktadır. Kur'ân'ın, Mushaf içindeki Arapça metninde hissedilen kopukluk, ancak tefsîr, te'vîl ve dipnotlarla giderilebilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân başka bir dile çevrilirken konuşma dili de ustalıkla yazı diline aktarılacak olursa, bu kopukluğun kolayca giderilmesi mümkün olur.<sup>100</sup>

97 Çalışmamızın boyutlarını aşacağı için, Hz. Ömer'in bahse konu uygulamalarının ayrıntıları üzerinde durmuyoruz.

98 Ford, F. Peter, Jr., a.g.m., s.42.

99 Meselâ Dozy, Kur'ân'ın, çok az orijinallik ihtiva ettiğini, içerisinde aşırı ve büyük ölçüde usandırıcı tafsilat bulunduğunu iddia etmektedir. Bilgi için bkz. Zakzûk, Mahmûd Hamdi, *el-İslâm ve'l-İstisrâk*, Dâru't-Tedâmun, 1. Baskı, Kahire 1404/1984, s.118.

100 Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, (çev. Altı kişiden oluşan terceme kurulu), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, c.I, s.10.

Sadece Mushaf'ta değil, diğer semâvî dinlerin kutsal kitaplarında da bu sözlü geleneğin üslûbunu görmek mümkündür. Zira, "ağızdan çıkan sözün içselleştirici gücü, özel bir şekilde varlığın en yüksek sorunu olan kutsallıkla bağlantılıdır. Hemen her dinde söylenen söz, âyinlerin ve duaların ayrılmaz parçasıdır. Belli başlı dünya dinleri, kutsal deyişlerini zamanla yazıya dökerek sağlamlaştırmıştır. (...) Ancak pek çok dîni gelenek bugün metinlerde olsa bile, sözlü geleneğin üstünlüğü metinlerden kolaylıkla anlaşılabilir. Örneğin Hıristiyanlar, kilise âyinlerinde İncil'i yüksek sesle okur. Çünkü Tanrı'nın insanlara yazdığına değil, 'konuştuğuna' inanılır. Resullerin mektupları bölümü dahil olmak üzere, İncil metninde sözlü gelenek ruhu ağırlıklıdır. İbranca *dabar* deyimini, 'kelime' anlamına geldiği gibi, 'olay' da demektir; ve ilk aşamada ağızdan çıkan sözle bağlantılıdır. Her söylenen kelime, zaman içinde hareket eden bir olaydır ve yazı ya da basılı kelime gibi yerinde duran sessiz nesne niteliğinden yoksundur. Teslis inancında, Tanrı varlığının ikinci kişisi 'Söz'dür ve 'Söz'ün insan katındaki anlamı insanın yazdığı değil, söylediği sözdür. Tanrı Baba, Oğlu'nu 'konuşur'; oğlunu 'yazmaz'. Tanrı'nın sözü olan İsa, okuryazar olmasına karşın, yazılı bir şey bırakmamıştır. (Luka, 4:16). 'İman dinleye dinleye gelir.' (Romalılara Mektup, 10:17). 'Yazı öldürür; ruh (ağızdan çıkan kelimeyi taşıyan nefes) can verir.' (2 Korintoslular, 3:6)."<sup>101</sup>

Netice itibariyle, Kur'ân'ın, Mushaf içerisinde tilavet tertibine göre yazıya geçirilmiş mevcut metnini, sıradan yazılı bir metin gibi değerlendirmek yanlıştır. Aslında insanlar tarafından yazılan veya te'lif edilen, sıradan metinler bile kendi aralarında gruplara ayrılmaktadır.<sup>102</sup> Bir metin, ancak içerisine dahil olduğu grubu içerisinde değerlendirilebilir. "Edebî Metin" ile "Bilgilendirici Metin"; "Açıklayıcı Metin" ile "Çağrı Nitelikli Metin"ler birbirine karıştırılamaz. Sıradan herhangi bir insan tarafından yazılan metinle ilgili olarak yapılan incelemede, kendi somut linguistik (=dilbilimsel) işlevleriyle, kendi dışındaki hangi okura ulaşmak istediği, yazarın kime seslenmeyi hedeflediği, diğer bir ifadeyle metnin göndericisi ile alıcısı, yazarı ile okuru arasındaki kişisel veya toplumsal ilişkinin

101 Ong, W. J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.93-94.

102 Aktaş, Tahsin, *Çeviri İşlemine Genel Bir Bakış*, Ankara 1996, s.130-131'de (Brinker, Klaus, *Linguistische Textanalyse*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1992, s.104'ten naklen) Bu metinler şu şekilde sınıflandırılmaktadır: 1. Edebî (=Literary) Metinler, 2. Bilgilendirici (=Informative) Metinler, 3. Açıklayıcı (=Declarative) Metinler, 4. Çağrı Nitelikli (=Appellative) Metinler, 5. Sorumluluk veya Yükümlülük (=Obligatory) İfade Eden Metinler.

niteliği de önemli bir etkidir. Gönderici ile alıcı toplumdaki konumlarıyla eşit düzeyde olabildiği gibi, aralarında üst-ast ilişkisi türünden bir düzey ayrımı bulunduğu düşünülebilir. Yazarın okura hangi ön yargılarla yöneldiği de önemlidir. Okurunu gerek dil yeteneği, gerekse metinde söz konusu olan dil dışı bilgiler yönünden kendisine eşit, kendisinden yüksek ya da aşağı görmesi, metni de değişik yönlerden etkiler. Ayrıca metnin hangi konuyu iletmek istediği ve yazarın bu metinle ne yapmak istediği, neyi amaçladığı da önem arz etmektedir.<sup>103</sup>

Şu halde, nasıl ki bir metni, alıcısına, iletisine ve işlevine göre değerlendirmek gerekiyorsa, Kur'ân'ın metnini de kendi özelliklerine göre algılamak gerekmektedir. Çünkü Allah, bir yazar değildir. Mushaf içerisinde toplanmış Kur'ân metni de herhangi birinin yazdığı kitabın metni değildir. Kuşkusuz, Kur'ân'ın te'lif edilmiş kitapların düzenine uygun bir biçimde nâzil olmaması, bu son ilâhî mesajın orijinin vahye dayandığını ve ilâhî kaynaklı bir hitap olduğunu ispat etmektedir. Ayrıca, insanlar tarafından tasni' edilmediğini/yazılmadığını gösteren önemli bir delildir. Zira bu Mushaf içerisinde ana bölümler, alt başlıklar gibi hususlar yoktur. Belli başlı konular alışlagelen kitaplardaki te'lif tarzı ve üslûbu ile açıklanmamıştır. Neticede *Kur'ân'ın metni, kendine özgü nitelikleri olan bir metindir*. Yazıya geçirilmesine rağmen, ilk Müslüman toplumunun günlük hayatında Kur'ân, hiçbir zaman yazılı bir metin muamelesi görmemiştir. Şu halde, Kur'ân, yaşayan canlı bir fenomen olarak algılanmalıdır. Dahası, gerek metin içi gerekse metin dışı referanslar kullanılarak Kur'ân'ın yeniden hayata doğması sağlanmalıdır. Kur'ân'ın bu hayata yeniden doğuşu, rûhuyla özümüyle, ilkeleriyle, gaye ve esaslarıyla îman, ahlâk ve amel bütünlüğüyle olmalıdır. Yeni inşânın başarısı için bu önemlidir. Ayrıca her metin, okunmak (=reading) için değildir. Zira Kur'ân, kıyasız bir okyanustur. Bir insanın böyle bir metin konusunda tam yetkili olmasına imkân yoktur ve bu anlamda, Kur'ân'ın bir metin olduğunu söylemek de yeterli değildir. Doğrusu o, sadece Allah'ın bildiği bir metnin, yani *ummu'l-kitâb*'ın, harfi harfine söyleyecek olursak, "*Kitab'ın Anası*"nın ezberden okunmasıdır.<sup>104</sup> Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, *kirâ'at* Kur'ân'ın varoluş tarzını oluşturur; bir metin olarak ise Kur'ân, olsa olsa tırnak içinde varolabilir. Her ne kadar metinler (*Mushaflar: kabaca ifade edilecek*

103 Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yayınları: 396, 4. Baskı, İstanbul 2002, s.19-22.

104 Zuhurf, 43/1-4.

olursa, yazıya geçirilmiş olan versiyon ya da nüshalar) sabit, birbiriyle son derece tutarlı olsa da, Kur'ân bir metin olarak tespit edilemez.<sup>105</sup>

Netice itibariyle diyebiliriz ki, Kur'ân'ın metinsel niteliğinin doğru olarak anlaşılması, bireylerin Kur'ân'ı yanlış tasavvur etmelerini önlemektedir. Bireyler onu yazılı bir metin olarak algılamadıkları için, mevcut metindeki tekrarların, hazflerin, zamir değişiklikleri gibi sözlü bir metine ait daha pek çok hususun bulunmasının o metin için bir kusur olmadığını bilirler. Zira sözlü bir metinde, bu tür hususların olması son derece doğaldır. Kur'ân'ın, dalâlet bataklığına saplanmış insanlığı hidâyetin aydınlığına çıkarmayı amaçlayan ve tevhîd akîdesini hedefleyen son ilâhî mesaj olduğunu bilen bir kimsenin, onu ansiklopedi gibi tasavvur etmesi de düşünülemez. Zira Kur'ân temel ilkeleri verir. İnsan bu temel ilkeler ışığında problemlerine çözüm bulabilmek için yorum yapar. Yorum yoluyla evrensel ilkelere ulaşır.

### Sonuç

Kur'ân, sözlü kültürün egemen olduğu bir topluma, şifâhî yolla indirilmiştir. İlâhî vahiy öncelikle ezberlenmiştir. Ezber/hıfz, sözlü kültürün egemen olduğu toplumlarda en güvenilen koruma yoldur. Beşerî koruma açısından, Kur'ân'ın, Tevrat ve İncil'den ayrılan özelliklerinden birisi ve belki de en önemlisi, onun, Hz. Peygamber'in sağlığında yazı ile tespit edilmiş olmasıdır. Zira Tevrat ve İncil, gönderildikleri peygamberlerinin vefatlarından yıllar sonra yazılmıştır. Kur'ân'ın Mushaftaki metni, yirmi üç yıl zarfında değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen, birbirinden bağımsız pasajlardan meydana gelmiştir. Dolayısıyla Kur'ân pasajları bir metinden daha çok söz olduğu için, Kur'ân'ın mevcut metni, *sözlü metin* şeklinde nitelendirilebilir.

Metin, alıcısı ile göndericisi arasındaki iletişimin yazılarak kaydedilmesi olduğuna göre, Hz. Peygamber'in Cibrîl'den işiterek/semâen ezberlediği; okuma-yazma bilmemesi nedeniyle vahiy katiplerine yazdırdığı Kur'ân metni, sıradan yazılmış diğer metinlerle kıyaslanmamalıdır. Bununla birlikte Dünya'daki her bir metnin, ait olduğu dînî toplumdaki

105 Burns, Gerald L., "Gazali'nin Tasavvufî Hermenötiği" (çev. Turan Koç), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.XIII, Sayı: 3-4, Ankara 2000, ss. 420-421; Bu konuda ayrıca bkz. Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18 Mayıs 2001 Van*, Erzurum ty., s.30.



işlevleri de, kendi özelliklerine göre değişmektedir. Ayrıca bir toplum, ellerinde tuttukları metne, saygı gösteriyor ve o metnin ilâhî kaynaklı bir kitap olduğunu kabul ediyorsa, o metin, o toplum için kutsaldır. Dînî metinler de inananlarının kendisine yönelmelerine veya onu okumayı terk etmelerine göre yaşar ya da ölürler.

Kur'ân'ın mevcut metni, günümüz insanının anlama problemleri düşünülerek yazıya geçirilmemiştir. Kur'ân'ın ezberlenmesi ve yazılmasındaki temel amaç, onun kaybolmasını önlemektir. Nitekim, bu amaç gerçekleşmiş, Kur'ân diğer semâvî kitaplara göre tahrif olmadan, korunarak günümüze kadar gelmiştir. Bu açıdan, en güvenilir bir kitaptır. Ancak, târihî süreç içerisinde, insanların vahye bakışı, Mushafa bakışa çevrilmiştir. Bakış açısının değişmesi sonucu, Kur'ân metni, sıradan yazılmış herhangi bir kitap gibi algılanmaya başlamıştır. Artık bu statik metin, kendi doğrularını değil, onu okuyanların doğrularını söyler hale getirilmiştir. Bu tasavvur değişiminin temel nedeni, Hz. Peygamber ve ashabının bizâtihî canlı bir şekilde yaşadıkları asırdan yani sözün nâzil olduğu ortam ve bağlamdan uzaklaşmış olmasıdır.

Vahiy-olgu ilişkisini yaşayarak gören ashâb, âyetlerin nüzûlüne neden olan hâdiseleri biliyorlardı. Söz inerken, sözün bağlamını, tonlamasını, vurgularını hissederek yaşıyorlardı. Dolayısıyla, vahiy onları etkiliyordu. Onların Kur'ân tasavvurları, sayfalaşmamış/mushaflaşmamıştı. Bu yüzden Kur'ân, o asırda büyük bir değişim gerçekleştirmişti. Bütün bunların canlı olarak yaşandığı o asırdan uzaklaştıkça, bakışlar vahyden Mushafa çevrilmiş ve Mushaf her şeyin onda arandığı bir ansiklopedi gibi tasavvur edilmeye başlanmıştır. İşte bu dönüşümün temelinde yatan saik, Kur'ân'ın kendine özgü metinsel niteliğinin yanlış tasavvur edilmesidir.

## Bir Müslüman Olarak Hz. Peygamber'e İmanı Niçin Gerekli Görüyoruz?

**Gürbüz DENİZ\***

Allah'ın müteselsilen peygamberler göndermiş olması, tecrübî olarak da peygamberlerin insanlığın hayatında etkin bir yer almış olmaları bizleri, peygamberliğin insanlık için zorunlu olduğu kanaatine götürmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere, "Biz rasûl göndermedikçe azap etmeyiz."<sup>1</sup> ayeti Allah'ın peygamberlerin insanların hidayete ermeleri için gerekli olduğunu ifade etmek içindir. Peygamberlerin, insanları kendilerine çağırdıkları esasların, insanların tabîî-fitrî yapılarına uygun olması dolayısıyla da peygamberlik, insanlık için ulvî bir makam konumuna gelmiştir. Çünkü nübüvvet müessesesinde nebî her ne kadar beşer ise de, getirdiği/tebliğ ettiği enbâ (haberler) ilahidir. Eğer peygamberlerin getirdikleri ve getirdiklerini pratize etmeleri Allah yanında bir gerekliliği arz etmeseydi herhalde Allah peygamberleri göndermezdi. Bu itibarla İslâm düşünce geleneğinde nübüvvet, aklen mümkün, Allah'ın hikmeti açısından ise vacib (zorunlu) kabul edilmiştir<sup>2</sup>. Çünkü nübüvvet toplumu zihnen ve amelî düzenleyen, bu düzenlemeye ön ayak olan bir görev gibi belirginleşmiştir.

İbn Sinâ'nın da ifade ettiği üzere, bir toplumun sağlıklı olabilmesi; toplum bireylerinin toplumu tamamlayabilmek için bazı yeteneklere sahip olmalarıyla mümkündür. Fırcının, terzinin, bakkalın toplumu tamamlamak için görevlerini yerine getirmeleri gibi<sup>3</sup>. Aynı şekilde toplumu inanç ve amelde bir arada tutacak peygambere de ihtiyaç vardır. Yani

\* **Yrd.Doç.Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İsra, 17/15

2 İbn Sinâ, *eş-Şifâ (İlâhiyat)*, Thk. G.C. Anawati, Sait Zayed, y.y. t.y., s. 446; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul tarihsiz, s. 87.

3 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifa (Metafizik)*, çev. Erem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, II. cilt, 2005, s. 187, 188.

toplumun düzenli, tutarlı, başarılı ve mutlu olmasının temel şartlarından birisi de toplumun kabul ettiği ve kendisinin de getirdiği yasalarına uyduğu bir peygamberi kabul etmelerinin gerekliliğidir.

Bu gereklilik şu özelliklere sahip insanlarda taşahhus (şahıslaşır) eder.

1. Peygamberin insan olması
2. Peygamberin diğer insanlarda bulunmayan bir özelliğe sahip olması<sup>4</sup>

Peygamberin melek veya insan olmayan başka bir varlık olarak insanlarla muhatap olması eşyanın tabiatına aykırıdır. Çünkü insanla iletişim ancak onun cinsinden olan, kendi cinsini en iyi tanıyan ve yine kendi cinsinin bütün özelliklerini nefsinde taşıyan bir insanla mümkündür. Yani şartlara ve duruma göre tavır ve fikir belirtme/belirleme yetki ve salahiyetine sahip bir varlıkla, nebilik varlık sahasına çıkar. Bu nedenledir ki peygamberin insan olması zorunludur.

Peygamberin insan olması zorunlu iken, onun alelade insanlardan bir farkı yok ise insanların onun üstünlüğüne inanması, onun dediklerine harfiyyen uymaları insanlardan beklenemez. O halde peygamberin alelade insanların sahip olduğu bir takım özelliklerden farklı bazı lütuflara sahip olmaları da zorunludur. Bu zorunluluğun birincil ve vazgeçilmez şartı; peygamberin gayb âlemiyle iletişim kuruyor olmasıdır. Bizim için gayb âlemi, peygamberler için zahir âlem hükmündedir. Peygamberlerin gayb âlem adına ortaya koydukları en temel ve esaslı inanç, gaybten insanlara ilim aktarıyor olmalarıdır<sup>5</sup>. Eğer bir insan, bir peygambere inanıyorsa, onun getirdiği ilmin (Kitab'ın) mutlak bilgi olduğunu da tasdik ediyor demektir. Bu tasdik (doğrulama) içinde kuşkuya ve tenkide mahal yoktur.

Peygamberlerin ilâhî âlemden, müşahhas varlık alanına taşıdıkları, kendilerinin zorunlu olmalarına vesile olan, peygamberden başka hiç kimsenin yapmaya ve insanları bu hususta ikna etmeye güç yetiremeyecekleri üç önemli esas bulunmaktadır. Bunlar: Tevhid, ahirete iman ve nübüvettir.<sup>6</sup> Bu itibarla; Peygamber:

<sup>4</sup> A.g.e., s. 188 ; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, İstanbul, 1996, s.96

<sup>5</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, (Takdim: Dr.el-Bir Nasrî Nadir), ?, Beyrut, s. 120; İlhan Kutluer, A.g.e. s.88

<sup>6</sup> Ebû Hamid Gazzâlî, *Feysalu't-Tefrika* (Mecmuat'u'r-Resail-i İmam Gazzâlî içinde), Beyrut 1996, s. 247; İbn Sinâ, *Tefsir-i Suretu'l-A'lâ (et-Tefstru'l- Kur'anî ve'l-Lugatu's Sufiyye fi Felsefi İbn Sinâ içinde)*, Th. Hasan Âsî, Beyrut 1983, s. 100-103.

1. “İnsanlara tek ve kudretli yaratıcılarının olduğunu, O'nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaatin O'nun hakkı olduğunu bildirir.”<sup>7</sup>

Rabbin tek ve kudretli olması, işinde ortak kabul etmemesi anlamındadır. Gizli ve açığı bilmesi; geçmiş, gelecek ve şimdiki hep şimdi olarak bir “an”da bilmesidir. Allah için geçmiş ve geleceği biliyor demek dilin ilâhî alanla ilgili yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Allah eğer her şeyi bütün zamanlarda ve mekânlarda ezelden ebede kadar olanı ve olabilecekleri tek bir anda bilmiyorsa, insanların O'na teslim olmalarının ve O'na güvenmelerinin (iman etmelerinin) bir değeri ve yüceliği yoktur. Çünkü duasına icabet eden, kendisine güven duygusu aşıl原因, yalnızlığına cevap veren, insanı huzura erdiren insanın her hal ve durumunu bilen bir yaratıcıya insanların ihtiyacı vardır. Ve insanların bu varlık dünyasında ömürleri boyunca aradıkları da öyle bir yaratıcı, güven verici güçtür.

Peygamberin tebliğinin büyük kısmı insanları böylesine yüce ve mutlak bir varlığa inanmaya yönlendirmek, inandırmak ve ikna etmeye uğraşmakla ilgilidir.

Allah (c.c.) her şeyi biliyor ve kuşatıyor ise bu bilginin yönlendirmesi doğrultusunda bir hayatı yaşamaya gayret etmek elbette salim aklın teşvik ve takdir ettiği bir durum olmalıdır. Hayatında, O'nun buyruklarını yapana O, bu dünyada iç huzuru/tatmin gelecekte ise korkularından emin olmayı sağlar.

2. Peygamberin ikinci esaslı görevi, insanları ahiretin varlığına inanmaya çağırmaktır. İnsanların tabiatı, her zaman gelecek hususunda kuşku ve korkuyu bünyesinde barındırmıştır. Bu kuşku ve korkuların en büyüğü; insanın bu dünya hayatı sona erdiğinde, dost ve yardımcılarının, kendi akıl ve iradesinin işe yaramadığı bir zamanın varlığının insanın ve him dünyasında insanı ürküntüye sürüklemesidir. İşte böyle bir durumda insana güvence veren/insanı teskin eden yegâne sığınak ahiretin/meadın varlığına inanmaktır. Bu haliyle meada inanmak doğrudan ontik bir karakter arz etmektedir. Varoluşsal olarak da insanın dünya hayatı boyunca bireysel bütün gayretlerine rağmen adaleti ne kendi nefsinde ne de toplum hayatında tam tecelli ettirememesi nedeniyle insan görülür ve görülmez bütün yapılp edilenlerde mutlak adaletin tecelli edeceği bir yeri arar. Bu beklentinin gerçekleşeceği yer, herkesin eşit/adil bir şekilde yargılanacağı ahiret hayatının varlığına insanların inanmasıyla mümkündür. Bu-

<sup>7</sup> İbn Sinâ, a.g.e., s. 188-189.

nunla beraber peygamberlerin insanları bu hususta ikna ettikleri en önemli meselelerden birisi ise insanların yok olup unutulma korkularından onları emin kılmalarıdır. Ölüm karşısındaki acziyet, insanın yok olup unutulacağı vehmini insana her gün hatırlatmaktadır. Bu değişmez kadim sorunun tek ilacı ümittir. Bu ümit ise ahirete, yani yeniden dirilişe inanmakla kazanılır. İster binlerce, isterse milyonlarca yıl olsun ölüp dönmeyen insanların durumuna rağmen insanlar hâlâ ahiretin varlığına inanıyorlarsa “bu inanç, insanın değişmez fitrî bir gerçeği olmuştur” dememizde bir sakınca olmamalıdır. Tecrübî olarak denenmemiş olmasına rağmen, peygamberlerin inanmaya davet ettikleri bu husus onların hakikatin temsilcileri olduğu gerçeğine bizleri sevk etmektedir.

3. Peygamberliğin/peygamberimizin getirmiş olduğu mücerred inanç esasları insanların amelî olarak kendilerine çeki düzen vermeleri/amellerini Allah, kul ve nefisleri bağlamında hayrın tecellisi için gayretlerini gerektirmektedir. Bu husus Kur’an’da belirtildiği gibi öncelikle Peygamberin örneğinde (üsve) esash bir yer tutmaktadır. Biz bunu nübüvvetin insanlık hayatındaki en önemli konumu olarak görmekteyiz.

Peygamber Efendimiz teelluh etmesiyle<sup>8</sup> (Yüce Yaratıcının esmasının kendisinde tecelli etmesiyle) diğer insanlardan ayrılır. Teelluh ne demektir? Kısaca ifade edecek olursak peygamberin Allah’a benzeme gayretidir. Allah’a benzeme gayreti ilk etapta bizde tuhaf bir tepki doğursa da sözün doğru ifadesi budur. Şöyle ki, bir peygamber Allah’ın zatını değil isim ve sıfatlarını ne kadar kendi nefsinde tecelli ettirebiliyorsa o kadar yüce ve büyüktür. Peygamber Hz.Allah’ın esmasını kendisinde tecelli ettirdikçe/O’nunla çok yakın bir bağ kurar. Bu bağ vasıtası ile de alelade insanların yapamadıklarını Allah’ın Kadir, Âlim, Kahhar sıfatlarını kendisinde tecelli ettirerek yapar. Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya gidişi bu kabildendir. Ancak şunu da hemen belirtelim, hiçbir peygamber Allah’ın esmasını mutlak anlamda hiçbir zaman kendi nefsinde tecelli ettiremez/ettirememiştir. Ancak peygamberler zamanla ve mekânla kayıtlı bazı tecellileri yakalayabilirler. Bu kayıtlı tecellilerin bile ne büyük lütuflar içerdiğini peygamberlerin hayatını öğrendiğimizde anlayabiliyoruz.

Bilindiği üzere tabiatın da yasası olan, bir varlık başka bir varlığa ne kadar yakın ise zamanla onun özelliklerini kendi üzerinde taşımaya başlar. Tıpkı ateşin içerisinde yeterince bekletilen demirin, ateşin özelliği

<sup>8</sup> İbni Sina, *Kitabu’ş-Şifa (Metafizik)*, İstanbul, 2005 s.194

olan yakma yeteneğine ulaşması gibi<sup>9</sup>. Bu tarzdaki bir kurbiyet, peygamberlere unsurî olan tabiata da hükmedebilecekleri gücü verir.<sup>10</sup> Böylece de peygamberler gerek ibadetleriyle, gerekse de bilgileriyle Allah'a olan yakınlıklarını kendi hayatlarında izhar ederler.

Bu bağlamda Hz.Peygamber hem insanlar ve hem de peygamberler arasında Allah'a en yakın olan nebî olduğu için; Allah'ın esması onda daha çok ve daha belirgin bir tarzda ortaya çıkmıştır. Bu dışı yansıma hem nazarî ve hem de amelî alanlardadır. Bu açıklamalar doğrultusunda, Hz.Peygamber hakkında şunları ifade etmemiz, bir hakikatin ve bir gerçekliğin ikrarı sayılmalıdır. Şöyle ki: Hz.Peygamber insanların en âlimi idi. Çünkü Allah'ın ilim sıfatı onda daha çok tecelli etmişti. Bunun gibi insanların haksızlığa karşı en çok karşı çıkkanı idi. Çünkü Allah'ın Celal ve Adil sıfatları onun hayatının ayrılmaz esası olmuştu. Hz.Peygamber insanların en merhametlisi idi. Çünkü Allah'ın Rahman sıfatı en çok onda varlık alanına çıkmıştı. Hz.Peygamber insanların en şefkatlisi yaratılanlara karşı en seveceni idi. Çünkü Allah'ın Vedûd isminin gereği onun en derununa sirayet etmişti. "Nebî (a.s.) eşyayı batınî duyuları ile görürdü. Biz ise önce görür sonra biliriz. Nebî ise önce bilir, sonra görürdü."<sup>11</sup> Bu itibarla, o, Rabbinin vahyetmesiyle gaybın perdelerini yırtan, orada olanları güneşin dünyayı aydınlattığı gibi apaçık gören idi<sup>12</sup>. Bundan dolayı da kendisine ne teklif edilirse edilsin, doğru bildiğinde asla caymamış ve doğru bildiğini var kılmak için bütün gayretlerinin yanında gerektiğinde canını feda etmeyi ihmal etmeyeceğini de hayatının her aşamasında göstermiştir.

İnsanlık neden peygambere ihtiyaç duyar? Öncelikle insanın tecrübi olarak ulaşamayacağı hususlarda peygamber, insanı bilgi sahibi kılar. Çünkü Kutsal Kitapların içerdiği birçok nazarî ve amelî bilgi öğrenmekle değil, ancak ve ancak vahiyle elde edilebilecek türden bilgilerdir. Bu bilgilerin de gayba ait birtakım haberler veren ayetler ihtiva etmeleri zorunludur<sup>13</sup>. Böylece insan bu dünyada Allah indinde neyin doğru ve neyin

<sup>9</sup> Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Suhreverdî ve Nur Heykelleri*, İstanbul, 1998, s.117.

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, *Age*, s.101,102 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu/İbn Sinâ Örneği*, Ankara 2003, s.175.

<sup>11</sup> İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye (Mecmû-u Resâil-i eş Şeyh er-Reis içinde)*, Dekkan 1354, s. 12.

<sup>12</sup> Bkz. Kur'an-ı Kerim, 72/26.-28

<sup>13</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 225. Ayrıca bu tür inançların kaynağı için bkz. Kur'an-ı Kerim 17/88, 29/48, 62/2, 7/127.

yanlış olduğunu farkederek hayatını ona göre tanzim eder. Bunun yanında geleceğe ilişkin korku ve şüphelerini güvence altına alarak, kendisiyle tutarlı olmasını sağlamış olur. Belki en önemlisi, insanlığa örnek bir insan nasıl yaşar/nasıl davranır/nasıl severi/ peygamberler insanlığa gösterir. Hz.Peygamberin Allah adına tebliğ ettikleri ile yaptıklarının tutarlılığı ona inananları onun hayatını örnek alma noktasında her zaman cezbetmiştir.

Hız.Peygamberin bizler için cazip olan özelliklerini şu şekilde özetlememiz mümkündür: "Resûlullah'ın (s.a.v.) ışık saçan (sirâcen munîrâ) insanîyetini ortaya koyduğumuzda, onun hayatıyla, başka hiçbir hayat rekabet edemeyecektir.. Çünkü Peygamber, Âdemî mükemmelliğiyle bütün insani üstün meziyet ve hasletleri şahsında toplamıştı. Onda ve onun hayat tarzında, insanlık durumunun olası en yüksek noktaları gerçekleşmiş ve ifşa edilmiştir.

Hız.Peygamber insanların en cömerti idi. Onun yanında hiçbir dinar ve dirhem akşamlamamıştır.

Ayakbılarını kendisi onarır, elbiselerini yamardı. Hanımlarına yardım eder, ekmeğini kendisi yapardı.

Hayâca insanların en ilerisinde idi. Gerek hür insanların, gerekse kölelerin davetine icabet ederdi.

Yüce Allah'ın emir ve yasaklarının yerine getirilmesi hususunda, gösterilen duyarsızlıklara kızardı. Fakat nefsi için asla kızmazdı. Hakkı, nefsi-ne ve ashabına zarar getirirse dahi yerine getirirdi. Neyi hazır bulursa onu yer, bulduğunu geri çevirmez, helâl olanı yemekten ise sakınmazdı.

Hastaları ziyaret eder ve cenazelerde bulunurdu. Tevazu bakımından insanların en ilerisinde idi. Kibirli olmaksızın, insanların en vakarlısıydı. Sözü uzatmaksızın insanların en beliği, güler yüzlülük yönünden insanların en güzelyidi.

Dünya işlerinde onu korkutup, tedirgin edecek hiçbir şey yoktu. Bulduğunu giyerdi. Bazen Yemen'de imal edilen bir kürk, bazen de yünden yapılmış bir gömlek... İmkanları ölçüsünde sahip olduğu bineğe binerdi. Bazen ata, bazen deveye, bazen kızıl bir katura, bazen de merkebe... Bazen yaya, yalınayak, abasız, sarıksız ve kalensüvesiz yürürdü. Güzel koku kuları sever, kötü olanları sevmezdi. Akrabalarına sıla-i rahim yapar, fakat onlardan daha üstün olan kimseye onları tercih etmezdi. Hiç kimseye cefa vermez; özür dileyenin özrünü kabul ederdi. Şaka yapar, fakat hakikat olmayan bir şeyi söylemezdi. Tebessüm yüzünde eksik olmazdı. Mübah oyunları görür, yasaklamazdı. Zevcesiyle yarışır. Hiçbir krala krallı-

ğından dolayı itibar etmezdi. Fakiri ve kralı eşit bir şekilde Allah'ın varlığına davet ederdi.

Cehalet içinde kıvranan bir memlekette fakr u zaruret içerisinde koyun çobanlığı yapmış ve çölde annesiz ve babasız yetim olarak yetişmişti. Buna rağmen, Cenab-ı Hak ona ahlâkların en güzellerini, övülen yolları, geçmiş ve geleceğin haberlerini öğretti. Ahirette kurtuluş ve zafere vesile olan yolları gösterdi. Vacip olanın gerekliliğini, gereksiz olanın ise terkini öğretti.”<sup>14</sup> Ve müminler de sonuna kadar ona güvendi ve onunla/ve onun getirdikleriyle beraber hareket ettiler. Çünkü o, emin sıfatını hem sözüyle ve hem de davranışlarıyla ortaya koymuştu. Kısaca Hz.Peygamber, kendisini asla müminlere buyurduğu kuralların üstünde görmedi. Aksine o, dostlarına/arkadaşlarına emrettiğinden çok daha fazla ibadet yaptı, zekât verdi.

Peygamberlerden özellikle de Hz.Peygamber'den başka hiçbir bilge, filozof, hekim, kral yukarıda çok özet olarak sunmaya çalıştığımız Hz.Peygamberin özelliklerinin değil hepsini bir kısmını bile hayatlarında ortaya koyamamışlardır.. Buradaki iddiamız tarihin bize naklettiklerinin şahitliğidir. Bu durumu ulu filozofumuz İbn Sinâ da şöyle ifade etmektedir: “Başkalarını kemâle erdirebilecek kadar güçlü olanlar nebîdir. Nebîlik makamı makamların en yücesi ve en mükemmelidir.”<sup>15</sup>

Öyleyse insanlığa “efradını cami ağıyarını mani” bir tarzda örneklik yapmak için peygamberlik gereklidir. Bunun bir sonucu ve Allah'ın bir lütfu olarak peygamberler bize gönderilmiştir. Bizler de onlara inanmaktayız.

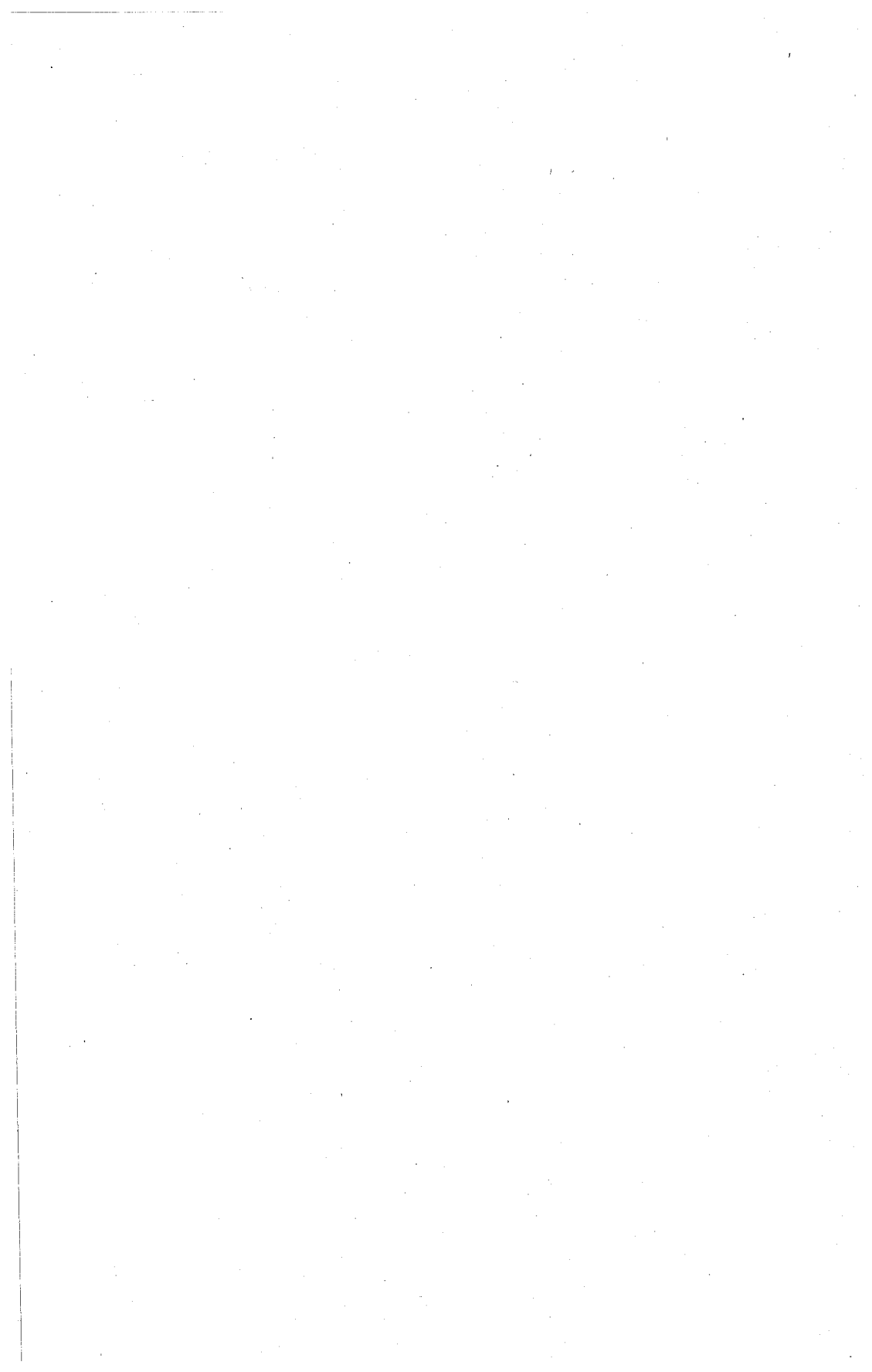
“Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur.”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> T.J.Winter (Abdülhalim Murad), *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, Tercüme: Ömer Baldık-Muhammed Şeviker, İstanbul, 2003, s.56-58.

<sup>15</sup> İbn Sinâ, *Tefsiru Suretu'l-A'lâ (et-Tefsiru'l-Kur'anî içinde)*, s.99, 100.

<sup>16</sup> Al-i İmran 3/164.





## Teolojik İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Güvenilirliği ile İlgili Bazı Meseleler

**İbrahim KAPLAN\***

### **Abstract**

*The fact that the Koran, which forms the foundation of Islam, is based upon the divine inspiration is a critical subject. In the Koran, it is constantly emphasized that the divine inspiration was systematically controlled by Allah and that The Prophet Muhammad was not entitled to add and subtract to what had been previously inspired to him by Allah. On the other hand, it is a historical fact that The Prophet did not have an especial knowledge with regard to religious practices and doctrines of the Christians and Jews before his mission. Moreover, that The Prophet was an illiterate before his divine mission is explained in all respects in the Koran. In the light of these evidences we argue in this study that the claim that "The Prophet Muhammad attempted to bring about a religion based upon his own imagination as a divine message" is epistemologically an illegitimate assertion.*

**Key Words:** *Kalam, Theological Relationships, Illiteracy of Muhammad, Bahira, Waraqa.*

### **Giriş**

İlahî mesajın insanlara ulaşmasına aracılık etmesi bakımından dinin en önemli kurumu peygamberliktir. Peygamberlik yok sayıldığında din diye bir kurumdan bahsetmek imkânsız hale gelmektedir. Çünkü ilahî dinin tamamı haberden ibarettir. Haberi getiren peygamber olduğundan, haberin varlığı ve güvenilirliği peygamberin varlığına ve güvenilirliğine bağlıdır. Dolayısıyla, haberin, yani ilahî mesajın güvenilirliği peygamberin güvenilirliğiyle doğrudan ilgilidir. Başka bir ifade ile, haber getiren en az haber kadar önemlidir. Buradan hareketle, bir dinin sağlam ve sahihliğinin onu getiren elçinin güvenilir ve her türlü şaibeden uzak olmasıyla

\* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ikaplan43@hotmail.com

ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Zira elçi hakkında gündeme gelebilecek bir kusur ya da şüphe doğrudan dinin zarar görmesine sebep olur<sup>1</sup>. Bu anlamda dinin sahilliğini ispatlamada peygamberlerin en önemli sıfatlarından biri emanettir.

Özellikle Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında gerçekleşen teolojik tartışmalarda, Hz. Muhammed'in güvenilirliği ile ilgili olarak ortaya atılan iddialar meselenin önemini daha da arttırmaktadır. Din açısından oldukça hassas olan bu konu, "Hz. Muhammed, kendi eseri olan bir dini, ilahi vahiy olduğunu iddia ederek yaymıştır" şeklindeki iddialar göz önünde bulundurulduğunda, daha da hassas hale gelmektedir. Bu bakış açısının sonucu olarak İslam'ın vahiy esaslı bir din olmadığı, Hz. Muhammed'in de vahyin kontrolünde bir peygamber olmadığı önyargısı ortaya çıkmaktadır. Bu önyargı, şarkiyatçıları, doğal olarak, Kur'an'ın nasıl oluşturulduğu sorusunun cevabını aramaya yöneltmiştir. Bu noktada, akla ilk gelen, İslam'ın, başta Yahudi-Hıristiyan gelenek olmak üzere, önceki dinlerden iktibas edilmiş unsurlardan oluşturulduğu düşüncesidir<sup>2</sup>. Bu önyargı ve hareket noktası, doğal olarak peygamberin vahiy iribatını kesecek deliller aramaya yöneltmiştir. Bu çalışmada, sözü edilen iddiaları, Kur'an'ın nübüvvet anlayışı ve tarihi gerçekler açısından değerlendirme konusu yapacağız.

## 1. Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Görev, Yetki ve Sorumlulukları

Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu hususlardan birisi ulûhiyet ile insanlık arasındaki aşılmaz farkı ortaya koymaktır<sup>3</sup>. Bundan dolayı Kur'an'da Hz. Muhammed'in insan olduğu ısrarla vurgulanmış<sup>4</sup>, tebliğ vazifesinin ise Allah'ın bildirdikleriyle sınırlı olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da Hz. Muhammed'in, tam bir insan ve peygamber olmak üzere iki görünümü olduğu ortaya çıkmaktadır<sup>5</sup>. Bu anlamda Hz. Muhammed'i diğer insanlardan farklı kılan şey onun Allah'tan vahiy alıyor olmasıdır.

- 1 Çağfer Karadaş, "Vahiy Alma ve Uygulamada Hz. Peygamberin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed)*, s. 240-241.
- 2 Özcan Hıdır, "Batı'da Hz. Muhammed İmajı", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, s. 298.
- 3 Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları*, AÜİFY, Ankara, 1992, s. 190.
- 4 18.Kehf/110; 7.A'raf/188; 6.En'am/50.
- 5 Atay, a.g.e., s. 190.

Denilebilir ki, Hz. Muhammed'in Allah'ın kelamı ile beşer olarak kendisinin söylediklerinin karıştırılmaması için hadis yazılmasını yasaklaması<sup>6</sup>, Kur'an'ın bu konudaki hassasiyetini gereği gibi algılamış olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu hassasiyetin bir anlamda tarihsel tecrübeyi dikkate alan bir özelliği olduğunu da söyleyebiliriz. İslâm'dan önce en son Hz. İsa insanlara, tıpkı diğer bütün peygamberler gibi, tevhid ilkesini içeren mesajını iletmişti. Ancak, zamanla insanlar onun bir beşer olduğunu unutarak, onu ilah konumuna çıkartmıştı<sup>7</sup>. Fakat, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in insan oluşuna yaptığı ısrarlı vurgu ve Hz. Muhammed'in kendisinin sadece Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söyleyerek bu bilinçle hareket etmesi neticesinde, Kur'an açısından çok önemli olan uluhiyetle insanlık arasındaki aşılmaz fark korunmuş, Hıristiyanların Hz. İsa hakkında düştükleri teolojik yanlışlıklara Müslümanların da düşmesi engellenmiştir.

Allah'ın elçisi de olsa bir insan olduğu net bir şekilde ortaya konulduktan sonra, peygamberin görev ve sorumluklarının ne olduğu da yine Kur'an tarafından belirlenmiştir: *"Ey Muhammed! vazifen sadece tebliğ etmektir. Hesap görmek bize düşer"*<sup>8</sup>; *"...Peygamberin üzerine açık seçik tebliğden başka bir şey düşer mi?"*<sup>9</sup>; *"Ey Muhammed! sana düşenin sadece açıkça tebliğ olduğunu bil."*<sup>10</sup> Görüldüğü gibi, peygamberin görevi sadece açık ve seçik tebliğ şeklinde belirlenmiştir. Hz. Muhammed'in açık ve seçik olarak tebliğ ettiği mesaj insanlara sorumluluk yüklediğinden, peygamber hem müjdeci hem de uyarıcı olmaktadır<sup>11</sup>. Fakat, Allah'ın mesajını insanlara ileten peygamberin, insanların vekili ya da bekçisi olmadığı<sup>12</sup> da ısrarla vurgulanarak görev ve sorumluluklarının sınırı net bir şekilde çizilmiştir<sup>13</sup>. Bunun içindir ki, Peygamber, bütün insanları Müslüman yapamayacağını farkındadır. O, Allah tarafından bu konuda ısrarlı

6 "Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdıysa onu silsin" (Müsned, Zühd, 72)

7 Bu tarihi tecrübe bizzat Hz. Muhammed tarafından sürekli olarak şu şekilde hatırlatılmıştır: *"Hristiyanların Meryemoğlu İsa'ya yaptıkları gibi siz de bana aşırı övgüde bulunmayın. Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana Allah'ın kulu ve elçisi deyin."* (Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Câmiu's-Sahih*, thk., Mustafa Dîb Buğra, Beyrut, 1990, Enbiya, 48.)

8 13.Râd/40.

9 16.Nahl/35.

10 16.Nahl/82; Ayrıca bkz., 5.Maide/67; 24.Nûr/54; 13.Râd/40; 16.Nahl/35, 82..

11 18.Kehf/56; 34.Sebe/28; 16.Nahl/2; 13.Râd/7; 15.Hicr/89; 11.Hûd/2.

12 6.En'am/107; 10.Yunus/108; 17.İsrâ/54; 11.Hûd/86; 39.Zümer/41; 42.Şûra/48.

13 Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yay., Ankara, 1992, s. 60-61.

bir şekilde uyarılmıştır<sup>14</sup>. Bu bilinç Hz. Peygamberin uygulamalarına daha önce benzeri görülmemiş bir din ve vicdan özgürlüğü şeklinde yansımıştır.

Allah'tan aldığı vahyi insanlara olduğu gibi iletme sorumluluğunu taşıyan peygamber, vahyin bir parçası olmadığı konusunda da bilinçlendirilmiştir. Zira, İslâm dininin temelini teşkil eden Kur'an'ın ilâhî vahye dayandığı özel öneme sahip bir konudur. Bundan dolayıdır ki vahyin sürekli olarak Allah tarafından kontrol edildiği ve peygamberin bile bu vahye bir ilavede bulunma yetkisinin olmadığı sürekli olarak hatırlatılmaktadır<sup>15</sup>. Kur'an bu konudaki hassasiyetini aşağıdaki ayetlerde açık bir şekilde ifade etmektedir; "O, kendi arzusuna göre konuşmaz. Onun söylediği kendisine Allah tarafından gelen vahiyden başka bir şey değildir."<sup>16</sup>

"Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık."<sup>17</sup>

"Ayetlerimiz apaçık onlara okunduğu zaman, bize kavuşmayı ummayanlar 'Bundan başka bir Kur'an getir ya da bunu değiştir' derler. De ki: Benim onu kendi isteğime göre değiştirmem imkânsızdır. Ben ancak bana vahyolunana uyuyorum. Eğer rabbime karşı gelirim büyük günün azabından korkarım."<sup>18</sup>

"Rasulüm' vahyi çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu kalbine yerleştirmek ve okutmak bize aittir. Sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak bize aittir."<sup>19</sup>

Vahyin bizzat Allah tarafından korunması ve kontrol altında tutulması, vahiy ile beşer sözlerinin karışmaması konusunda Hz. Peygamberin kılı kırk yararcasına titiz davranmasını da gerektiriyordu. Bu sebebe binaen kendi sözlerinin yazılmasını yasaklayan Hz. Muhammed, vahiy geldiği anda derhal vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bu durum da onun kalbine inen ilâhî vahiy ile kendi sözleri arasındaki farkın özellikle bilincinde olduğunu gösterir<sup>20</sup>. Dolayısıyla, Kur'an'a peygamberin bile herhangi bir ilave yapma ya da ondan bir şey çıkarma yetkisi yoktur. Nitekim Hz.

14 11.Hûd/118; 12.Yusuf/103; 28.Kasas/56; 6.En'am/35.

15 Akbulut, a.g.e., s. 61, 63.

16 53.Necm/3-4. (Ayrıca, şayet peygamber okuma yazmayı biliyor olsaydı, vahyin bir tek kelimesini bile kaçırılmamak için onu aklında tutma gayretine girmez, mevcut şartlara göre herhangi bir yere yazmayı denerdi.)

17 69.Hâkka/44-46.

18 10.Yunus/15.

19 75.Kiyame/16-19.

20 İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev., Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul, 1998, II, s. 136.

Muhammed; “*Ey insanlar! Allah’ın bana helal kıldığı bir şeyi benim haram kılma yetkim yoktur*”<sup>21</sup> diyerek bu duruma vurgu yapmıştır.

## 2. Teolojik Tartışmaların Bir Argümanı Olarak Hz. Muhammed’in Ümmiliği

Hz. Muhammed’in Kur’an’ı uydurduğu ya da diğer kutsal kitaplardan derlediği şeklindeki iddialar, peygamberin okuma-yazma bilip bilmediğinin araştırılmasını da zorunlu kılmaktadır. Zira, Kur’an’ın derleme bir kitap olduğu iddiasının ispatlanabilmesinin yolu Hz. Muhammed’in okuma yazma bildiğinin ortaya konulmasından geçmektedir. Ancak bu yöndeki iddiaları desteklemek için ortaya konan delillerin tatmin edici olmadığını söyleyebiliriz. Kur’an, özellikle mucize oluşuna ve önceki kutsal kitaplara gönderme yaparak bu tür iddiaların önünü kesmeyi hedefliyor görünmektedir.

Hz. Peygamberin okuma yazma bilmeyen, önceki kitaplardan da haberi olmayan bir *ümmî* olduğunu vurgulayan ayet, Kur’an’ın derlenmiş olabileceği yönündeki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Peygamberin okuma yazma bilmemesinin hikmeti Kur’an’da şu şekilde ifade edilmektedir; “*Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de onu elinle yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar kuşku duyarlardı*”.<sup>22</sup> Bu ayetten önceki iki ayette Ehl-i Kitaptan bahsedilmekte, böylece Kur’an hakkında Ehl-i Kitab’ın Kur’an’ın Allah’ın Kelamı olduğu konusunda ortaya atabileceği muhtemel bütün şüpheler kaldırılmak istenmektedir. Nitekim ayet, vahyin ve onu Allah’ın indirdiğinin doğruluğunu temellendirme meselesiyle ilgili bir sırada nazil olmuştur<sup>23</sup>. Zira yukarıdaki ayetlerin devamında, bu konuda delil arayanlara şu şekilde cevap verilmektedir; “*Hayır o kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde yer eden apaçık ayetlerdir. Ayetlerimizi de bile bile ancak zalimler inkâr eder. Ona rabbinden başkaca mucizeler indirilmeli değil miydi derler. De ki! Mucizeler ancak Allah’ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?*”<sup>24</sup>

21 Ebu’l-Hüseyn el-Haccac el-Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk., M. Fuat Abdülbaki, Çağrı Yy., İstanbul, 1992, 76, 565.

22 29. Ankebut/48.

23 Derveze, a.g.e., II, s. 54.

24 29. Ankebut/49-51; Bu şekilde, Hz. Muhammed’in Kur’an’ın dışında mucizesinin olmadığı telkin edilmesine rağmen, “evelem yekfihim” ifadesi, ona Kur’an’ın dışında da hissî mucizelerin verildiğini savunanlarca, zannî rivayetler doğrultusunda tevil edilerek “evelem ye’tihim” (onlara Kur’an gelmedi mi) şeklinde anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz., Akbulut, a.g.e., 22 vd.

Bu tür iddialara Kur'an, bizzat önceki kitaplara ve Ehl-i Kitab'a gönderme yaparak cevap vermektedir. Kur'an'daki; "Onlara önceki kitaplarda bulunan deliller gelmedi mi?"<sup>25</sup> "İsrailoğulları bilginlerinin onu bilmesi de onlar için bir delil değil mi?"<sup>26</sup> "Eğer sen, sana indirdiğimizden şüpheye isen, senden önce kitap okuyanlara sor"<sup>27</sup> gibi ifadeleri, vahyin kaynağı konusunda şüpheye olanların şüphesini gidermeye yönelik meydan okumalar olarak görebiliriz. Ayrıca Kur'an'da peygamberin ümmî<sup>28</sup> olarak vasıflandırıldığı şu ayetler de hem onun okuma yazma bilmediğini ortaya koyan hem de bu konudaki şüpheleri ortadan kaldıran delillerdir: "Onlar ki, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de tanımlanmış bulacakları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. O elçi ki, onlara iyiliği emreder, kötülükten men eder... De ki 'Ey insanlar, şüphesiz, ben Allah'ın hepinize gönderdiği bir elçiyim; O Allah ki, göklerin ve yerin egemenliği ona aittir! Ondan başka tanrı yoktur; hayatı ve ölümü bahşeden odur!' Öyleyse artık Allah'a ve onun ümmî peygamberine, Allah'a ve onun sözlerine inanan elçisine iman edin. Ona uyun ki doğru yolu bulasınız!"<sup>29</sup> Görüldüğü gibi Kur'an, ümmî olan, kitap okumayan ve ilim tahsil etmeyen bir insanın böylesine mükemmel bir kitap getirmesini kendisinin bizzat mucize oluşuna şahit olarak yeterli olduğunu ve bir anlamda, bunun dışında mucize aramanın da yersiz olduğunu vurgulamaktadır. Öyleyse Hz. Muhammed'in nübüvvetini tasdik eden en önemli delil akli bir mucize olan Kur'an'dır<sup>30</sup>.

Kur'an'daki bu beyanın yanında onun ümmî olduğu toplumu tarafından da bilinmekteydi. Bütün bunlara rağmen, Hz. Peygamberin okuma yazma bildiğini iddia edenler de yok değildi<sup>31</sup>. Fakat, yukarıda zikrettiğimiz ayetin lafzî tevile ihtiyaç hissetmeyecek şekilde açıktır. Ayrıca, peygamberin okuma-yazma bildiğine dair net bir tarihî belgeye de sahip değiliz. Bize göre, burada fazlaca yadırganacak bir durum da söz konusu değildir. Çünkü, o dönemin kültürü, neredeyse tamamen, sözlü kültür

25 20.Tâhâ/133.

26 26.Şuarâ/197.

27 10.Yunus/94.

28 Ümmî kavramının etimolojik ve kavramsal bir tahlili için bkz., İsmail Yörük -İsmail Şık, "Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmîliği", DA, C. VII, S. 19, Mayıs-Ağustos 2004, s. 174-181.

29 7.Araf/157-158.

30 Akbulut, a.g.e., s. 23.

31 Konuyla ilgili görüşler için bkz., Ahmet Önkal, "Hz. Peygamberin Ümmîliği", SÜİFD, S. 2, Yıl 1986, s. 249-261; 31 Şahin Abdussabur, "Hz. Muhammed Okuma ve Yazmayı Biliyor mu idi?", çev., Tayyar Altukulaç, *Diyanet Dergisi*, XII, S. 4, s. 199; Remzi Kaya, "Kur'an'da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmî Oluşu", *ÜİFD*, 2002, C. XI, S. 1, s. 41.

idi. Okuma-yazma toplum tarafından üzerinde durulan önemli bir mesele değildi. Okuma-yazma bilmeden de insanlar işlerini yürütebiliyorlardı. Kaldı ki, o dönem Mekke'de okuma yazma bilenlerin bir rivayete göre on yedi, bir rivayete göre de yirmi yedi kişi olduğunu göz önünde bulundursak<sup>32</sup> Arap toplumunun okuma yazmaya gösterdiği ilgiyi daha iyi anlamış oluruz.

Eğitim öğretime bu kadar değer veren bir peygamberin nasıl olup da okuma-yazma bilmediği sorusu ise, peygamberin risaletinin belli bir döneminden sonra okuma-yazmayı öğrendiği şeklindeki görüşlerle giderilebilir<sup>33</sup>. Ancak bu konuda da kesin bir delil bulmak zor görünmektedir. Bize göre, burada asıl olan Kur'an'ın ilâhî kaynağı konusunda o günün insanının kafasında oluşabilecek bütün şüpheleri gidermek olmalıdır. Çünkü o, kendisinde asla şüphe olmayan bir kitaptır<sup>34</sup>. Böylece Kur'an, açık bir şekilde peygamberin okuma yazma bilmediğini belirterek, onun için *Kur'an'ı uydurmuş ya da diğer semavî kitaplardan derlemiştir* şeklindeki suçlamaların dayanaktan yoksun olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Şayet, Peygamber okuma yazma bilip din, ilim ve felsefe ile meşgul olmuş olsaydı, Kur'an'daki okuma yazma bilmediği yönündeki ifadeleri dikkate alan hitap ettiği topluluk, bu çelişkiye çok ciddi tepkiler gösterirdi<sup>35</sup>. Halbuki onun getirdiği mesaja şiddetle tepki gösteren müşrikler asla onun diğer semavî kitaplardan alıntı yaptığı yönünde bir iddiada bulunmamışlardır<sup>36</sup>. Müşrikler ve Hz. Muhammed'i çok iyi tanıyan Ehl-i Kitap risaletinden önce onun okuma-yazma bildiğini ispatlayacak deliller bulsalar bu delilleri kullanmaktan geri durmazlardı<sup>37</sup>.

Müştüşrikler ise, vahyin kaynağını problemlili hale getirme amacına ulaşmak için, onun okur-yazar olmamasının düşünölemeyeceğini söylemekte fakat sağlam delillerle bunu ispatlayamamaktadırlar<sup>38</sup>. Bütün bun-

32 Belâzurî, bu dönemde Mekke'de okuma yazma bilen 17 kişinin isimlerini vermekte, Hz. Muhammed'in ismini ise bunlar arasında zikretmemektedir; Geniş bilgi için bkz., Belazurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 691; Muhammed Hamidullah, *Hz. Pegamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul, 1990, s. 24.

33 Bu idialar için bkz., Önkâl, a.g.m., s. 248 vd; Kaya, a.g.m., s. 36-40.

34 2.Bakara/2.

35 Derveze, a.g.e., II, s. 56; Yörük-Şık, a.g.m., s. 184.

36 İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, Mısır, 1969, IV, s. 214, Yazır, a.g.e., V, s. 3784; Yörük-Şık, a.g.m., s. 184.

37 Ebu Bekir Muhammed b. Et-Tayyib el-Bâkîllânî, *İcâzu'l-Kur'an*, Mısır, 1951, s. 62.; Abdussabur, a.g.m., s. 199; Kaya, a.g.m., s. 41.

38 Yörük-Şık, a.g.m., s. 187.



lara rağmen, Ali b. Rabben et-Taberî'nin de dediği gibi, Kur'an gibi bir kitabı getiren kimse ümmî değil de büyük bir edip ve hatip bile olsaydı bu takdirde de onun mucize oluşunda kuşku duymamak gerekirdi<sup>39</sup>.

Hız. Muhammed'in okuma-yazma bildiğini kabul etsek bile, Watt'ın da dediği gibi, bu, sadece ticarî kayıtları tutacak kadar olmalıdır<sup>40</sup>. Bunun yanında, Hız. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes ya da diğer kutsal kitapları okumadığını düşünmek için birçok neden vardır. Her şeyden önce, o dönemde Mekke'de Kitab-ı Mukaddes'in bir nüshası var idiye bile bu nüsha kesinlikle Süryanice olmalıdır<sup>41</sup>. Okuma-yazma bilip bilmediği bile tartışmalı olan peygamberin Süryanice olan kitaptan alıntı yapması ise söz konusu bile edilemez.

Kısacası, ümmî Peygamber Allah'tan aldığı vahiy karşısında tamamen pasif kalmıştır ve vahye kendisinden hiçbir şey eklememiştir. Dolayısıyla o, kutsal kitap yazan birisi olarak görülmemelidir. Onun görevi kutsal kitabı insanlığa nakletmektir. Aynı zamanda, S. Hüseyin Nasr'ın dediği gibi, mantıken bir kimse, bir taraftan Hız. Muhammed'in ümmî özelliğini reddederken diğer taraftan da Meryem'in Bakireliğini savunamaz. Çünkü, "Allah'ın kelâmı İslâm'da Kur'an'dır, Hıristiyanlıkta ise Hız. İsa'dır. İlâhî mesajın nakil aracı Hıristiyanlıkta Bakire Meryem, İslâm'da ise Hız. Peygamberin ruhudur. Hız. Meryem'in bakireliği hangi sebeple gerekli idiye, Hız. Peygamber de aynı sebeple ümmî olmak durumundadır. Bir ilâhî mesajın beşerî aracı temiz ve arı olmalıdır. Zira ilâhî mesaj ancak beşerî kabulün saf ve 'dokunulmamış' levhasına yazılabilir. Bu söz vücut şeklinde olunca, saflık onu doğuran annenin bakireliğiyle sembolize edilmiştir; Allah'ın kelâmı kitap şeklinde olunca da bu arılık onu insanlara tebliğ için seçilen insanın ümmî tabiatıyla sembolize edilmiştir."<sup>42</sup>

### 3. Hız. Muhammed'in Ehl-i Kitap Bilgisi

Hız. Muhammed'in risaletinden önce, pütperest olmayan, ancak herhangi bir dine de bağlı olmayan Hanifler ile bazı Yahudi ve Hıristiyanların

39 Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'Devle*, thk., Adil Nüveyhiz, Dâru'l-Efkârü'l-Cedîde, Beyrut, 1982, s. 606.

40 W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed'in Mekkesi*, çev., M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1988, s. 96.

41 Her ne kadar o dönemde Kitab-ı Mukaddes'in Arapça'ya çevrildiğini iddia edenler varsa da, Watt'a göre, bu imkânsızdır. Çünkü o dönemde Arap nesir edebiyatının herhangi bir türü mevcut değildi. Watt, a.g.e., s. 96.

42 S. Hüseyin Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, çev., Ahmet Özel, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 49.

peygamber beklentisi içinde oldukları bilinmektedir<sup>43</sup>. Kur'an'da da peygamberin Ehl-i Kitap tarafından kolayca tanınacağı belirtilmiştir<sup>44</sup>. Buna bağlı olarak Hz. Muhammed'in daha çocuk yaşta iken amcası ile gittiği Suriye'de rahip Bahîra'dan ilgi gördüğü<sup>45</sup> şeklinde rivayetler ortaya çıkmıştır<sup>46</sup>. Yine buna bağlı olarak, Hz. Muhammed'in ilk vahiy sonrası, hanımı Hz. Hatice ile birlikte olayı aydınlatmak üzere gittikleri, eski ve Yeni Ahid'i bilen bir Hıristiyan olan, Varaka b. Nevfel'in<sup>47</sup> ona peygamber olduğunu söylediği iddia edilmiştir<sup>48</sup>. Gerek Bahira gerekse Varaka'yla ilgili rivayetler, teolojik ilişkiler ve bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in güvenilirliği bağlamında değerlendirilmesi gereken özel öneme sahip konulardır. Zira sözü edilen rivayetler, bir taraftan Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiği (*tebşîrât*) yönündeki Müslümanların iddialarının kanıtı olarak kullanılırken, diğer taraftan, İslam'ın, Hıristiyanlığın heretik bir kolu olduğu, Hz. Muhammed'in ilk bilgilerini bu keşişlerden aldığı, dolayısıyla da yalancı, sahte bir peygamber olduğu yönündeki Hıristiyan iddialarının da bir dayanağı olmuştur.

Yuhanna ed-Dîmeşkî'nin, İslâmîyet'i Hıristiyan karşıtlığı (antichrist), Hz. Muhammed'i de Logos'un kutsallığını ve Kutsal Ruh'u inkâr ettiği için bir Arian Hıristiyanı olarak tanımlayan görüşlerini<sup>49</sup> temel alan Batılı araştırmacılar, Hz. Muhammed'in öğretilerinde bir Hıristiyan tesiri aramışlar,

43 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İmaj Yay., Ankara, 2003, I, s. 47; Derveze, a.g.e., II, s. 355.

44 "Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu, oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar. Ancak, yine de onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizler" (2.Bakara/146)

45 İbn Hişam, *es-Sîret'ün-Nebevîyye*, Tah., Taha Abdurrauf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1411, I, s. 320-322; Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Tabakât'l-Kübrâ*, Beyrut, ty., I, 153-155; Muhameed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, I, s. 519; İsmail b. Muhammed b. El-Fadl el-İsbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk., Muhammed el-Haddâd, Riyad, 1409, s. 230-231; Bahira hakkında bilgi için bkz., Mustafa Fayda, "Bahira", *DİA*, IV, s. 486-487.

46 Benzer rivayetlerin Bizans kaynaklarında da yer aldığını belirten Wensinck, asıl adı *Sergius* olan Bahira'nın, "rafızından dolayı aforoz edilmiş bir keşiş" olduğuna vurgu yapmaktadır. Bkz., A.J. Wensinck, "Bahirâ" mad., *İA.*, MEB Yay., İstanbul, 1944, s. 228; Aziz S. Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, çev., Nurettin Hiçyılmaz, Doz Yay., İstanbul, 2005, s. 286.

47 Varaka'nın hayatı ve Hz. Peygambere dini-kültürel etkisine dair iddialar için bkz., Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 617; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev., Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, ty., s. 137-138; Neşet Çağatay, "Varaka" mad., *İA.*, C. 13; Özcan Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygambere Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Marife*, 4, S. 2, Güz 2004, s. 27-37.

48 İbn Hişam, a.g.e., II, s. 10; İbn Sa'd, a.g.e., I, s. 195; Taberî, a.g.e., I, s. 533.

49 Saint John of Damascus, *Writings*, tr. By Frederic H. Chase, New York, 1958, s. 153.

Hız. Muhammed'i Hıristiyan keşişlerden edindiği bilgilerle yeni bir öğreti oluşturmuş bir reformcu olarak görmüşlerdir. Bu konuda o kadar ileri gidilmiştir ki, bütün inanç esaslarını bu rahipten öğrenen Hız. Muhammed'in, içkiyi akıl hocası Bahira'nın sarhoş olarak ölmesinden dolayı yasakladığını iddia edenler bile olmuştur<sup>50</sup>. Yine, Cara dé Vaux, *Kur'an Müellifi Bahira* adlı tamamen hayal ürünü bir çalışmayı yalnızca bu konuya tahsis etmiştir<sup>51</sup>. Hâlbuki Bahîrâ ile ilgili rivayetlerin Hıristiyanlar tarafından kullanımı, Gottheil'in de dediği gibi, "tarihî rivayetlerin İslâm Dini'ne karşı düşmanlık maksadı ile nasıl ifsat edildiğini gösteren birer delildir."<sup>52</sup> Ona göre bu rivayetlerin, Hız. Muhammed'in yalancı bir peygamber olduğunu, Araplara tebliğ ettiği hususların da keşiş Bahira'nın telkinlerinden ibaret olduğunu ispatlamak için Hıristiyanlar tarafından uydurulduğu açıkça ortadadır. Bazı müsteşrikler ise, Ortaçağ boyunca peygamber ve Kur'an aleyhine kullanılmak üzere Hıristiyanlar tarafından istismar edilen bu rivayetlerin, Hız. Muhammed'in peygamber olacağını kendi kitaplarında müjdelendiğini ispatlamak için Hıristiyanlıktan dönen Müslümanlar tarafından uydurulmuş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadırlar<sup>53</sup>.

Bahira ile ilgili anlatılanlar, rivayet tekniği açısından değerlendirildiğinde, sebebi ne olursa olsun, uydurma olabileceği şüphesi söz konusudur. Herşeyden önce, Bahira hadisesine ait rivayetlerin sıhhati şüphelidir. Senedi mürseldir<sup>54</sup> ve ravilerden hiçbirisi olayı görmemiştir. Ravilerden Abdurrahman b. Gazve münker hadis<sup>55</sup> rivayet eden biri olarak bilinmektedir. Hadiseyi naklettiği ileri sürülen sahabe Ebû Musa el-Eş'ârî'nin olaya tanık olma ihtimali söz konusu olmadığı gibi, hadiseyi kimden duyduğunu da söylememiştir<sup>56</sup>. Bunun yanında, dokuz ya da on iki yaşında bir çocuğun bir keşişten edindiği bilgilerden yola çıkarak bir din tesis etmesi mantıklı görünmemektedir. Son derece önemli ve anlaşılma-

50 Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 93.

51 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 47-48.

52 Wensinck, a.g.mad., s.286.

53 Fayda, a.g.mad., s. 486.

54 *Mürsel*, tâbiün'un sahabeyle atlayarak doğrudan doğruya peygamberden naklettiği zayıf hadislerdir. Ayrıca, sahabeinin bizzat peygamberden işitmediği ya da onu görmediği halde başka bir sahabe kanalıyla işitmiş ya da görmüş gibi rivayette bulunmasına da *sahabe mürseli* denir. Geniş bilgi için bkz., Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, AÜİF Yay., Ankara, 1993, s. 99-101.

55 *Münker*, zayıf olan ravinin sika ravilere muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayetiyle tek kaldığı haberlerdir. Geniş bilgi için bkz., Koçyiğit, a.g.e., s. 113-115.

56 Fayda, a.g.mad., s. 486.

sı zor olan *tevhid* ve *teslis* gibi meselelerin dokuz ya da on iki yaşındaki çocuk ile konuşulmayacağı açıktır<sup>57</sup>. Kaldı ki, görüşmeyle ilgili rivayetlerin doğru olabileceği varsayılsa bile, bu görüşmenin bir yemek yeme süresiyle sınırlı olduğu bildirilmektedir. Bu kısa süre zarfında bir din tesis edilecek bilginin alınması mümkün değildir.

Bunlara ilaveten, Hz. Muhammed'in vahiy gelmeden önce kendisinin peygamber olacağına dair bir bilince sahip olmadığı Kur'an tarafından bildirilmektedir<sup>58</sup>. Bu da söz konusu rivayetlerdeki, Bahira'nın kendisine peygamberliğini müjdelediği şeklindeki ifadelerin asılsızlığını ortaya koymaktadır. Bu rivayetler doğru olsaydı, Hz. Muhammed ilk vahiy sırasında ve sonrasında bu kadar şaşırması söz konusu olmayacaktı. Çünkü beklediği bir olay gerçekleşmiş olacaktı.

Varaka hadisesi de, Hıristiyanlar tarafından saptırılmış, Hz. Peygamberin vahiy irtibatını koparma gayretinin<sup>59</sup> bir sonucu olarak değişik şekillerde yorumlanmış bir konu görünümündedir. Mesela Watt, Hz. Muhammed'in Varaka ile daha erken dönemlerde sıkı bir alış veriş içinde bulunduğunu iddia etmekte, Alâk suresindeki "*O insana kalemle yazmayı öğretti, insana bilmediğini öğretti*" şeklindeki ayetlerin daha önceki vahiyelere işaret ettiğini belirterek, bunların Hz. Muhammed'e Varaka'ya olan minnet borcunu hatırlatmış olabileceğini öne sürecek kadar ileri gitmektedir. Bununla da kalmayan Watt şu iddialarda bulunuyor; "*Daha sonraki İslâmî düşünceler, söz gelişi, Hz. Muhammed'e gelen vahyin daha önceki vahiylerle ilişkisi gibi, çoğunlukla Varaka'nın fikirleriyle şekillenmiştir.*"<sup>60</sup> Halbuki, bilindiği gibi, ilk vahiy ile ilgili rivayette anlatılan, sadece Varaka'nın olayı öğrenince Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'de müjdelenen Allah'ın elçisi olduğunu söylemesinden ibarettir. Hal böyle iken, dahası Varaka'nın bunun dışında Hz. Muhammed ile görüştüğüne dair bir bilgiye rastlanmazken<sup>61</sup>, mesele çarpıtılmakta, hayalî yorumlara gidilmektedir.

Meselenin bu ve başka yorumlarla çarpıtılması ihtimali Kur'an'da dile getirilmekte ve bu türden iddialar cevaplandırılmaktadır. *Ona bir insan*

57 Güner, a.g.e., s. 91.

58 "De ki! Allah dileyseydi, Kur'an'ı size okumazdım ve onu size hiç bildirmezdi..." (10.Yunus/16); "Sen Kitab'ın kalbine bırakılacağını ummazdın..." (28.Kasa/86); "...Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin..." (42.Şûrâ/52).

59 Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Bağlamına...", s. 37.

60 W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev., M. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara, 1986, s. 59.

61 Güner, a.g.e., s. 102.

öğretiyor şeklindeki iftiraların farkında olduğunu<sup>62</sup> belirten Kur'an, bu tür iddialara cevap olmak üzere meydan okumada bulunmaktadır. Hz. Muhammed'e indirilene şüpheyle bakanlara, ona Allah tarafından indirilenin benzeri bir kitap, bir sûre, bunu da yapamazlarsa bir ayet getirmeleri istenmekte ve asla bunu yapamayacakları meydan okumasında bulunmaktadır<sup>63</sup>. Anlaşılan o ki, bu meydan okuma karşısında çaresiz kalan İslam karşıtlığı çareyi belli belirsiz, zayıf delillere dayanmakta bulmaktadır. Diğer taraftan, Müslümanlar da diğer ümmetler gibi kendi peygamberini önceki peygamberlerle karşılaştırmış, onlarda bulunanları kendi peygamberlerinde de görmek istemişlerdir. Müslümanların bu psikolojik durumu, Hz. Muhammed'e de hissî mucizelerin verildiğini ispatlama amacına yönelik rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş olabilir<sup>64</sup>.

Mucize arayanlar için Kur'an'ın kendisi bizzat ortada iken<sup>65</sup>, bu tür delillerle iddiaları destekleme çabası İslam'ın akıl dini olma özelliği ile pek de bağdaşmamaktadır. Kendisine indirilen Kur'an'da Hz. Muhammed'in doğumundan ve çocukluğundan bahsedilmemiş olması, mevcut bazı rivayetlerin aksine onun tamamen tabii bir şekilde doğup büyüdüğü, herhangi bir olağanüstülük<sup>66</sup> yaşamadığı anlamına gelebilir. Şayet, doğumundan itibaren iddia edildiği gibi olağanüstü olaylarla karşılaşmış olsaydı, onun hayatının her anı izlenir ve o harikulade biri olarak destan veya masal kahramanı olarak tarihe geçerdi. Mevcut tarih, siyer, megâzî vb. kitaplarında onun gençlik yıllarının tam on yılı hakkında hiçbir malumat bulunmaması da onun mitolojik bir varlık olmadığının bir göstergesidir<sup>67</sup>.

Öyleyse, ne tarihî belgeler ne de Kur'an'daki ifadeler Hz. Muhammed'in önceden peygamber olacağına dair bir bilince sahip olmadığını göstermektedir. Bu durum bir başkası ya da başkaları için de geçerlidir. Ehl-i Kitap peygamber beklentisi içerisinde olmakla birlikte onun kim ol-

62 16.Nahl/103; ayrıca bkz., 50.Kâf/45.

63 2.Bakara/23-24; 10.Yunus/38; 11.Hûd/13.

64 Akbulut, a.g.e., s. 29.

65 "Onlara Kur'an yetmiyor mu?" (29.Ankebut/51)

66 Peygambere izafe edilen olağanüstülük iddialarının bir yorumu için bkz., Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *DİD*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı), Ankara, 2003, s. 33-66; Murat Gökalp, *Kadı İyaz ve Şifâ Adlı Esrinde Peygamber Tasavvuru*, (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 142 vd.

67 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, s. 48; Erul, a.g.m., s. 59.

68 Gökalp, a.g.e., s. 159.

duğu konusunda bir bilgiye sahip değildi. Buna karşın, Hz. Muhammed'in peygamber olduğu bilgisine sahip olunduktan sonra, Peygamber'in 40 yıl sade bir hayat sürmüş olması göz ardı edilerek, akıl geriye dönük işle-tilmiş ve sınır tanımaz muhayyileyle Hz. Peygamber'e dair tafsilât verile-bilmiştir. *"Bu bağlamda denilebilir ki, çocukluğu dahi elinden alınmıştır. Buna sebep olan en temel faktör ise, onun daha çocukken bile bir Peygam-ber olduğuna dair telâkkidir. Bu bakımdan da kendisiyle ilişkilendirilen her şey, hasâis yahut mucize cümlesinden (irhâsât) kabul edilmiştir."*<sup>68</sup>

Dolayısıyla, Hz. Muhammed'in gerek doğumu anında gerekse haya-tının öteki aşamalarında ortaya çıktığı söylenen bir takım olağanüstü olay-lara da temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Bu tür rivayetler, peygamber için ön belirtiler aramanın sonucu ortaya çıkmış olabilir. Bu tür çabalar, ister istemez onun beşerî tabiatının dışına taşırılması ve ona diğer pey-gamberlerin taşıdığı niteliklerden ayrıcalıklı bir görünüm verilmesi<sup>69</sup>, da-hası Tanrısal bir çerçeve ya da bu anlamda bir yapıya oturtulması gibi Kur'an ile bağdaşmayan sonuçlara kadar gidebilmektedir<sup>70</sup>. Buna karşın, daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi, Kur'an'ın bu konuda özellikle hassas davrandığına şahit olmaktayız.

Buna ilave olarak, peygamberin risâletinden önce bir din ya da ideo-loji tesis etme gibi bir girişimde bulunduğuna dair bir bilgiye de sahip değiliz. Dolayısıyla, ilk vahiyle peygamberliğinin farkına varan Hz. Mu-hammed, Ehl-i Kitap hakkındaki gerçek bilgilere de vahiy yoluyla ulaş-mıştır. Elbette bu, daha önce Ehl-i Kitap hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı anlamına gelmez. Zira, o toplumda Ehl-i Kitap'tan kimseler de yaşıyordu. Ehl-i Kitaptan kimselerin de bulunduğu bir toplumda yaşayan Hz. Muhammed, peygamberliğinin ilk anından itibaren daha önce nazil olan kitapların vahiy kaynaklı olduğunun bilincindeydi. Hem İbrahim, Musa ve İsa, hem de Tevrat ve İncil'de adları geçen diğer peygamberlerin kendisi gibi birer peygamber olduğunun farkında olan Hz. Peygamber, daha önce Allah tarafından gönderilen ilâhî mesajları tasdik etmek üzere geldiğini de biliyordu. Aynı zamanda o, daha sonra müntesiplerince ku-rumsal hale getirilen, daha doğrusu sonradan icat edilen dinlerin Allah'ın tek ve gerçek diniyle aynı olmadığını da bilincindeydi. Hz. Muhammed'in daha risaletinin başında iken sahip olduğu bu bilinç, yani Ehl-i Kitap pey-

69 Peygamberin beşerî tasavvurundaki kırılma örnekleri için bkz. Akbulut, a.g.e., s. 26 vd; Gökalp, a.g.e., s. 158 vd.

70 Derzeve, a.g.e., II, s. 30.

gamberlerini Yahudi ve Hıristiyan zümresinden ayrı tutması, *nazarî* ya da *ideal dinî* düzey ile *fiilî inanç ve uygulama düzeyi*<sup>71</sup> arasındaki farklılığa işaret etmesi açısından önemli görünmektedir.

Hz. Peygamberin yukarıda özetlemeye çalıştığımız, Ehl-i Kitap ve onların inançlarına dair bilinç düzeyi, Hz. Peygamber tarafından; “*Ben Meryemoğlu İsa’ya dünya ve ahirette insanların en yakınıyım. Esasen peygamberler, anaları ayrı babaları bir kardeşirler, dinleri ise aynıdır.*”<sup>72</sup> “*Allah’ın peygamberlerini birbirinden üstün tutmayın...*”<sup>73</sup> şeklinde dile getirilmiştir.

### Sonuç

Kur’an’ın ısrarla vurguladığı konulardan biri, Kur’an’ın harfi harfine Allah’ın kelamı olduğudur. Kur’an, bu konuda ortaya atılabilecek her türlü itirazın kapılarını daha baştan kapatmıştır. Bunun için, öncelikle Hz. Muhammed’in vahiy karşısındaki durumu açık ve net bir şekilde ortaya konulmuştur. Her şeyden önce Kur’an, peygamberin bile Kur’an’a bir ilave yapma ya da ondan bir şey çıkarma yetkisinin olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla o, vahiy karşısında tamamen pasif bir durumdaydı ve Allah’ın mesajını olduğu gibi insanlara iletmekle sorumluydu. Hz. Muhammed’in peygamberliğinden önce okuma-yazma bilmediğine yapılan vurgu Peygamberin güvenilirliği ile, dolayısıyla da, Kur’an’ın tamamıyla Allah’ın kelamı olduğu meselesiyle yakından ilgilidir. Böylece, okuma yazma bilmediği Kur’an’da net bir şekilde ortaya konan Hz. Muhammed’in, Ehl-i Kitap’ın inanç esasları ve uygulamaları hakkında bilgi edindiği, daha sonra da bunlardan yola çıkarak bir din tesis ettiği şeklindeki iddialar anlamını yitirmektedir.

Hz. Muhammed’in risaletinden önce “emin” lakabıyla anılacak kadar toplumun güvenine mazhar olması, getirdiği haberin kolayca inkar edilememesine sebep olmuştur. Nitekim, inanmayanlar ona yalancı diyemedikleri için öncelikle onun “beşer” oluşunu öne çıkarıp değerini düşürmeye çalışmışlardır. Hz. Muhammed’in, vahyi kendi aleyhine bile olsa tebliğ

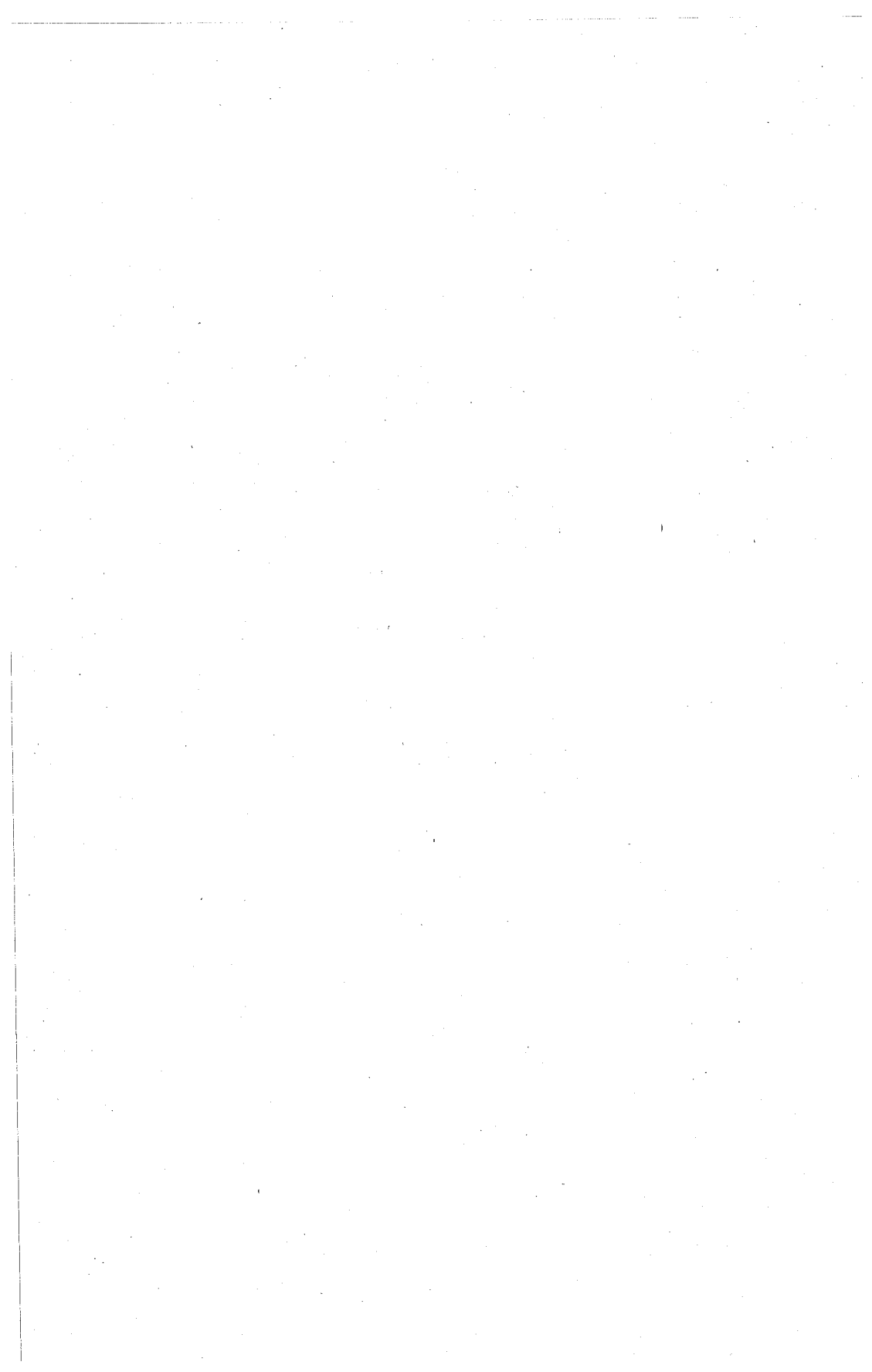
71 Fazlurrahman, *İslâm*, çev., Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk yay., Ankara, 1992, s. 35; Osman Güner, “Hz. Peygamberin Öteki’ne Bakışı”, *İslâm ve Öteki*, ed., Cafer Sadık Yaren, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 219.

72 Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ: 48; Müslim, *Sahîh*, Fedâil: 143-5.

73 Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ: 31; Müslim, *Sahîh*, Fedâil: 159-63; krş., 2.Bakara/285; 4.Nisa/152.

etmiş olması, emanete gereği gibi riayet ettiğinin bir göstergesidir. Hz. Muhammed'in, tüm insanlığa iletmiş mesajın içeriği de ona yöneltilen sahtelik iddialarının asılsızlığını ortaya koymaktadır. İslam peygamberinin Allah'ı birleyen Tevhid inancını öğretmesi bu tür suçlamaların yersizliğine en kuvvetli delildir. John Davenport'un da dediği gibi, kabul edilmelidir ki, putperestliği ortadan kaldırarak Allah'ın birliğini öğretmek, ancak ilahî davetle yapılabilecek bir iştir. Esasen, Yahudilik ve Hıristiyanlığın inanç sistemi ile İslam'ın inanç esasları arasındaki farklılıklar söz konusu iddiaların asılsızlığını ortaya koymak için yeterlidir.





# Anadolu Türklerinde Kurban: Alevîler Örneği

**Hamza KARAOğLAN\***

## **Abstract**

*The Sacrifice Ritual among Anatolian Turks: The Case of Alevites. The sacrifice ritual as a religious practice found itself existence almost in every culture and society. This ritual practised among Muslim Turks vividly is more common in among Anatolian Alevi-Bektashis. In this context, it seems as a synthesis between the ancient Turkish beliefs and Islamic sacrifice practice. In other words, Pre-Islamic Turkic beliefs and practices have been surviving among Alevi-Bektashi Muslims as popular beliefs and practices.*

**Key Words:** Turks, Anatolia, Sacrifice, Alevites, Bektashis.

## **1. Giriş**

İnsanlık tarihi incelendiğinde kurban ritüelinin evrensel bir karaktere sahip olduğu görölmüştür. İnsanoğlu, başta Tanrı olmak üzere kendisinde olağanüstü güçler bulunduğuna inanılan birtakım varlıkları memnun etmek, onların rızasını kazanmak ya da onlardan gelecek kötülükleri önlemek için kanlı veya kansız kurban sunmuştur. Dinler Tarihinde kurban fenomeni incelendiğinde, sunulan kanlı kurbanları daha çok koyun, keçi, sığır ve tavuk gibi çeşitli hayvanların, kansız kurbanları ise ilk mahsullerin ürünlerinin, yemeklerin, içeceklerin, kutsal mekânlara sunulan mumların, çeşitli kumaşların, kıymetli taşların, mücevherlerin ya da silah gibi değişik objelerin oluşturduğu dikkat çekmiştir.<sup>1</sup>

\* **Yard. Doç. Dr.**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Joseph Henninger, "Sacrifice," Ed.Mircea, Eliade, *Encyclopedia of Religion* (ER), New York 1987, C.12, 546.

Dinler Tarihinde, bilinen vahye dayalı dinlerin kaynaklarına göre kurbanın ilk örneğini Hz. Âdem'in oğullarından Hâbil ile Kâbil'in Tanrı'ya sunduğu kurbanın oluşturduğu yaygın olarak kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Bunu, Nuh peygamberin bir hayvanı boğazlayarak kanını akıtma şeklinde uyguladığı kanlı kurban uygulaması izlemiştir.<sup>3</sup> Yahudilik'te kanlı kurban uygulaması<sup>4</sup> Mabel'din Romalılar tarafından M.S. 70 yılında yıkılmasına kadar devam etmiş, bu tarihten itibaren ise askıya alınmıştır.<sup>5</sup> Hıristiyanlık'ta kanlı kurban geleneği oluşmamıştır. Çünkü Hıristiyanlık'ta yaygın olan inanca göre, Hz. İsa, Hz. Âdem'den beri insanların taşıya geldiğine inanılan "asli günaha" kefarete için kendisini feda etmiştir.<sup>6</sup> İslam'daki kurban geleneği<sup>7</sup> Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etme isteği ile baş-

- 2 "Onlara Adem'in iki oğlunun olayını doğru anlat. İkisi birer kurban sunmuşlardı. Birinin kabul edilmiş, diğerinin kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen:) 'Andolsun, seni öldüreceğim' demiş, (kardeşi de:) 'Allah, yalnız kendisine saygılı olanlarınkini kabul eder.' cevabını vermişti." (Maide 5/27).
- 3 Çeşitli din ve kültürlerde kurban örnekleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, İstanbul 2003; Ali Rafet Özkan, *Dinlerde Kurban Kültü*, Ankara 2003.
- 4 Özellikle Eski Ahit'in ilk beş kitabında (Tora) kurban edilecek hayvanlar, kurban takdimelerinin yeri ve zamanı gibi hususlara geniş bir şekilde yer verilmektedir. Eski Ahit'in diğer 34 kitabının bir kısmında da Yahudiler'de kurban takdimeleri ile ilgili bilgilere ulaşmak mümkündür.
- 5 Yahudiler, Süleyman Mabel'din'in yıkılmasından itibaren dünyanın çeşitli yerlerine dağılmışlar ve başta kurban ibadeti olmak üzere diğer bir takım ibadetlerini de askıya almışlardır. Ancak dünyanın muhtelif coğrafyalarında bulunan Yahudiler, Mabel'din'i yeniden inşa etmek ve eski dönemdeki ihtişamlarına tekrar dönmek arzusu içerisinde olmuşlardır. Nitekim bu amaca ulaşmak için ilk gayret sarf eden İran'da sürgünde bulunan Ezekeil olmuştur. Günümüzde de pek çok Yahudi, Mabel'din'i yeniden yapılması ve tekrar kurban ibadetine başlanması arzusu içerisinde girmişlerdir. (Bkz. M. Gaster, "Sacrifice" *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. James Hastings, New York 1951, C. XI, 24-29).
- 6 W. R. F. Browning, "Sacrifices", *A Dictionary of the Bible*, Oxford 2004, 336. Kendisi de köken olarak bir Yahudi olan İsa, Yahudi çevresinde doğup büyümüş, büyük olasılıkla o da diğer Yahudiler gibi kurban sunmuştur. Ancak Hıristiyanlık'ta İsa'nın bizzatı kendisinin kurban olarak kabul edilmesi motifi İsa sonrası Pavlus ve Petrus gibi çeşitli İncil yazarları tarafından gündeme getirilmiştir. Nitekim bu durum, Pavlus'un (İncil/Rom. 3:25-26; 4:25; Kor. 5: 7; Rom. 8: 13; Ef. 5:2) ve Petrus'un (I. Mektubu 1:18-19) yazdığı çeşitli mektuplarda yer almıştır. Mektupta "biliyorsunuz ki, atalarınızdan kalma boş yaşayışımızdan gümüş ya da altın gibi geçici şeylerle değil, Mesih'in kusursuz ve lekesiz bir kuzunun kanına benzer değerli kanı fidyesiyle kurtuldu." demek suretiyle İsa'nın, insanlığın çektiğine inanılan asli günahahtan dolayı kendisini kurban ettiği vurgulanmıştır. Konu ayrıca Pavlus'un Romalılara yazdığı İncil metinlerinde de benzer şekilde işlenmiştir. (Bkz. Rom. 3:25-26).
- 7 İslam'da "kurban" terim olarak ibadet maksadıyla insanları Allah'a manen yakınlaştıracığı umularak kesilen hayvanların adıdır. Ancak çeşitli İslam akımları arasında kurban kesmenin hükmü konusunda farklı anlayışlar vardır. Hanefi mezhebine göre; gücü ye-

lamış (Saffat Suresi, 37/103) ve bu gelenek günümüze kadar devam etmiştir.

Günümüzde çoğunluğu İslam'ı kabul etmiş bulunan Türk topluluklarında da geçmişten bugüne kurban uygulanmıştır. Hatta İslam dışında diğer bazı dinlere mensup bulunan Türk topluluklarında da kurban uygulaması görülmüştür<sup>8</sup>. Bu makalede Anadolu Alevileri<sup>9</sup> arasında geçmişten günümüze yaygın bir şekilde uygulana gelen kurban ibadeti üzerinde durulmaya, kurban uygulamasını gerektiren törenlerin neler olduğu hakkında bilgi verilmeye ve analiz yapılmaya gayret edilmiştir. Burada Alevi Cem törenlerinin, yöreden yöreye farklı isimlerle anıldığına işaret ederek her törenin sonunda kurban kesildiği için söz konusu törenleri “kurban” adıyla başlıklandırmanın uygun olacağını belirtmekte yarar görülmüştür. Makalede alanında uzman bilim adamlarının eserleri yanında daha çok Alevi yazarların eserlerinden yararlanılmış ve genel anlamda Anadolu Alevileri olarak isimlendirilen grupların kurban anlayışlarına yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca başta İslam öncesi geleneksel Türk inanç sisteminde olmak üzere, çeşitli dinlerde ve kültürlerde var olan benzer ve farklı kurban anlayışlarına da genel hatları ile dikkat çekilmeye gayret edilmiştir.<sup>10</sup>

ten herkesin yılda bir defa kurban kesmesi “vacip” kabul edilirken, Şafii, Maliki ve Hanbeli gibi İslam mezheplerine göre bu durum “sünnet” kabul edilmiştir. Dolayısıyla kurban kesmenin yaygınlığı açısından konuya bakıldığında bu ibadeti en fazla yerine getiren kesimin Hanefiler olduğu ortaya çıkmıştır. (Bkz. Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, Çev. Heyet, İstanbul 1990, C. IV, 392-425).

- 8 Bir seyyah olan Rubruk eserinde, Kıpçakların Hıristiyan olmalarına rağmen, yeni ölmüş bir Kıpçak mezarının başına kırmızı ve et koyduklarından bahsetmiştir. (Abdulkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, 365). Bu durum onlarda ölümlle ilgili bir kurban uygulamasını göstermiştir. Ayrıca günümüzde, Ortodoks Hıristiyan olarak bilinen Gagauzların, Hıristiyanlığın temel doktrinine aykırı olmasına rağmen kanlı kurban uygulamasına devam ettikleri görülmüştür. Gagauzlar genellikle yılbaşında, 15 Ağustos'ta Hz. Meryem gününde, yeni bir evin temelini başlarken, aileden birinin ölüm yıldönümünde, havaların kurak gitmesi halinde yağmur yağması için, hastaların iyileşmesinden sonra ve Hıdırellez gibi belirli günlerde kurban kesmeyi sürdürmüştür. (Harun Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998, 175). Gagauzlar gibi Çuvaşların ve Kreşin Tatarları'nında Hıristiyan olmalarına rağmen kanlı ve kansız çeşitli kurban uygulamalarında buldukları tespit edilmiştir. (Bkz. Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, Ankara 2005, 84-91; Durmuş Arık, “Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hıristiyan Tatarların Dinî İnanışları,” *Ank. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 2007, C.47, S.1, 83-84).
- 9 Bu çalışmada, “Anadolu Alevileri” deyiimi ile Türkiye'nin değişik bölgelerinde Alevi, Bektaşî, Tahtacı, Kızılbaş, Çepni gibi değişik isimlerle anılan bazı gruplar kastedilmiş, Aleviliği farklı biçimde yorumlayan Nusayrî ve Caferî gibi gruplar “Anadolu Alevileri” ifadesinin kapsamı dışında değerlendirilmiştir.
- 10 Türklerin din tarihine bakıldığında, onların inanç sisteminde Hunlar'dan Göktürkler'e ve diğer Türk boylarına kadar en eski ibadet usulünün “kanlı kurban” uygulaması oldu-

## 2. Anadolu Alevilerinde Kurban

Bütün Türk topluluklarında olduğu gibi Anadolu Alevilerinde de Tanrı'ya sunulacak olan kurbanların birtakım özellikleri taşıması gerekmektedir. Kurbanın doğuştan ya da sonradan, şakatlık, hastalık gibi bir noksanlığının bulunmaması, bu durumda olan hayvanların kurban edilmemesi,<sup>11</sup> kurban olabilecek hayvanların daha çok koç, koyun, keçi, sığır ve deveden ibaret olması başlıca dikkat edilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır.<sup>12</sup> Neredeyse hayatın her önemli anı için kurban kestikleri bilinen Aleviler<sup>13</sup> eski Türk inançlarının<sup>14</sup> da etkisiyle kurban kesme yerine, "kurban tıglama" tabirini kullanmakta<sup>15</sup>, Cem ayinleri sırasında sunulan kurbanlara da "Tercüman" ya da "Terceman" adını vermektedirler. Kesilen kurbanlar kesiliş amacına göre "içeri (iç kurban) kurbanları" ve "dışarı (dış kurban) kurbanları" olarak tasnif edilmektedir.<sup>16</sup> Şimdi

ğu görülür. (Bununla ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri 1998, 73-88; Jean Paul Roux, *Altay Türklerinde Ölüm*, (Çev. A. Kazancıgil), İstanbul 1999, 188-214; A.V. Anohin "Altay Şamanlığına Ait Maddeler" Yay. Abdulkadir İnan, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, 404-451).

11 Yusuf Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtaçılar*, (Yay. Turhan Yörükan), Ankara 1998, 278.

12 Mehmet Yaman, *Alevilik İnanç Edebiyatı*, İstanbul 2004, 279.

13 Süleyman Sarıtaş, "Alevilerin Dini İnanış ve Geleneklerine Göre Yaşam Tarzları", *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik Paneli*, 22.2.1992, Ankara 1995, 100.

14 Anadolu Alevi-Bektaşileri'nde kurbanla ilgili inanç ve uygulamalara bakıldığında, İslam öncesi Türk inançlarının büyük ölçüde çok az değişikliğe uğramış halde günümüzde de sürdürüldüğü gözlenir. Örneğin ayinlerde pîr önderliğinde kurbanın tıglanması; kurbancının vazifesi, kesilecek kurbanın kesilme öncesinde silkinme, meleme, esneme, geviş getirme gibi olumlu bir işaret vermesi; kurbanlık hayvanın iç kısmı alındıktan sonra etin mafsallardan ayrılması; kemiklerin kırılmaması; ateşte değil de suda haşlanmak suretiyle pişirilmesi; et yenildikten sonra ortada kalan kemiklerin hiçbir şekilde zarar görmemesi gibi hususların İslam öncesi Türklerde büyük ölçüde benzer biçimde uygulandığı görülür. (Bkz. W. Radlof, *Sibirya'dan III*, Çev. A. Temir, İstanbul 1994, 22-34; Yörükan, 278; Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği*, İstanbul 1995, 62, 74). Anadolu yaygın olan kurban uygulaması birçok yönden Anadolu dışındaki Türk topluluklarındaki uygulamalarla da ortaklıklar ve benzerlikler gösterir. Örneğin; Çuvaşlarda kurban için ayrılan hayvanlar suyla yapılan bir denemeden sonra kesilir. Kurbanlık kesilmeden önce başına ve sırtına su dökülür. Su döküldükten sonra hayvanın titremesi kurbanın Tanrı tarafından kabul edileceği şeklinde değerlendirilir. (Bkz. Arık, *Hiristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, 84-91). Anadolu'daki kurban uygulamaları ile Kırgızlardakini karşılaştırmak için ayrıca bkz. Durmuş Arık, "Kırgızlarda Kurban Fenomeni", *A.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2006, C.46, S.1, 157-174.

15 Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara 1990, 296; Ethem Rûhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik* İstanbul 1991, 396.

16 Piri Er, *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ankara 1998, 57-58, Türkistanda yapılan kurban ayinlerinin bir kısmının yurt (çadır) ve mezarlık gibi açık alanlarda yapıldığını, bir

sırasıyla önce “içeri kurbanları” sonra da “dışarı kurbanları” hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır.

## 2.1. İçeri Kurbanları

Cem ayinleri sırasında on iki hizmetin görüldüğü, başka bir deyişle cem törenleri sırasında on iki görevlinin hizmeti esnasında<sup>17</sup> sunulan kurbanlardır. Bu törenlere cemaatten ancak belirli koşulları taşıyanlar katılabilir. Özel günler ve zamanlarda belirli amaçlara yönelik olarak kesilen içeri kurbanları<sup>18</sup> sırasıyla Görgü, Muharrem, Düşkün, Abdal Musa, Dar ve Musahip kurbanlarıdır.<sup>19</sup>

### 2.1.1 Görgü Kurbanı

Tercüman/Terceman kurbanı ya da “Görgü Cemi” olarak isimlendirilen bu tören, Anadolu Alevilerinin en önemli ritüellerinden birisidir. Genellikle kış aylarında yapılan bu uygulamada “On iki hizmet” yerine getirilir ve bu yolla köyde ya da mahallede bulunan herkes görgüden geçirilmiş olur.<sup>20</sup> Bu olay Alevilerce “ölmeden evvel ölmek” olarak kabul edilir.

kısının ise kuytu bir kayın ormanı ya da تنها bir köşede gizlilik içerisinde yapıldığını belirten Mehmet Eröz, açıkta yapılan kurbanların Anadolu Alevilerinin uyguladıkları “dışarı kurbanları” ile, kuytu yerlerde icra edilen kurbanların da “içeri kurbanları” ile yakın benzerliğinin olduğunu belirtmiştir. (Eröz, 284).

17 Alevi-Bektaşî Cem törenlerinde Dede, Rehber, Gözcü, Çerağcı, Zakir, Ferraş, Saka, Kurbancı (Sofracı), Pervane, Peyik, İznikçi, Bekçi şeklinde 12 görevli bulunur ve Cem sırasında herkes kendisine verilen vazifeyi icra eder. (Geniş bilgi için bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültü Alevilik*, İstanbul 1990, 277-285).

18 Anadolu Alevilerinin “içeri kurbanları”nda, kurbanın sadece başı, ayakları ve yenilmeyen işkembe gibi diğer organları hariç, bir bütün halinde kazanlarda su ile haşlanarak pişirilmesi yoluna gidilir. Daha sonra bu işte görevli kimseler tarafından kuşbaşı haline getirilen et pay edilip yenilir. Yapılan bu işleme Silifke Tahtacıları ile Bozüyük Alevi Karakeçili Yörükleri “Ülü”, Anadolu'nun değişik bölgelerinde yaşayan Aleviler ise “pay”, “hak” veya “Iokma” gibi değişik isimler verir. (Eröz, 302-303; Türkdoğan, 187). Belirli bir ritüel içerisinde yenildiği bilinen söz konusu lokmalar, çeşitli nedenlerden dolayı törene katılmayanlara ayrıca yörede yoksul, muhtaç ve kimsesiz olarak bilinen kimselere de gönderilir. (Birdoğan, 522-523).

19 Yaman, 280-281; Gerçekte, “içeri kurbanları”nın neler olduğu konusunda bir takım farklılıklar olsa da bunların yorum farkından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Piri Er, *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ankara 1998, 58' de yukarıda belirtilenlerin yanına bir de “yıl kurbanı” eklemiştir; Veliyettin Ulusoy, ise (“Cem Ayini ve Kurban Töreni”, *Serçeşme Dergisi*, Şubat 2005, S.7, s. 16'da anlattığına göre), 12 hizmetin görüldüğü ve Cem töreni yapılarak kurban kesilen törenlerin sayısının, “İkrar Verme”, Görgü, Musahip ve Abdal Musa olarak yalnızca dört olduğunu, Dardan indirme gibi kurbanlı toplanmalar yapılsa da bunların pek Ayin-i Cem sayılmayacağını belirtmektedir.

20 Ulusoy, 16; Fığlalı, 331. İster köy, isterse şehir Bektaşî olsun Alevi-Bektaşî tüm grupların mutlaka yılda bir kez bu sorgudan geçme zorunluluğu vardır. Seyit Derviş Tur,

Zira Anadolu Alevilerine göre Görgü Cemine katılmak isteyen kimseler ceme katılmadan önce birileri ile dargınsa barışmalı, birilerine zarar vermişse bu zararı tazmin etmeli, borcu varsa ödemeli, ağlattığı varsa güldürmeli ve herkesten helallik dilemelidir. Ancak bütün bu sayılanları yerine getiren kimseler bu törene kabul edilirler.<sup>21</sup> Böylece yıllık görgüden geçen kimseler, daha önce işlemiş oldukları hatayı bir daha tekrarlamamak üzere tövbe etmiş sayılırlar. Dolayısıyla bu şekilde görgüden geçen Aleviler, manen temizlenmiş sayıldıklarından ancak bundan sonra kesmiş oldukları kurbanlar ceme katılan diğer kimseler tarafından gönül rahatlığı ile yenilebilir.<sup>22</sup>

### 2.1.2 Muharrem Kurbanı

Anadolu Alevileri Muharrem ayının biri ile on ikisi arasında Hz. Hüseyin'in Yezid'in adamları tarafından Kerbela'da şehit edilmesi anısına oruç ifa eder ve yas tutarlar.<sup>23</sup> Dolayısı ile normal yas zamanlarında uygulanmakta olan tıraş olunmaması, eğlence ve düğünlerin yapılmaması, karı-kocanın birbirinden uzak durması, beyaz ve renkli elbiselerin giyilmemesi gibi hususlara bu zaman sürecinde de dikkat edilir.<sup>24</sup> Muharrem'in sonuna gelindiğinde ise kurbanlar kesilir,<sup>25</sup> orada hazır bulunanlarla beraber yenilir ve evlere dağıtılır.

### 2.1.3. Düşkün Kurbanı

Anadolu Alevilerinde suç işleyene "düşkün", bu hale ise "düşkünlük" denir.<sup>26</sup> Esasında bir tarikat olan Alevilik-Bektaşilik'te<sup>27</sup> tarikata giren

(*Erkanname Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*, Almanya 2002, 185'de) söz konusu ayinin Anadolu Alevileri arasında Ayin-i Cem, Ali Cem'i, İçeri Kurbanı vs. gibi isimlerle anıldığını belirtir. Söz konusu törene Babağan Bektaşileri "Hizmet Görme Erkânı" ya da "Baş Okutma" adını verirler. (Bkz. Şakir Keçeli, "Bektaşilik-Alevilik Arasındaki Farklar-Meydan Evi", *Uluslar arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu 1*, 28-30 Ekim 2005, Isparta 326).

21 Tur, 454-457.

22 Yaman, 185.

23 Yaman, 265.

24 Tur, 192-193; Fıçlalı, 332.

25 Ulusoy, 16; Öte yandan Muharrem orucu altı gün olarak Anadolu'da pek çok Sünni tarafından da tutulur. Yine bu hafta içinde Sünniler arasında aşure pişirilip komşulara dağıtılması gibi bir gelenek yaygın bir şekilde yaşatılır.

26 Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1994, 106-107.

27 Türkiye'nin değişik bölgelerinde farklı isimlerle anılan Alevi gruplar için günümüzde "Alevi-Bektaşî" şeklinde kullanımın daha yaygın olduğu görülür. Ali'yi seven anlamında "Alevî" kelimesi ile bir Türk Tarikatı olan Bektaşîliğe mensup anlamına gelen "Bektaşî" kelimesinin bu şekilde yan yana kullanılması kanaatimizce Anadolu Aleviliğinin,

kimselere nelerin yapılıp, nelerin yapılmayacağı hususu, Görgü, Musahip gibi Cemler'de Müşit, Baba veya Dede tarafından belirtilir, tarikata giren kişi veya kişilerden bu konularda ikrar alınır.<sup>28</sup> Öteki dünyada da bir sorumluluk bulunduğuna inanarak, bu dünyada işlenen suçların cezasının bu dünyada görülmesi ve karara bağlanması amaçlanır.<sup>29</sup> Böylece bununla toplumda çıkması muhtemel huzursuzlukların önüne geçilir, "eline, diline ve beline hâkim ol" şeklinde devam edip giden çeşitli ahlaki ilkelerin varlığının korunması amaçlanır.<sup>30</sup> Dolayısıyla söz konusu ahlaki ilkelerin çiğnenmesi ve diğer birtakım yasak fiillerin işlenmesi, Alevi-Bektaşî örf ve âdetine göre çeşitli cezalar verilmesini beraberinde getirir.<sup>31</sup> Bu cezalar arasında toplum tarafından tecrit edilmek, cem ayinlerine alınmamak, sürgün edilmek gibi hususlar yer alır.<sup>32</sup> Ancak gelenekte var olmakla beraber söz konusu cezalar kesinlik arz etmez, ortam ve şartlara göre, yöredeki pir, cemaat ve toplum yararı da gözetilerek farklı bir ceza takdir edilebilir.<sup>33</sup> Bunlar arasında en yaygın ve pratik bir şekilde uygulananı, suç işleyene bir ya da birkaç tane kurban cezasının verilmesidir.<sup>34</sup> Kurban kesmenin herhangi bir ceza karşılığı verilmesinin yanında, cezasını çeken bir düşkünün yeniden topluma kazandırılması ve tarikata geri dönmesine karar verildiğinde Alevilerce adına "düşkün kaldırma" denilen bir cem düzenlenir ve bu törenden sonra düşkünlüğü kaldırılan kimsenin kurban ya da kurbanlar keserek yöre halkına ikram ettiği görülür.<sup>35</sup>

Hacı Bektaşî Veliyi bir pir ve önder olarak kabul etmesi ve her iki anlayış arasında kesin çizgilerle bir ayırımı yapılamıyor olmasındandır. Alevî-Bektaşîler için, "Halk İslam'ını" yaşayan ve kültürel temellerini İslam öncesi Orta Asya Şamanlık inanışlarından alan, aynı zamanda "velî kültü"nü de içerisinde barındıran bir İslam anlayışına sahip kimseler oldukları söylenebilir.

28 Tur, 472-486.

29 Benzer uygulamaların değişik Türk topluluklarında da yaşatıldığı görülür. Nitekim davasını sulh yoluyla halletmek isteyen bir Yakut'un merasim için mutlaka bir hayvan kesmesi gerektiği, zira barış için "kırılmamış bir aşıklı kemiğin gerekliliği" belirtilmiştir. (İnan, 253).

30 Bedri Noyan, "Bektaşî ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)", Derleyen: Gülağ Öz, *Özkaynaklarından Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları*, İstanbul 1999, 366-396.

31 Alevi-Bektaşî toplumuna göre suç sayılan fiillerin ve söz konusu suçların her birisi için caydırıcı cezaların neler olduğu hakkında geniş bilgi için bkz. Tur, 479-486; Hasan Nedim Şahhüseynoğlu, *Malatya Balıyan Aşireti*, İstanbul 1991, 77-80; Lütfi Kaleli, *Birbir Çiçek Mozaği Alevilik*, İstanbul 2003, 272-2733; Noyan, 336-339; Yaman, 246-259.

32 Yörükân, 80-86.

33 Tur, 478.

34 Bazı düşkünlük cezaları için, suçluya maddi açıdan bir külfet yüklemek amacıyla üç kurban kesme cezası bile verildiği olmuştur. (Bkz. Yörükân, 286).

35 Battal Pehlivan, *Anadolu'da Alevilik*, İstanbul 1992, 58-66; Er, 59.



### 2.1.4. Abdal Musa Kurbanı

Anadolu'nun birçok bölgesinde geleneksel olarak, daha çok kış aylarında, perşembeyi cumaya bağlayan gece Abdal Musa kurbanı icra edilir.<sup>36</sup> Bu kurban, komşuların istemesi, mahalleye Dede veya başka bir konuğun gelmesi, dargınlıkların önlenmesi, köyler ya da kişiler arasında var olan problemlerin çözülmesi gibi toplumu kaynaştırmaya ve birleştirmeye yönelik olarak uygulanır.<sup>37</sup> Bu durumlarda kesilecek kurbanlar mahalle ya da köyde bulunanlardan maddi durumu iyi olanların sağlayacağı katkıyla satın alınır ve kesilir. Söz konusu kurbanların etleri köy meydanında, başta etli pilav olmak üzere çeşitli yiyecekler pişirilmek suretiyle herkese ikram edilir.<sup>38</sup>

### 2.1.5. Dar Kurbanı

Alevilik'te temel kavramlardan birisi olan Dar; meydan veya darağacı anlamında kullanılır. Tarikatta ise işlediği bir suçtan dolayı mürşit huzurunda ayakları mühürleyerek ayakta durmayı ifade eder.<sup>39</sup> "Dar kurbanı" ise ölen birisinin geride kalan varisleri ya da musahipleri tarafından ölümün üçü, yedisi veya kırkinci günlerinde yapılan bir törendir.<sup>40</sup> Bunun için ölenin yakınları ve arkadaşları daha önceden kararlaştırılan gün ve saatte ölen arkadaşları adına yargılanıp aklanmak istediklerini söyleyerek toplum önünde "dara" dururlar. Pir, daha önceden toplanmış cemaate dönerek, dara duranların "razılık" almaya geldiklerini, dara durulan yerin bir "Hak meydanı" olduğunu, dara duran kimselerden veya ölen kimseden alacağı olan, hakarete uğrayan, gönlü kırılan kimsenin olup olmadığını, şayet varsa, bu şikâyetlerin neler olduğunu sorar. Cemaatin içinde Dede ya da Pirin söylediği şeyler hakkında istekte bulunan birisi çıkarsa, konuşmasına izin verilir dara duranlardan ise konuşması sonuna kadar dinlenir ve taraflar arasında antlaşma

36 Fırlalı, 331; Yörük, 330.

37 Türkdöğ, 459.

38 Eröz, 362; Yaman, 271.

39 Rıza Zelyurt, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul 1992, 318-319; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, C. 3, 565.

40 Yaman, 337; Aydın ilinin Sofular Köyünde yaygın olan bir anlayışa göre, musahiplerden birinin ölmesi halinde onun ruhunun ahirette, dünyada kalan arkadaşını beklediğine, onu bu Dâr'dan "yani ahirette ayakta beklemekten" kurtarmak için arkadaşlarının "Musahip Kurbanı" kesmesi gerektiğine, aksi takdirde ölen kimsenin ahirette ayakta bekleyeceğine inanılmaktadır. (Bkz. Türkdöğ, 90).

sağlanır. Ölmüş olandan alacaklı varsa musahipler vekâleten öder, bir gönül kırgınlığı varsa özür diler ve “razılık” alırlar. Alacaklı ve şikâyetçi çıkmazsa cemaat toptan “Biz razıyız, Allah da razı olsun, Allah rahmet eylesin, ruhu şad, mekânı cennet olsun.” derler.<sup>41</sup> Bu şekilde “umumî rızalık” alındıktan sonra kesilen kurbanların lokmalarının dağıtılması işlemine başlanır. Pişirilmeden dağıtılmayan bu lokmalar tüm köy halkı ve Cem’e katılanlar tarafından toplu halde yenir.<sup>42</sup> Yemeğin arkasından verilen gülbank ile tören sona erer.

### 2.1.6. Musahip Kurbanı

Alevi-Bektaşiler’de evli olan iki ayrı çiftin Pir huzurunda “ıkrar” vererek “yol kardeşi” olmalarına “musahiplik” denir.<sup>43</sup> Zira bu toplumun gerçek bir üyesi olabilmek, cem törenlerine katılabilmek, toplum içerisinde bir takım görev ve sorumlulukları üstlenebilmek için “musahip” tutulması gerektiği kabul edilir.<sup>44</sup> Alevi-Bektaşiliğin belki de en önemli unsurlarından birisi olan musahiplik uygulaması,<sup>45</sup> Hz. Muhammed’in Medine’de Ensar ile Muhaciri birbiri ile kardeş ilan etmesi uygulamasına dayanır.<sup>46</sup> Dolayısıyla tıpkı Medine’de olduğu gibi, “yol arkadaşı”, “ahiret kardeşi” olan aileler, bundan böyle birbirlerinin derdine ve üzüntüsüne ortak olurlar, acılarını ve sevinçlerini paylaşırlar.<sup>47</sup> Musahip görgüsünden geçen her çift bir kurbanlık alır, söz konusu kurbanlık kesilerek tören sonrasında törene katılanlar tarafından topluca yenir. Alevi-Bektaşî töresine göre, birbiriyle musahip olan kimseler bundan böyle her yıl musahipli oldukları ailelerle birlikte kurban kesilmesini, içeri cemi yapılmasını, görgüye gidilmesini sağlamak durumundadır. Her yıl kurban kesmeye gücü yetmeyen musahiplerin iki ya da üç yılda bir, kurban kesmelerinin gereğine inanılır. Şayet musahipli aileler kurban kesemeyecek kadar fakir olursa bu durumda yakın çevreden hali vakti yerinde olan kimseler bir

41 Tur, 503-507.

42 Er, 59.

43 Tur, 421.

44 Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara 2003, 917.

45 Abdulkadir İnan, Oğuzca’da “kurban” anlamına gelen “adak” kelimesinin “adaşlık” geleneği ile yakın bir ilgisinin olabileceğini belirtmiştir, buna göre eski devirlerde bütün sosyal müesseselerin dinî ayin ve merasime tâbi olduğu düşünüldüğünde “adaş tutma”nın da kurbanlı bir ayinle yapıldığına hükmetmenin yanlış olamayacağına dikkat çekmiştir. (İnan, 303).

46 Tur, 421-431; Yaman, 242-245.

47 Türkdoğan, 59-62.

kurban alarak kesemeyen musahipli çifte hediye eder. Bu yolla sağlanan kurbanlar kesilir ve Cem'e katılanlara ikram edilir.<sup>48</sup>

## 2.2. Dışarı Kurbanları

Dışarı kurbanları "on iki görevli"nin yer almadığı kurbanlardır ve herkese açıktır. Bunlar sırasıyla kurban bayramında kesilen kurban, adak kurbanı, 6 Mayıs (Hıdırellez) kurbanı, 21 Mart Nevruz kurbanı ve diğer kurbanlardır.<sup>49</sup> Bu kurbanları içeri kurbanlarından ayıran diğer önemli bir husus, içeri kurban uygulamaları sırasında kurban edilen hayvanın kanına, kemiklerine ve iç organlarına uygulanan ihtimamın bunlara karşı gösterilmemesidir. Zira bu törenler sırasında yalnızca deyişler, düvazlar<sup>50</sup> ve dualar okunur.<sup>51</sup>

### 2.2.1. Kurban Bayramı Kurbanı

Anadolu'da yılın en kutsal zaman dilimlerinden birisini Kurban bayramı günleri oluşturur. Kurban ise Allaha yaklaşmak niyetiyle gücü yetenler tarafından cinsi ve yaşı belirlenmiş hayvanların geleneksel olarak bayramın ilk üç gününde kesilmesidir. Kişi kesmiş olduğu kurbanla Allah'a olan bağlılığını ispatlamış, verdiği nimetlere şükürünü ifa etmiş ve kurban kesemeyen kimselere de kurban etinden göndermek suretiyle toplumsal yardım ve fayda sağlamış olur.<sup>52</sup> Kurban bayramının ilk üç günü içerisinde Anadolu Alevilerinin çoğu da kurbanlarını keser.<sup>53</sup>

### 2.2.2. Adak Kurbanı

İlahi bir kudrete sığınarak bir dileğin yerine getirilmesi karşılığında bulunulan "vaad", şeklinde açıklanan adak, kişisel başarı ve beklentilerin gerçekleşmesi halinde yapılabildiği gibi, salgın hastalıklar ve savaş gibi toplumsal olaylardan kurtulma durumunda da gerçekleştirilir.<sup>54</sup> Geçmiş-

48 Eröz, 128-129.

49 Er, 59-63; Yaman, 281-282.

50 Alevî-Bektaşî edebiyatında on iki imam için söylenen ve ezgiyle okunan koşma biçiminde şiirlere verilen isimdir.

51 Yaman, 226.

52 Eröz, 148.

53 Yaman, 279-280.

54 Emiroğlu-Aydın, 11; Kitabın ismi her ne kadar "Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri" olsa da, tüm Türkiye'deki adak yerleriyle, hangi amaçlarla adakta bulunuldu-ğuyula ve adanan şeylerin neler olduğuyula ilgili hususlarda geniş bilgi için bkz. Hikmet

ten günümüze Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde yaygın bir şekilde uygulanan adak motifi, Anadolu'da Alevi-Bektaşiler arasında da yoğun bir şekilde icra edilir.<sup>55</sup> Anadolu'da Müslümanlar arasında vadin yerine gelmesinin ardından, herhangi bir zaman dilimi ile sınırlı olmaksızın da var ve sığır gibi hayvanlar kesilebildiği gibi, bazen horoz ve hindi gibi hayvanların da adak olarak kesildiğine rastlanır.<sup>56</sup> Anadolu'da bazı Alevi-Bektaşiler arasında bu kurbanlar "saçı", "lokma" (Cebrail adağı), "İmam Hüseyin" veya "Hak Kurbanı" olarak da isimlendirilir.<sup>57</sup> Bu uygulamada kurbanlıklar genellikle yöre halkı tarafından kutsal kabul edilen yata, türbe ve mezar gibi mekânlara adanır.<sup>58</sup> Bu tür yerlerde kesilip pişirilen kurban lokmaları başta adağı yapan kimse olmak üzere törene katılan kimselerce yenir.<sup>59</sup>

Anadolu Alevi-Bektaşileri büyükbaş hayvanların yanında, horoz gibi kanatlı hayvanları da kurban olarak değerlendirirler. Daha çok Tahtacılar arasında gözlenen horoz kurbanına "Cebrail"<sup>60</sup> adı verilir. Aleviler ara-

Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, 302-306).

- 55 Anadolu Türkleri arasında görülen adak kurbanının diğer Türk boylarında olduğu gibi Kırgızlarda da önemini koruduğu görülür. Kırgızca'da "Kuday kılmak" adağını yerine getirmek anlamında kullanılır ve toplumun gerçekleşmesini beklediği söz konusu vaad kurban kesme şeklinde gerçekleşebileceği gibi "sofra çekmek", çıplak giyinmek ve herhangi bir hayır işlemek şeklinde de gerçekleştirilir. (Bkz Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Ankara 2000, 118).
- 56 Gürbüz Erginer, *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul 1997, 170. Batı Türkistan'da bulunduğu sırada Semerkant çevresinde "Çoban Ata" tepesinde bir dini törene katıldığını söyleyen Abdulkadir İnan, törenin bitiminde katılan herkesin ağaçlara çaput bağladığını gördüğünü, yanında bulunan Özbek asıllı bir kişinin de "ülkenin başka bölgelerinde de çeşitli ziyaretlerin bulunduğunu ve söz konusu ziyaretlere yine paçavraların bağlandığını ve yöre halkının bu mekanlarda kurban kestiklerini" söylediğini belirtmiştir. (İnan, 467-468).
- 57 Yörükân, 285.
- 58 Yörükân, 270-272; Ali Kaya, *Tunceli Kültürü*, İstanbul 1995, 96-97; Abdurrahman Yılmaz, *Tahtacılar Gelenekleri*, Ankara 1943, 95.
- 59 Sünniler arasında yaygın olan anlayışa göre adak olarak kesilen hayvanın etinden kurban sahibi ile bakmakla yükümlü olduğu kimseler yemezler, yemeleri halinde yedikleri etin değerini bir fakire sadaka olarak vermeleri gerekir. (Bkz. Ali Bardakoğlu, "Kurban", *İlmihal*, İstanbul 1999, II, 10.
- 60 Eröz, 301; Yörükân, 268. Aydın-Bozdoğan ilçesi Alamut köyünde derleme yaptığını söyleyen Piri Er, horoz kurbanına neden "Cebrail" denildiği ile yörede anlatılanlarla ilgili olarak şu bilgileri verir: Cebrail, seksen bin yıl konacak bir yer bulamadıktan sonra kubbede bir nurdan kandile konar. Konunca terler ve terinden köpükler oluşur. Bu köpükler Hakkın emri ile yumurta olur. Bu yumurtalardan bugünkü tavuk ve horozların nesli oluşur. Onun için tavuk ve horozlara Cebrail denir. Horozların sabah namazında ötmesinin sebebinin ise, Cebrail'in ve Arştaki meleklerin sesini duymalarından dolayı olduğu belirtilmiştir. (Bkz. Er, 60). Horozla ilgili başka bir anlatımda konu ile ilgili

sında tavuk yerine horoz kesilmesi anlayışının, büyük baş hayvanlarda olduğu gibi, kurban edilecek hayvanın erkeğinin tercih edilmesi anlayışından kaynaklandığı belirtilir.<sup>61</sup>

Anadolu Alevilerince horoz, adak olarak kesilmesi yanında, ülkenin çeşitli yörelerinde “Sultan Nevruz” ve “Hıdırellez” gibi kutsal kabul edilen günlerde de kesilmiştir.<sup>62</sup> Çok yaygın olmamakla birlikte yağmur duası için de horoz kurban edildiğine rastlanmıştır. Nitekim Kuluca Tahtacıları arasında yağmur duasına katılacak her evin törene gelirken yanlarında birer horoz getirdiği ve söz konusu horozların tören sırasında kesildiği görülmüştür.<sup>63</sup>

### 2.2.3. Hıdırellez Kurbanı

Anadolu Alevi-Bektaşilerine göre, her yıl Mayıs<sup>64</sup> ayının 5’ini 6’sına bağlayan gece, bitkiler ve bereketin koruyucusu olduğuna inanılan Hızır ile suların ve hayvanların koruyucusu kabul edilen İlyas’ın buluştuklarına inanılır.<sup>65</sup> Rivayete göre; Âb-ı Hayat’tan (Hayat Suyu, Bengisu) içmiş olan Hıdırellez (Hızır ve İlyas) sağdır. Hızır’ın karada, İlyas’ın ise denizde

şunlara yer verilmiştir: “Bir gün Hz. İbrahim oğlu İsmail’i kurban etmek ister ve bıçağı boynuna çalar, ancak bıçak kesmez. Fakat taşa çaldığında taşın paramparça olduğunu görür. Bunun üzerine kızarak: “Ey bıçak niçin kesmiyorsun?” dediğinde bıçak dile gelir ve Allah tarafından İsmail’i kesmemekle emrolundum bundan dolayı kesmiyorum der. İşte tam da bu sırada Cebrail bir koçu İbrahim’e getirerek onu kurban etmesini ister. Dolayısıyla cem törenlerinde yer alan horoz, Cebrail’i temsil etmekte ve kurbanın dar meydanına geldiğini haber vermektedir”. (Bkz. İbrahim Arslanoğlu, “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı,” <http://w3.gazi.edu.tr/web/iarslan/cubukdarkurbani.pdf>s. 22).

61 Gürbüz, 156; A. İnan Kırgız-Kazak bilgini olan Çoken’in eserinde, “Kırgızların dişi hayvan kurban etmediklerini yazdığından bahisle esasında bütün Türk destanlarının Çoken’i desteklediğini, Nogay, Kazak-Kırgız ve diğer Türk kavimlerinde meşhur olan Çora destanında bir kahramanın karsına; ‘deveden buğra, attan aygır, sığırdan boğa, koyundan koç keselim, tanrıdan bir oğul isteyelim’ dediğinden bahsetmiştir. Dede Korkut hikayelerinde anlatılan kurban âyinleri, düğün ve doğum merasimlerinde de ‘attan aygır, deveden buğra ve koyundan koç’ kesildiğini belirtmiştir. (İnan, C.II, 267).

62 Türkdoğan, 216, 229, 272.

63 Giray Ercenk, “Kumluca Tahtacılarında Yağmur Duası”, *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Nisan 1993 Antalya, Ankara 1995, 48-49.

64 Günümüzde İslamî bir motife bürünerek her yıl altı Mayıs’ta kutlanan Hıdırellez şenliklerinin, İslam öncesinde Türkler tarafından yılın beşinci ve sekizinci aylarında mukaddes “yer-su”lara ve “ata ruhlarına” kurbanlar sunularak düzenlenen bayramlarla yakın ilgisi olduğu söylenebilir. (İslam öncesi Türklerde yılın belli zamanlarında kutlanan bayramlarla ilgili bkz. W. Eberhard, *Çin’in Şimal Komşuları*, (Çev. Nimet Uluğtuğ), Ankara 1996, 91; Lev Nikolayeviç Gumilev, *Eski Türkler*, (Çev. Ahsen Batur), İstanbul 2002, 105-106; Ahmet Gökbel, *Kıpçak Türkleri*, İstanbul 2000, 230-253; İnan, 414).

65 Korkmaz, 166.

yardım isteyen kimselerin yardımlarına koştuğuna inanılır.<sup>66</sup> Bu inanışa Alevi-Bektaşiler arasında olduğu kadar Sünniler arasında da yaygın olarak rastlanır. Küçük bölgesel farklılıklar bir yana Anadolu'da halk arasında Hıdırellez'in genel karakteristiğini koruduğu görülür. Nitekim Hıdırellez'den birkaç gün önce evler genel bir temizlikten geçirilir, duvarlara boya ve badana yapılarak hazır hale getirilir. Beş Mayıs'ı altı Mayıs'a bağlayan gece Hızır'ın her evi gezeceğine, kirli ve düzensiz olanlara uğramayacağına; uğradığı eve ise bolluk, bereket, şifa, huzur ve mutluluk getireceğine inanılır.<sup>67</sup>

Aydın'da Tahtacılarla birlikte Hıdırellez kutlamalarına katıldığını söyleyen Mehmet Eröz, 5 Mayıs'ta hazırlıklar yapıp kurbanlar kesildiğini, bütün köy halkının köyün mezarlığına çıktığını, kesilmiş olan kurbanlardan ve hazırlanmış olan yemeklerden herkesin üçer lokma olarak bu hayra ortak olduklarını kaydeder.<sup>68</sup> Yine Anadolu'nun çeşitli yörelerinde Alevi-Bektaşilerin benzer uygulamalarından söz edilir; Nitekim Aydın ili- Bozdoğan ilçesine bağlı Alamut köylülerinin Hıdırellezden bir gün önce kuzu kesip yedikleri; Tekirdağ-Çorlu yöresi Alevilerinin de söz konusu günde kırlara çıkarak kurbanlar kestikleri ve "Hacı Mehmet" denilen yatırı ziyaret ettikleri bildirilir.<sup>69</sup> Yozgat-Eğrice'de, Hıdırellezde oğlan tarafının nişanlı kız tarafına, yörede adına "Eğricelik" denilen süslenmiş bir kuzu götürdüğü, Trabzon, Erzurum ve Diyarbakır gibi değişik yörelerde ise hali vakti yerinde olan Alevi ailelerin Hıdırellezde mutlaka bir kuzu kurban ettikleri belirtilir.<sup>70</sup>

#### 2.2.4. Nevruz Kurbanı

Nevruz, yüzyıllardır tüm Türk dünyasında kışın bitimi ve baharın karşılanması şeklinde kutlanır. Anadolu Alevileri'nde de aynı amaçla Nevruz kutlaması gerçekleştirilir.<sup>71</sup> Nitekim Alamut köylülerinin 21 Mart tarihinde baharın müjdecisi olarak Nevruz'u kutladıklarından, hali vakti

66 Yaman, 277.

67 Anadolu'da Hıdırellez kutlamasının yaygın olduğu yöreler, kutlama âdetleri, gelenekleri ve bunlara dair inançlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*, Ankara 1990, 150 vd; Tur, 552-553.

68 Eröz, 357-359.

69 Türkdogan, 118, 229.

70 Tur, 553.

71 Abdurrahman Güzel, "Türk Kültüründe Nevruz ve Milli Birlik-Berberlik", *Nevruz ve Renkler*, Ankara 1996, 167-181.

yerinde olanların kurban kesip, cem evinde toplanarak lokma yediklerinden söz edilir. Yine aynı günde hayvanlar yularlarından çıkarılarak serbest bırakılır, kurban haşlamak için ateşler yakılır, semahlar dönülür, bütün bunları yapmaktan maksadın eğlenmeden daha çok manevi bir arınma olduğu belirtilir.<sup>72</sup> Aynı şekilde Narlıdere'lilerin de 21 Mart Nevruz gününün gündüzünde kurban kestikleri, gecesinde ise bir araya geldikleri, isteyenin dua ettiği, isteyenin ise semah dönüp şarkılar söylediği anlatılır.<sup>73</sup> Malatya Arguvan Alevilerinin de Nevruz gününde "Kış Bitti Bayramı" adı altında kutlama yaptıkları, bu günde uğur getirmesi için taştan küçük evler yaptıkları, ateşler yakarak etrafında döndükleri, çeşitli şenlikler düzenledikleri ve insanların birbirlerinin evlerine giderek bayramlarını kutladıkları bildirilir.<sup>74</sup> Anadolu'da Nevruz'un bir bahar bayramı olması yanında, bu güne, Nevruzun; Hz. Ali'nin doğum günü olduğu, Hz. Fatma ile evlendiği, Hz Yusuf'un bu gün kuyudan çıkarıldığı ya da Tanrı'nın kâinatı bu günde yarattığı gibi bir takım dinî içerikli anlamlar da yüklenir.<sup>75</sup>

### 2.2.5. Ölü Kurbanı

Ölen bir kimsenin ardından yakınları ya da varisleri tarafından kesilen kurbanlardır. Ölü sahibinin haline ve vaktine göre kesilecek kurbanların sayısı ve cinsi değişebilir.<sup>76</sup> Kurbanlar, ölünün toprağa gömülmesinin ardından üçüncü, yedinci, kırkıncı gününde ve ölüm yıldönümünde kesilir.<sup>77</sup> Kesilen bu kurbanlarla çeşitli yemekler yapılır ve taziyeye gelen kim-

72 Türkdöğan, 118.

73 Türkdöğan, 189.

74 Eröz, 361-362.

75 Yaman, 274-275; Tur, 542-543.

76 Yörükân, 232; Geçmişten günümüze ölen kimsenin arkasından kurban ya da kurbanlar takdim edilmesi bütün Türk dünyasında yaygın olarak uygulanmış ve gelmiştir. Kurban edilen hayvanların sayısı ölenin ve ailesinin zenginliğine göre değişmiş bazen bu sayının yüzleri veya binleri bulduğu belirtilmiştir. Birisi öldüğünde aynı gün içerisinde ölenin çadırının yanında hayvan kurban edilmiş, yine ölümün üçüncü, yedinci, yirminci ve kırkıncı günlerinde de kurban kesilerek ziyafet verilmiştir. (İbn Fazlân, Seyahatnâmesi, Çev. R. Şeşen, İstanbul 1995, 131); Aynı günler içerisinde kurban kesme geleneği diğer Türk boylarının yanında Kırgız ve Kazak Türkleri arasında da uygulanmıştır. Ölen için yapılan en büyük ve en son merasimin ise ölüm yıldönümünde yapılan "aş" merasimi olduğu belirtilmiştir. Söz konusu merasimde büyük baş hayvan ya da koyunlar kesilmiş, şayet o yıl içerisinde birkaç vefat olmuştusa söz konusu kişiler için kesilecek hayvanlar birleştirilerek büyük çapta "aş" yapılmış, böyle durumlarda elli at, yüz koyun veya daha fazla hayvan kesilmiştir. (Halife Altay, *Anayurttan Anadolu'ya*, Ankara 1998, 101-103; İnan, 121; An, "Kırgızlarda Kurban Fenomeni", 164-170).

77 Türkdöğan, 119; Yörükân, 232; Eröz, 341.

selere ikram edilir. Özellikle üçü ve kırkında kesilen kurbandan konu komşu herkese lokma dağıtılmasına özen gösterilir.<sup>78</sup> Böylece ölen kimsenin ruhunun öbür dünyada huzur bulacağına, selamete ereceğine inanılır.<sup>79</sup>

### 2.2.6. Sünnet Kurbanı

Anadolu'da Alevi-Bektaşiler'de de erkek çocukların sünnet ettirilmesi sırasında gelen davetliler için hayvan ya da hayvanların kesilmesi geleneği sıkça görülen adetler arasında yer alır. Bu çerçevede kesilen hayvanların etlerinden çeşitli yemekler hazırlanır ve düğüne iştirak eden herkese bu yemeklerden ikram edilir.<sup>80</sup> Söz konusu yemekten ayrı olarak Aleviler'de daha çok sünnet düğününün bittiği son gece, bu merasim kazasız belasız sona erdiği için "selamet kurbanı" denilen bir kurban kesilerek Cem Ayini yapılır ve lokmalar dağıtılarak birlikte yenir.<sup>81</sup>

### 2.2.7. Yaz Kurbanı

Daha çok Tahtacılar arasında icra edilen bir kurban çeşididir. Adından da anlaşılacağı gibi yaz aylarında, hali vakti yerinde olan kimselerce mahsulün bereketi için düzenlenen bir törendir. Bu törende, erkek hayvanların kurban edilmesi, kurban kemiklerinin kırılmaması, kurbanlık hayvanın derisinin ve diğer organlarının hususi bir mezara gömülmesi gibi hususlar dikkat çeker.<sup>82</sup>

78 Yaman, 337; Anadolu Aleviliği'nde ölenin arkasından kurban kesme ve lokma dağıtma hususu önemlidir. Dolayısıyla bu konudaki uygulamalar farklı bölgelerde çeşitlilik arz eder. Örneğin; Silifke Tahtacıları, adına "can aşısı" dedikleri, diğer Alevi bölgelerindeki ölen kimsenin ölümünün 3., 7., 40. ve ölüm yıldönümünde dağıtılan lokmalara, ölümün 12. ve 20. günlerini de ilave ederler. Malatya Alevileri ise ölen kimsenin ölümünün yalnızca 7. ve 40. günlerinde kurban kesip lokma dağıtma eylemini gerçekleştirirler ve buna "can gün görme" derler. Uluğbey (Senirkent) Bektaşileri ise ölümün 3. günü kestikleri kurbanı "Eğün Kurbanı" derler, yedisi, on ikisi, kırkı ve ölüm yıldönümünde kestikleri kurbanlara ise yalnızca "kurban" adını verirler. (Bkz. Eröz, 342-345).

79 Yörükkan, 279.

80 Hz. İbrahim'den gelen erkek çocukların sünnet ettirilmesi uygulamasını peygamber, sahabe ve Türk ataları tarafından uygulanmış önemli bir dinî ve millî gelenek kabul eden Kırgızlar, söz konusu günde koyun, sığır veya at keserek yemek yapar ve gelen misafirlere ikramlarda bulunurlar. (Bkz. Kemal Polat, *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar*, Ankara 2005, 130-131; Arık, "Kırgızlarda Kurban Fenomeni", 163).

81 Gülağ Öz, *Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, İstanbul 1999, 380; Yılmaz, 37; Türkdoğan, 61.

82 Yörükkan, 276; Yılmaz, 104.



### 3. Diğer Kurbanlar

Anadolu'da hem Alevi-Bektaşiler'in hem de kimi yerlerde Sünnîlerin uygulaya geldiği kurbanlar vardır. Bu çeşit kurbanlar hayatın her önemli anında gerçekleştirilebilir. Örneğin; bir köye veya mahalleye toplumun saygı duyduğu dede, pir veya yol önderlerinden birisinin gelişini karşılamak ona duyulan sevgiyi dile getirmek için kurban kesilir.<sup>83</sup> Anadolu'nun değişik bölgelerinde ev, köprü, baraj gibi inşaatların temeline başlanırken de kurban kesimine rastlanır. Yine Anadolu'nun pek çok yerinde; araba, otobüs, traktör gibi gereçlerin satın alınması, ailede yeni bir çocuğun doğması, evden bir gencin askere gönderilmesi; düğünün akabinde, oğlan evine gelinin getirilmesi, bir işin hayır ile başlaması ve istenildiği şekilde devam etmesi, kaybolmuş bir malın bulunması veya aile fertlerinden birinin sağ salim gurbetten ya da askerden dönmesi,<sup>84</sup> loğusa bir kadının loğusalığının 40. gününün dolması<sup>85</sup> gibi birçok gerekçe ile kurban icra edildiği görülür.

### 4. Sonuç

Kurban, geçmişten günümüze tüm toplumlarda şu ya da bu şekilde uygulanır. Bu kurbanlar "kanlı" ve "kansız kurbanlar"dan oluşur. İslam dünyasında kurban uygulamasının yaygın olarak Türkler tarafından icra edildiği ve başta Arap ülkeleri olmak üzere diğer İslam ülkelerinde kurban uygulamasının sınırlı olduğu görülür. Kurban uygulamasına, Anadolu'da, özellikle Hanefiler ve Alevi-Bektaşiler arasında sıkça rastlanır. Diğer taraftan Anadolu'da Alevi-Bektaşiler arasında neredeyse hayatın her önemli anı için kurban kesildiği görülür. Bu çerçevede konuya bakıldığında, her Alevi-Bektaşî hanesinin yılda en az üç, beş kurban kesmesi gerekir. Anadolu'da Müslümanlarca önemli bir fonksiyon olarak icra edilen kurban, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma, milli birlik ve beraberlik açısından da oldukça önem arz eder.

Anadolu'da Alevi-Bektaşiler arasında yaşatılan kurban uygulamasıyla ilgili özellikler büyük ölçüde İslam öncesi Eski Türk inanç ve uygulamaları ile ilgilidir. Çünkü Geleneksel Türk Dinî İnanışlarında kurban önem-

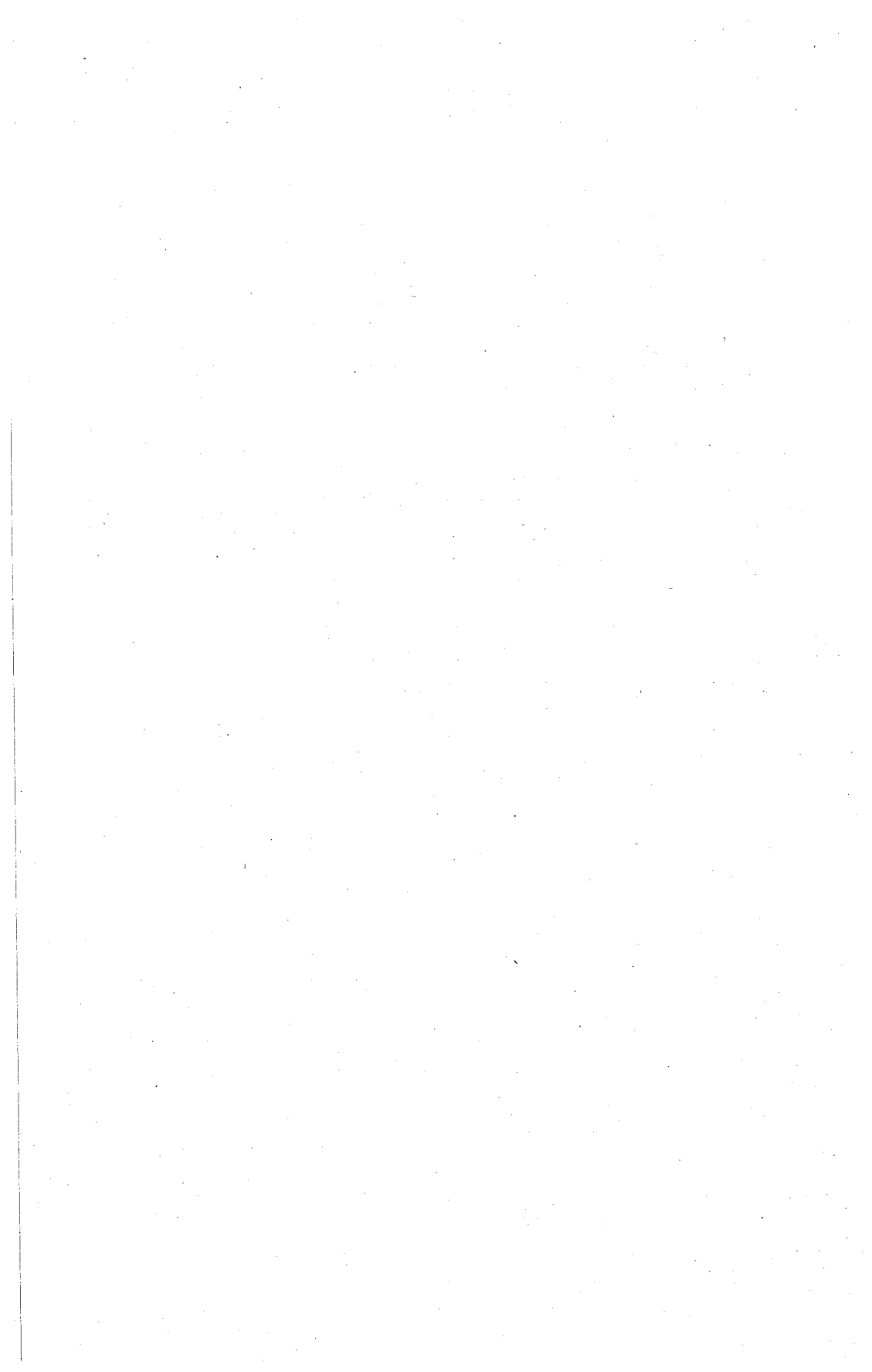
83 Tur, 525.

84 Bkz. Yörükân, 121, 225, 279, 281; Aynı anlayışın farklı Türk boylarında sürdürüldüğü görülür. Nitekim Manas Destanı'nda, Manas'ın oğlu Semetey'in baba yurduna sağ döndüğüne sevinen baba dostu Bakay'ın dişi bir deveyi kurban etmesi anlatılır. (İnan, 142-143).

85 Türkdoğan, 134.

li bir yere sahiptir. Ayrıca günümüzde Anadolu'da Alevi-Bektaşiler arasında tespit edilen birçok uygulama ile Türklerin geleneksel inanışlarındaki uygulamalar arasında ortaklıklar ve benzerlikler görülür. Bu bağlamda Türkler Müslüman olduktan sonra kurban uygulaması onlarda İslamî bir renk kazanarak diğer bazı gruplar yanında Aleviler arasında da yaşatılmaktadır. Doğumdan ölüme kadar kurbanların belli zaman dilimlerinde (doğum, ölüm, anma, adak, çeşitli törenler gibi) kesilmesi, kesilecek kurbanın kesilme öncesinde (silkinme, meleme, esneme, geviş getirme gibi) olumlu bir işaret vermesi, kurbanlık hayvanın iç kısmı alındıktan sonra etin mafsallardan ayrılması, bir bütün halinde parçalanmadan ateşte değil de suda haşlamak suretiyle pişirilmesi, kemiklerin kırılmaması, pay edilmesi, dede ya da pir gibi toplum önderlerinin izniyle sofraya oturulması, ya da sofradan kalkılması, ayrıca et yenildikten sonra ortada kalan kemiklerin hiçbir şekilde zarar görmemesi gibi hususlara bakıldığında İslam öncesi uygulamalarla ortaklıklar ve benzerlikler daha iyi görülür.

Öte yandan Aleviler arasında uygulanan gerek "içeri", gerekse "dışarı" kurbanları itibariyle de benzerliklerin olduğu söylenebilir. Nitekim günümüz Alevi-Bektaşilerinin uyguladığı, özellikle dışarı kurbanlarının eski Türk toplulukları arasında, başta ata ruhları olmak üzere çeşitli benzer amaçlar için uygulandığı, dolayısıyla bu uygulamaların Türkistan'dan Anadolu'ya az bir değişiklikle aktarılarak yaşatıldığı gözlenir. Bundan dolayı Anadolu Alevi-Bektaşilerindeki kurban uygulaması diğer Türk toplulukları ile aramızdaki ortak inanç öğelerini ve bağlarını göstermesi bakımından da ayrıca büyük önem taşır.



# İslam Hukukunda Evlilik Dışı İlişki Sonucu Dünyaya Gelen Çocukların Babalarına Mirasçılığı Sorunu

**Adnan KOŞUM\***

## **Abstract**

*The status of illegitimate child in the law systems has been discussed for long time. Because of social, legal and moral importance, every law system needed to discuss the subject. As illegitimate child can not inherit his biological father, we will discuss the situation of illegitimate child in Islamic law.*

**Key Words:** *Islamic law, illegitimate child, genealogy.*

## **A. Giriş**

Evlilik dışı çocukların hukukî durumları hukuk sistemlerinde öteden beri tartışılmalı bir olgudur. Meselenin sosyal, hukukî ve ahlâkî önemi sebebiyle hukuk sistemleri bu olguyu aile hukukunun bir konusu olarak tartışma ihtiyacını duymuştur. İslâm hukukuyla ilgili olarak da günümüzde çok sorulan ve tartışılan konulardan biri evlilik dışı çocukların mirastan mahrumiyeti meselesidir. Biz burada sorunu yalnızca zina ürünü çocukların babalarına mirasçılığı çerçevesinde ele alıp, karşılaştırma imkanı vermesi açısından konu ile ilgili tarihi gelişimi ve günümüz sistemlerini inceleyeceğiz. Çalışmamızda, günümüzde hararetle tartışılan ve güncelliğini koruyan bu meseleye<sup>1</sup> farklı bir boyut ve bakış açısı kazandırması ümidiyle İslâm hukukunun yaklaşımını ortaya koymaya gayret edeceğiz.

\* **Doç. Dr.**, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

1 Konu ile ilgili olarak internet sitelerinin bile bulunması meselenin boyutlarını ve önemini göstermesi açısından anlamlıdır. Bkz. [www.evlilikdisicocuk.com](http://www.evlilikdisicocuk.com)

## B. Günümüz Hukuk Sistemlerindeki Düzenlemeler

Evlilik dışı çocukların miras durumlarının hukuki ve mali açıdan düzeltilmesi girişimi, XVIII. yüzyılda rasyonalizm akımı ile başlamış, evlilik birliği dışındaki bir doğum olayının kişinin hayatını etkileyen bir neden sayılmaması ve bu çocuklarla evlilik içi doğanlar arasında eşitlik sağlanması gerektiği savunulmuştur.

Batıda XIX. yüzyılın ortalarında sosyalist akımın savunucuları; burjuva düzeninin, evlilik dışı çocukları ve analarını yoksulluğa ve çaresizliğe sürüklediğini, burjuvaların kendi sınıf çıkarlarının sarsılmaması, babalık davaları ile karşılaşmaması, çalışan sınıftan aralarına sızmaların olmaması gibi nedenlerle mevcut düzenin sürmesini istediklerini, yasaları bu biçimde düzenlediklerini ileri sürmüşlerdir.

Kadınlara erkeklerle eşitlik sağlanması yolunda uğraş veren “feminist” hareket mensupları da, evlilik dışı ilişkilerin ürünü olan çocukların durumlarının düzeltilmesini istemişlerdir.

Nihayet, bir milletin dirliğinin ve geleceğinin sağlam yapılı nesillerin yetişmesine bağlı olduğunu, bütün çocukların fizik ve moral yönünden en iyi biçimde yetiştirilmesinin devletin önemli bir görevi olduğunu benimseyen akım da, evlilik dışı çocukların durumlarının iyileştirilmesinde ciddi bir etken olmuştur. Çocukların korunup bakılmasının, yalnız aileye ait bir iş değil, aynı zamanda milletçe üstlenilmesi gereken bir görev olduğu yolundaki görüşler ortadaki farklılığın giderilmesini sağlamada etkisini göstermiştir.<sup>2</sup>

Yüzyılımızda, gelişen hümanist (insancıl) düşüncelere paralel olarak evlilik dışı çocuğun, evlilikten bağımsız bir değer olarak korunması fikri güç kazanmış ve çağdaş Anayasalarda bu konuda hükümler getirilmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra batıda başlatılan “Nesep hukuğu” alanındaki eşitlik hareketi Avrupa ülkelerinin çoğunda geniş bir kabul görmüştür.

Norveç, Danimarka, Sovyet Hukuk Sistemleri, evlilik dışı çocuklarla, sahipsiz çocuklar arasındaki farkı kaldırmışlar; bu alanda öncü olmuşlardır. Fransa, 1964, 1970 ve özellikle 1972 yıllarında çıkardığı yasalarla, evlilik dışı çocukların oldukça kötü olan durumlarını düzeltmiş, evlilik dışı çocuklarla, evlilik içi çocukların ana ve babalarıyla olan ilişkileri bakımından haklarda ve görevlerde eşit olduklarını açıkça kabul etmiştir

2 Anayasa mahkemesinin 1987/1 esas sayılı, 11/09/1987 tarihli, 1987/18 sayılı kararı.

(MK. md. 334). İtalya, 1975 yılında çıkardığı kanunla evlilik dışı çocukların hukuki durumunu evlilik içi çocuklarla eşit hale getirmiştir. 1949 tarihli Bonn Anayasası, getirdiği yeni kural ile, nesebi sahih çocuklarla, evlilik dışı çocuklar arasındaki büyük farkın giderilmesini öngörmüş, her iki tür çocuğun aynı şartlara sahip olmaları için yasal düzenlemenin yapılmasını istemiştir. Gerekli değişikliğin uzun süre gerçekleştirilmemesi üzerine; Alman Anayasa Mahkemesi, 1969 yılında verdiği bir kararla; gerekli reformun yapılmaması halinde, anayasa hükmünün doğrudan uygulanması gerektiğini hükme bağlamıştır. Bunun üzerine aynı yıl çıkarılıp 1970 yılında yürürlüğe giren bir kanunla, evlilik dışı çocuklar evlilik içi çocuklarla aynı hukukî düzeye gelmişlerdir. İngiltere ise, 1969 ve 1975 yıllarında çıkardığı reform yasaları ile evlilik dışı çocukların durumunu geniş ölçüde düzeltmiştir.

Avrupa ülkelerinde oluşan reform hareketleri, İsviçre'yi de etkilemiş, sonuçta, 15 Haziran 1976'da çıkarılan bir kanunla; Medenî Kanun'un evlilik dışı çocuklarla ilgili hükümleri hemen hemen tamamen değiştirilmiştir. Reform Yasasına göre; baba yönünden, evlilik içinde doğmuş çocuklarla, evlilik dışında doğan ancak tanıma veya babalık hükmü sonucu meydana gelen nesep arasındaki fark kalmamıştır. Böylece her iki çocuk arasında eşitlik sağlanmış, iki çeşit babalık davası sistemine son verilerek bir tek babalık tespit davası kabul edilmiştir (İsviçre MK. md. 252 ve 261).<sup>3</sup>

Türk Medeni Kanunu'nun nesebi sahih olmayan hısımlara mirasçılık hakkını vermeyen 443. Maddesi, Anayasa mahkemesi tarafından 29.3.1988 tarihli RG.'de yayımlanan kararlarla iptal edilmiş, nihayet 23.11.1990 tarihli ve 3678 Sayılı Kanun ile getirilen değişiklikle, nesebi sahih olanlarla olmayanlar eşit hale getirilmiştir.<sup>4</sup>

T.C. Anayasası, 90/son maddesinde yöntemince yürürlüğe konulmuş bulunan Uluslararası antlaşmaların kanun hükmünde olduğunu kabul etmiş ve bunun ötesinde antlaşma hükümlerinin Anayasa'ya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesi önüne götürülemeyeceğini öngörmüştür. Bu çerçevede hemen şunu belirtelim ki, uyuşmazlık konusunun kişiliğe

3 Bu konuda bilgi için bkz. Makrohukuk@makrohukuk.com.tr; Kocayusufpaşaoğlu, Necip, *Miras Hukuku*, s. 76, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1987; İmre, Zahit-Erman, Hasan, *Miras Hukuku*, s. 30, Der Yay., İstanbul, 1995; Erman, Hasan, *Evlilik D Çocuğun Mirasçılığı*, s. 433-443, İstanbul Barosu Dergisi, Cilt: 62, sy: 7-8-9, 1988; Oğuzman, Kemal, *Evlilik Dışı Çocukların Babalarına Mirasçılığı*, (İlhan Öztrak'a Armağan), s. 303-310, AÜSBFD, Ocak-Haziran, 1994.

4 Oğuzman, a.g.m., s. 303.

bağlı dokunulamaz, vazgeçilemez temel hak ve hürriyetlerle ilgili yönü tartışmasıdır. Herkesin babasını bilmek, onun soyadını taşımak, nüfusu-na yazılmak vatandaşlığını kazanmak ve yasal mirasçısı olmak, kısaca, baba ile hukuksal ilişki kurmak hakkı vardır.

Evlilik dışı çocuğun durumu çağımızdaki bildirge ve sözleşmelerde de yer almıştır. 1945 yılında kabul edilen Türkiye ve Birleşmiş Milletler'in ve tüm üyelerinin imzalayıp onayladığı "Birleşmiş Milletler Anayasası" gereğince oluşturulan "İnsan Hakları Komisyonun" hazırladığı ve Birleşmiş Milletler Kurulunca kabul edilip 10 Aralık 1948 tarihinde dünyaya ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin kimi maddelerinde özetle; temel hak ve özgürlüklere sahip olmak bakımından insanlar arasında, doğuş ayrımı ve ayrıcalığı olmadığı, her insanın hukuk kişiliğinin tanınmasını ve buna uyulmasını isteme hakkının bulunduğu, bütün çocukların evlilik içi veya dışı doğmuş olmalarına bakılmaksızın aynı sosyal korumadan yararlanması gerektiği açıkça hüküm altına alınmıştır (md. 25, f. 2).

### C. Türk Hukukundaki Tartışmalar

Zina mahsulü çocuk konusunda hukuk sistemleri değişik tutum ve tavır takınmışlardır. Bu hususta Türk hukuk doktrinindeki yaklaşımları iki temel kategoride toplamak mümkündür.

Bunlardan birincisi evlilik dışı çocuklara sahih nesepli çocukların hukukî konumunu tanımak istemeyen akımdır. Sözü konusu akım mensubu hukukçular aile kurumunun nüfuz ve otoritesini savunma iddiasındadır. Onlara göre, meşrû olmayan birleşmeleri önlemek, ahlakın bozulmamasını sağlamak amacı ile böylesi bir hukukî düzenleme zorunludur. Evlilik dışı birleşmelerin ürünü olan çocukların evlilik ürünü çocuklarla aynı haklara sahip tutulmaması, aksine bunlar arasında fark gözetilmesi inancında olanlar (meşrû olmayan birleşmeleri önlemek, genel ahlak kurallarının bozulmasına engel olmak ve evlilik kurumunun, kısaca ailenin toplumun temeli olduğu görüşüne gölge düşürmemek) düşüncesine dayanırlar.<sup>5</sup>

Gerçi çocuğun, evlilik içinde veya dışında bir birleşmenin ürünü olmak veya olmamak kendi elinde değildir; fakat eğer evlilik dışı çocuklara da, evlilik içi çocuklara tanınan hakların aynısı tanınırsa, bu günahı işleyen ana-babaların sayısının artacağından ve aile kurumuna karşı duyulan

5 Feyzioğlu, Necmeddin-Feyzi, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986, s. 521.

lan saygı ve ihtiyacın ortadan kalkacağından dolayısıyla evlenme ile serbest birleşme arasındaki sınırların ortadan kalkması gibi tehlikeli bir sonuca götüreceğinden şüphe etmemek lazımdır.

Bugün toplumda evlilik dışı ilişkilerden bir çekinme, hiç olmazsa çocuk yapmama konusunda ciddi bir gayret vardır; eğer toplumun onaylamadığı bu davranışın evlilikten farksız hükümlere tabi tutulduğu görülürse, o zaman bu çekinme ve gayretten ortada iz bile kalmaz. Böyle bir yaşamın sahiplerinin çoğunluğu teşkil ettiği bir toplumda ise “aile toplumun temelidir” sözü, fanteziden ve özentiden öte bir anlam ifade etmez.<sup>6</sup>

İkinci gruptaki hukukçuların yaklaşımı ise, evlilik dışı çocuğa hukukî açıdan sahih nesepli çocuk gibi muamele edilmesi gerektiğidir. Onlara göre bir çocuğun evlilik içi veya dışı bir ilişkinin ürünü oluşu kendi elinde olan bir şey değildir. Toplumun evlilik dışı ilişkileri hoş görmeyişi ve bunu evlilik kurumunu tahrip eden davranışlar olarak nitelendirilişi dahi, bu ilişkide hiç bir kusuru ve rolü olmayan çocukların farklı statüye ve farklı hükümlere tabi tutulmasını haklı kılmaz. Evlilik dışı çocuğun babasından hiç miras alamaması veya sahih nesepli çocuğa onun iki katı miras verilmesi adil bir çözüm sayılamaz.<sup>7</sup>

Aile birliğinin korunması iddiası konuyla doğrudan ilgili olmaması dolayısıyla haklı bir neden olarak ileri sürülemez. Bir grup çocuğu iterek, horlayarak, onları kimi temel haklardan yoksun bırakarak aile birliğinin korunacağını düşünmek, bu sosyal olguya, gerçekçi bir çözüm olamaz. Çünkü aile birliğini tehlikeye atan ve huzursuzluk yaratan bu tür çocuklara kimi temel hakların tanınması değil, bu duruma zemin hazırlayan normal olmayan kadın-erkek ilişkilerinin varolması ve sürmesidir. Çocuk bu tür ilişkilerin etkeni değil ancak bir ürünüdür. Toplum yaşamında önemli olan, bu tür ilişkilerin sonucu doğan çocuğu, toplum dışına iterek ve kimi haklardan yoksun kılarak cezalandırmak değil, onu ortaya çıkaran anormal ve toplumun değer yargıları açısından da ahlaklı davranış sayılmayan ilişkileri yok etmektir.<sup>8</sup>

Yine söz konusu görüşü savunanlara göre, zina ürünü çocukların babalarına hukukî olarak bağlanmalarının aile kurumu zararına serbest birleşmeleri artıracığı düşüncesinde de isabet bulunmamaktadır. Evlilik dışı çocukla babası arasında nesep bağının kurulmasına izin verilmesi, hiç

6 Fezyioğlu, a.g.e., s. 521.

7 Fezyioğlu, a.g.e., s. 519.

8 Anayasa mahkemesinin 1987/1 esas sayılı, 11/09/1987 tarihli, 1987/18 sayılı kararı, s. 9



kusuru ve katkısı olmaksızın toplumda güç duruma düşürülen çocuğun korunması ile ilgili bir önlem olup, bunun serbest birleşmeleri artırmaya yönelik bir yanı yoktur. Aksine, serbest birleşmeleri bir ölçüde önlediği savunulabilir. Zira evlilik dışı bir ilişkiden doğacak çocuğun mirasçısı olmayacağını bilen kişi hiç bir sorumluluk duymaksızın bu tür bir ilişkiye girebilir. Bu kişinin, doğacak çocuğun mali, sosyal ve hukukî sorumluluğunu taşıyacağını bilmesi kendisini daha dikkatli davranmaya itebilir.<sup>9</sup>

Öte yandan bu hüküm bir bakıma ceza niteliğindedir. Ceza suç işleyene verilir. Masum, her şeyden habersiz, kendi iradeleri dışında dünyaya gelmiş olan çocuklara ana ve babalarının günahları için ceza çektirilemez.<sup>10</sup> Zira, meşrû olmayan birleşmelerde çocuk bu eylemin ortağı değil, ürünüdür. Cezanın ona değil, ana babaya verilmesi hukuka uygundur. Bunun zıddını düşünmek insan hak ve duyguları ile telif edilemez.<sup>11</sup>

## **D. İslâm Hukukunda Zina Ürünü Çocukların Mirasçılığı**

### **a. Kavramsal İçerik**

İslâm hukukunda veled-i zinâ ve veled-i mülâane kavramlarının yerine Medeni Kanun'da evlilik dışı çocuk ya da nesebi gayri sahih kavramları kullanılmaktadır. Ancak bu kavramlara Medenî Kanun'un kabul etmediği dînî nikahla meydana gelmiş evlilik ürünü çocuklar da dahil edilmektedir. Medenî Hukukun öngördüğü şekil ve şartlar; medenî nikah zorunluluğu, evlenmenin, ancak evlendirme memuru önünde yapılması ve tek kadınla (monogamik) ve tek koca ile (monoandrik) evlenme zorunluluğudur. Dolayısıyla bu şartları taşımayan evlilik mahsulü çocuklar M.K. tarafından evlilik dışı kabul edilmekte ve İslâm hukuku açısından meşrû kabul edilen evlilikler, evlendirme memuru önünde yapılma şartını yerine getirmediüklerinden ve birden fazla evliliğe izin verilmediğinden M.K. tarafından gayri meşrû kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Bu mülâhazayla İslâm hukukuna ilişkin kullanımlarda evlilik dışı çocuk veya nesebi sahih olmayan

9 Anayasa mahkemesinin 1990/15 esas sayılı, 28/02/1991 tarihli, 1991/5 sayılı kararı, s. 17-18.

10 Anayasa mahkemesinin 1987/1 esas sayılı, 11/09/1987 tarihli, 1987/18 sayılı kararı, s. 4.

11 Feyzioğlu, a.g.e., s. 520.

12 Mezkur şartlardan dolayı MK. yurt içinde doğan yaklaşık her iki çocuktan birini evlilik dışı saymaktadır. Hatemi, Hüseyin-Serozan Rona, *Aile Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1993, s. 373.

çocuk ifadelerini kullanmama tercih edilmiştir. Veled-i zina ve veled-i mülâane kavramlarının her ikisini de içermek üzere “zina ürünü çocuklar” tabirini kullanmanın daha isabetli olacağını düşünülmüştür.

Diğer taraftan İslam hukukunda zina kavramı da TCK. dan farklılık arz etmektedir. TCK, bekarların zinasını zaten suç kabul etmemektedir. Diğer yandan TCK’un evli erkeğin zinasını düzenleyen 441. maddesi 1996 yılında ve evli kadının zinasını düzenleyen 440 maddesi ise, 1998 yılında Anayasa mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Kararın 13.3.1999 günlü, 23638 sayılı Resmi Gazete’de yürürlüğe girmesinden sonra karı ve koca için zina suç olmaktan çıkmıştır. Halbuki her iki fiil İslâm hukuku tarafından suç olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle konuyu İslâm hukuku açısından değerlendirirken, işaret ettiğimiz farklı yaklaşım tarzı her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

## b. Nesep Bağı

Nesep bağı, kişinin sosyal mensubiyetinin ilk ve önemli halkasını oluşturur. Fiili olduğu kadar psikolojik, sosyal ve ahlakî açılardan kişi için önemli olduğundan dolayı şahıs, aile ve miras hukukuyla da ilgili önemli sonuçlar taşır. Bu yüzden İslam hukukunda nesep bağına çok önem verilmiştir. Öte yandan Allah Teâlâ nesebi insana bir lütuf olarak verdiğini belirtmek üzere şöyle buyurmaktadır: “*Ve O sudan insanı yaratandır. Ondan nesep ve sıhriyyet yoluyla akrabalık kılmıştır. Rabb’in her şeye kadirdir.*”<sup>13</sup> “*Sur’a üflendiği zaman, o gün insanların arasında soylar yoktur ve onlar birbirine soylarını sormazlar (çünkü artık bunun bir fonksiyonu kalmadığını herkes anlamış olur)*”<sup>14</sup> Bu nedenle İslâm hukukunda nesep bağına korumaya yönelik tedbirler alınmış ve bu yöndeki düzenleme ve yaptırımlarla nesebi ve evlilik kurumunu koruma hedefi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>15</sup>

Evlilik dışı bir ilişkinin ürünü olan çocukların annesi ile nesep bağı sadece onu doğurmuş olması maddi vâkiasına dayanır. Çocukla annesi arasında doğrudan doğruya bir hukuksal ilişki doğar; soyut doğum olayı ile çocuk annesine nispet olunur ve annesinin hısımlarıyla onun arasında hukuken kan hısımlığı gerçekleşir. Çocuğun babaya nispeti ise ancak dört

13 Furkân, 54.

14 el-Mü’minün, 23/101.

15 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, III, İstanbul, t.y., s. 397.

durumda gerçekleşebilir. Sahih veya fasit evlilik, şüpheye dayalı birleşme ve erkeğin çocuğun nesebini kabul etmesi. İslâm hukuku, cahiliyye devrinde görülen, zina yoluyla doğan çocuğun nesebini erkeğe bağlama uygulamasını kaldırmıştır. Bu duruma göre meşru veya fasit evlilik yahut şüpheye dayalı cinsel birleşme dışındaki cinsel birleşme ürünü çocuklar “veled-i zina” gurubuna girerler. İslam hukuku ağır suç saydığı zina gibi bir fiil sonucu meydana gelen çocukların biyolojik baba ile olan ilişkilerine hukukî ve malî sonuçlar bağlamamıştır. Evlilik dışı bir ilişkinin ürünü olan çocuğun, doğal babası ile -başlangıçta- hiç bir nesep bağı yoktur. Gerçekte o erkeğin çocuğun hakiki babası olduğu herkesçe biliniyor olsa bile, o çocuğun -baba açısından- nesebi yoktur. Bu durumdaki çocuk nesepsizdir, halk deyiimiyle piçtir.<sup>16</sup> Diğer taraftan günümüz hukuk sistemlerinde görüldüğü şekliyle babasının ikrar etmediği bir çocuğun nesebinin mahkeme kararıyla bir erkeğe bağlanması da mümkün değildir.

### c. Zina Ürünü Çocukların Mirasçılığı

İslâm hukukunda nesebi gayri sahih çocuklar iki kategoriye ayrılır. Birincisi teknik deyimle veled-i mülâane, ikincisi ise veled-i zinadır. Veled-i mülâane diye isimlendirilen hukukî müessese İslâm hukukuna özgü bir müessese olan liân'ın hukuki bir neticesidir. Karısının dünyaya getirdiği çocuğun kendi çocuğu olmadığını öne süren koca, bu iddiasını doğrulayacak delili yoksa karısını dolaylı olarak zina suçu ile itham etmiş olur. Bu durumda karı-koca arasında Kur'ân'da şekli belirlenmiş bir lanetleşme yapılır.<sup>17</sup> Özet olarak, koca iddiasının doğru olduğuna, eşi de kocasının yalan söylediğine dörder kere yemin ettikten sonra koca eğer kendisi yalancı ise, kadın da eğer kocası doğru söylüyorsa Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını dilerler. Bu şekil yerine getirildikten sonra yargıç nikah akdini fesheder ve çocuğun nesebi ana tarafından sabit, fakat baba tarafından meçhul kabul edilir. Bu durumdaki çocuğa veled-i mülâane denir.

Veled-i mülâanenin annesine mirasçı olacağında, fakat annesiyle lanetleşme (liân) yapan kişiye babalık iddiasıyla mirasçı olamayacağında görüş birliği (icmâ) vardır.<sup>18</sup>

16 Bilmen, a.g.e., III, 406; Feyzioğlu, a.g.e., s. 518.

17 Nûr, 24/4-9.

18 Şevkanî, *Neylül'Evtâr*, VI, 66 (75); Ebû Zehrâ, Muhammed, *Ahkâmü't-Tarikât ve'l-Mevâ-ris*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y., s. 261-2.

Veled-i zinâ ise bir kadının nikahsız veya nikah şüphesi<sup>19</sup> bulunmaksızın dünyaya getirdiği çocuktur. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre çocuğun nesebe konu olabilmesi ve bu bağlantıda mirasçı olabilmesi taraflar arasında hukuki ilişkinin varlığına bağlıdır. Nikahsız olarak dünyaya getirilmiş olan çocuğun babası bilinse dahi, zina mahsulü oluşu onun babasına mirasçı olmasına engeldir. Nesebin sübutu bir nimet telakki edildiğinden, İslam hukukunun suç saydığı zina fiili, nesep gibi bir nimet ve mirasçılık için sebep görülmemiştir.<sup>20</sup>

İbn Teymiye'ye göre çocuk, zina mahsulü olduğunu itirafla birlikte çocuğun kendisine ait olduğuna iddia eden erkeğe varis olur. Tabii başkasıyla evli olduğu halde veya boşandıktan sonra iddet beklerken bir kadının dünyaya getirdiği çocuk hakkında böyle bir iddianın hüküm ifade etmeyeceğinde ittifak vardır.<sup>21</sup>

İmâmiyye mezhebine göre veled-i mülâane anne tarafına mirasçı olur. Anne tarafından akrabaları da veled-i mülâaneye mirasçı olurlar. Ancak veled-i zina ne anne tarafına ne de baba tarafına mirasçı olabilir. Onlar da veled-i zina'ya mirasçı olamazlar. İmamiyye'nin gerekçesi, Ehl-i sünnet ile aynı paralelde olup onlara göre de zina fiilini işleyenler şer'an çocuğun ana-babası değildirler ve zina ürünü çocuk bir cerimenin (suç) mahsulüdür. Miras bir nimettir. Suç ise nimetin sebebi olamaz.<sup>22</sup>

İslâm hukukunda evlilik dışı ilişkilerden olan çocukların (veled-i zina, veled-i mülâane) babalarına mirasçı olamamalarına ilişkin yukarıda mezkur hükümlerin dayanağını hadisler teşkil etmektedir. Konu ile ilgili bir hadiste "Çocuk döşeğe aittir. Zina edene ise mahrumiyet vardır."<sup>23</sup> buyuru-

19 İslâm hukukuna ait bir kavram olan nikah şüphesi için bkz. Derdîr, Seydî Ahmed, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, II, 219, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ts.

20 Hasen Hâlid-Adnan Necâ, *el-Mevâris fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, s. 282, Beyrut, ty; Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 261.

21 Ebû Zehrâ, a.g.e., s. 264. Çoğunluğun bu görüşlerine rağmen İbn Rüşd, isimlerini vermemekle birlikte azınlığı teşkil eden bir grup alimin cumhur'dan ayrılarak zina mahsulü olan çocukların babalarına mirasçı olabilecekleri kanaatinde olduklarını belirtir. Bkz. İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, II, 300, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985. Veled-i zina ve veled-i mülâane biyolojik babalarına mirasçı olamamakla birlikte anneye ve onun hısımlarına mirasçı olurlar.

22 El-Halebi, Hamza b. Zehre, *Ğunyetü'n-Nüzû' ilâ ilmi'l-Usûl ve'l-Furû*, XXII, 264, Mektebetü'n-Nûr, Kum, ty.; İclî, İbni İdris, *Es-Serâir el-Hâvi li Tahrîri'l-Fetâvâ*, XXII, 348, Mektebetü'n-Nûr, Kum, ty.; Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, s. 60-61, İstanbul, 1991; Zühayli, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühü*, VIII, 430-1, Dârü'l-Fikr, Dimaşk, 1989.

23 Bazı varyantlarla birlikte bkz. Buhârî, Hudûd 23, Ferâiz 18, 28, Buyû, 3, 100, Husû-

lur. Hadisteki “*el-veledü li'l-firâş*” ifadesine göre, çocuğun nesebi kural olarak anne ile meşru ilişkiye hak sahibi olan erkeğe aittir. Zina durumunda ise, nesep babaya nispet edilemeyeceği için çocuğa mirastan pay verilmez. Hz. Aişe'den gelen bir diğer rivayette şöyle bir olay anlatılır: “*Utbe Ibnu Ebi Vakkas, kardeşi Sa'd'a: “Zema'a'nın cariyesinden doğan oğlan bendendir, ona sahip çık” diye vasiyet etmişti. Fetih yılında, Sa'd onu yakalayıp: “Bu, kardeşimin oğludur, kardeşim onu bana vasiyet etmişti” dedi. Abd Ibn Zema'a da: “O, benim kardeşimdir ve babamın cariyesinin oğludur, onun yatağında doğmuştur!” dedi. Problemin halli için Rasûlullah'a koştu-lar. Sa'd “Ey Allah'ın Resûlü! Bu kardeşimin oğludur. Kardeşim onun hakkında bana vasiyette bulundu. Hele onun benzerliğine de bakın!” dedi. Abd: “O benim kardeşimdir ve babamın cariyesinin oğludur. Babamın yatağında doğdu!” dedi. Rasûlullah ona baktığında Utbe'ye açık bir benzerlik gördü. Sonra: “Bu sana aittir ey Abd Ibnu Zema'a. Çocuk yatağa aittir, zâni için de mahrumiyet vardır” buyurdu. Sonra da Sevde Bintu Zem'a'ya: “Bu(nu kardeşin bilme, ihtiyat et, ona karşı) örtün!” diye emretti. Bu emri, onun Utbe'ye olan benzerliği sebebiyle vermişti. O, kadını, vefatına kadar göremedi. Sevde, Rasûlullah'ın zevcesi idi.”<sup>24</sup>*

Yine Amr ibn Su'ayb'dan gelen bir rivayet: “*Bir adam kalkarak: “Ey Allah'ın Rasûlü! Falan benim çocuğumdur. Cahiliye devrinde ben annesiyle zina yapmıştım!” dedi. Rasûlullah şu cevabı verdi: “İslâm'da (neseb) iddiası yok. Cahiliye işi bitti artık. Çocuk yatağa aittir, zâniye de mahrumiyet vardır!”<sup>25</sup>* şeklindedir. Aynı sahabî'nin naklettiği bir diğer rivayet “*Resûlullah aleyhissalâtu vesselâm, varisler tarafından babaya nisbeti talep edilip de, (hayatında inkâr etmediği için) babanın ölümünden sonra nesebe dahil edilen bu çocuğun o babanın cima yaptığı gün mülkünde bulunan cariyeden doğmuş olması halinde, varislere ilhak edilmesine; ancak çocuğa, bu ilhaktan önce taksim edilen mirastan herhangi bir payın geçmeyeceğine; fakat taksim edilmeyen mirastan pay alacağına; çocuğun kendisine nisbet edildiği baba, şayet ölmezden önce çocuğun kendisinden olduğunu inkâr etmişse, bu*

mât, 6, Vasâyâ, 4, Meğâzî, 53, Ahkâm, 29; Müslim, Radâ', 36, 37; Ebû Dâvûd, Talak, 34; Tirmizî, Rada', 8, Vesâyâ, 5; Nesâî, Talak 48; İbn Mâce, Nikah, 59, Vesâyâ, 6; İmam Mâlik, Muvatt, Akdiye, 20. Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, VI, 279. Çoğu şârihe göre buradaki döşekten kasıt kadındır. Bazen erkek ve kadının yatması hali de anlatılmak istenir. Şii kaynaklarından Serâîr'de hadisteki döşekten kastın akit ve cinsel ilişki imkanı olduğu ifade edilmiştir. XXII, 348.

24 Buhârî, Vesâyâ 4, Buyu' 3, 100, Husûmât 6, Itk 8, Ferâiz 18, 28, Hudûd 23, Ahkâm 29; Müslim, Rada' 10, 36; Muvatta, Akdiye 20; Ebû Dâvûd, Talak 34; Nesâî, Talak 48, 49.

25 Ebû Dâvûd, Talak 34.

çocuğun o babaya ilhak edilemeyeceğine; eğer çocuk mülkünde olmayan bir cariye den veya kendisiyle zina yaptığı bir hür kadından ise, bu çocuğun da o babaya ilhak edilmeyeceğine ve o babaya varis olamayacağına, -hatta çocuk kendisine nisbet edilen şahsın bizzat kendisi, onun hür veya köle kadından edindiği veled-i zinası olduğunu itiraf etse bile- o çocuğun varis olmayacağına hükmetti.”<sup>26</sup> şeklindedir.

Bir başka hadiste “Hür veya cariye bir kadınla gayri meşrû ilişkiye giren kimsenin çocuğu veled-i zinadır. Ne mirasçı olabilir. Ne de kendisine mirasçı olunabilir.”<sup>27</sup> buyrulur. Ne var ki gerek hadîs-i şeriflerde, ne de hadîs-i şeriflerin yorumlandığı çoğu şerhlerde ve söz konusu hükümlerin yer aldığı fıkıh kaynaklarında bu hükümlerin gerekçesi ve felsefesi belirtilmemiştir.

Evlilik dışı ilişkilerden olan çocuklara miras payı verilmemesinin gerekçeleri olarak hukukî, sosyal, kriminolojik ve ahlâkî açılardan bakma mecburiyeti vardır. Tarihi süreçte de, konu aynı alanlarla iç içe değerlendirilmiştir.

Hukukî açıdan bakıldığında İslâm hukukunda zina, nesebin ispatı için uygun bir sebep olarak görülmemiştir.<sup>28</sup> Veledi zina babaya nispet edilemez. Zira nesebin sabit olması yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir nimettir. Nimete kavuşmak masiyet değil Allah’a itaat, yani onun yasaklarından kaçınmak suretiyle olur. Onun yolu da nikahtan geçer.<sup>29</sup> Bu nedenle ikrarda bulunan kişi, ikrarında çocuğun kendisinden zina sebebiyle geldiğini açıkça ifade ederse ikrar batıl olur. Zira nesep bir nimet olduğundan, haram bir yol ile bu nimete nail olunamayacağı belirtilmiştir.<sup>30</sup> Böylesi bir normun konuluş amacına gelince: Bilindiği gibi bütün din, ahlak ve modern hukuk sistemleri insan neslinin beden ve ruh sağlığı bakımından önemi sebebiyle yakın kan bağı olanlar arasında evliliği ve evli olmayanlar arasında cinsel birleşmeyi yasaklamıştır. İşte nesep ilişkisi bu koruma amacının bir unsuru olup, miras hakkının da nesep ilişkisine bağlanması normun koruma amacını gerçekleştiren bir hüküm olarak kabul edilmelidir.

26 Ebû Dâvûd, Talak 30.

27 Ebû Dâvûd, Ferâiz, 9; Tirmizî, Ferâiz, 21; İbn Mâce, Ferâiz, 14; Dârimî, Ferâiz, 45; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, VI, 66.

28 Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, VII, 673.

29 Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 190, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, thk. Abdül-Ğani Abdül-Hâlik, Beyrut, 1400.

30 Zühaylî, a.g.e., VII, 692.

Zina fiilinin işlenmesi sonucu oluşan zarar kamuyu derinden etkilemekte, onarılması güç büyük zararlar vermektedir. Zina mahsulü çocuğa mirastan pay verildiği takdirde toplumdaki ahlâkî değerler bozulmakla karşı karşıya kalacak, zina fiiline ödün verilmiş olacak, toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin bağları hafife alınacak, kısacası umumi bir zarar meydana gelecektir. Diğer taraftan zina mahsulü çocuk da mirastan mahrum bırakılmak suretiyle bizzat kendisi zarara uğrayacaktır. Esasen bu durum herkesin kendi fiilinden sorumlu olması, cezanın ancak suçu işleyene verilmesi<sup>31</sup> şeklinde ifade edilen cezanın şahsiliği ilkesine de aykırıdır. Ne var ki böyle durumlarda İslâm hukuku kamu yararını öne almış ve “zarar-ı âmmî def için zararı hâs ihtiyar olunur” kuralı getirilmiştir.<sup>32</sup> Toplumun temeli olan aileyi temelinden sarsan zinayı engellemek için sözü geçen gayr-ı meşrû fiilin meyvesi olan çocuk hukuki olarak miras açısından tanınmamıştır. “Çocuğun yararı” “kamu yararı” ikileminde ehemmiyetine binaen kamu yararı tercih edilmiştir.

Kamunun yararının kişilerin yararına üstün tutulacağı yolundaki ilkenin Medenî kanunda da göz önünde alındığını gösteren madde vardır. Nitekim Medenî kanununun 292. madde<sup>33</sup> sini yorumlayan bir Yargıtay kararı şu şekildedir: “Evlenmeleri yasak olan yakın akrabaların birleşmelerinden meydana gelen çocuklara fücür mahsulü çocuk adı verilir. Gerçekte bu kişiler, tamamen kusursuz ve masum olmalarına rağmen, toplum onlara iyi gözle bakmamakta ve zaman zaman horlamakta, ana-babalarına duyulan hıncı onlardan almaya çalışmaktadır. İşte kendilerinin doğum olayında hiç bir kusur ve katkıları olmamasına rağmen sırf toplumu tatmin etmek için ve özellikle ammenin yararının, kişilerin yararına üstün tutulacağı yolundaki ilkeyi gözeten yasa koyucu, fücür mahsulü çocukların tanınmasını yasaklamıştır.”<sup>34</sup>

31 En'âm, 6, 164; Fâtır, 18, 35; Necm, 53, 38, 39; Zümer, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 226-228, III, 479; Nesâî, *Tahrîmu'l-Kat*, 29; Dârimî, *Diyât*, s. 199; Ebu Dâvûd, *Diyât*, 2; İbn Mâce, *Diyât*, 26. Behnesi, Ahmed Fethî, *el-Ukûbe fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru's-Şürûk, Beyrut, 1983, s.48 vd, *Nazariyyât fi'l-Fikhi'l-Cinâiyyi'l-İslâmî dirâse fikhiyye mukârene*, Dâru's-Şürûk, Beyrut, 1986, s. 164; Ude, Abdülkadir, *et-Teşrîu'l-Cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-Kânûni'l-Vad'i*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 4. baskı, Beyrut, Lübnan, 1985, I, 630.

32 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 43, İstanbul, 1298; Mecelle md. 26.

33 MK. 292: Birbirleri ile evlenmeleri yasak olanlardan veya evli kadınların zinasından doğan çocuk, tanınamaz.

34 Y. 2. H.D. 28. 4. 1987 27 37-3867.

Öte yandan, evliliği, nikahı devamlı surette teşvik eden,<sup>35</sup> evliliği kolaylaştırıcı önlemleri alan bir doktrinde, evlilik dışı ilişkinin ürünü olan çocukların tanınması ve onlara mirastan pay verilmesi halinde bir tutarsızlık, çelişki söz konusu olur. Evlilik kurumunun üstün tutulması ilkesi zedelenmiş olur.

Ancak ikrar (tanıma) kurumuna baktığımızda orada mümkün olduğunca toplumda nesepsiz çocukların azaltılmasına yönelik bir eğilim dik-kati çekmektedir. Nitekim doktrine göre bir kimse nesebi meçhul bir şahıs için ikrarda bulunursa belli kayıt ve şartlar dahilinde (özellikle zina fiilini zikretmeksizin) ikrar geçerli olur ve nesep sübut bulur. İkrarın sebebi incelenmez. Bu duruma göre bir kimse evlenme vaadi ile veya böyle bir vaat olmayarak, evli olmayan bir kadınla münasebette bulunup, bu münasebetten bir çocuk olsa, bunun nesebini tanımak mümkündür. Yani tabii baba münasebetin sebebini söyleyerek, “bu çocuk benimdir” dese, çocuğun onun olduğuna hükmlenir. Hatta erkeğin evli veya bekar olması dikkate alınmaz. Ancak, kadın evli olup, kocası ile yaşıyorsa nesep kocaya ait olduğundan, ikrara itibar edilmez.<sup>36</sup>

Anlaşıyor ki bu içtihat ile güdülen maksat, insanların yaptıkları işleri, muamele ve davranışları mümkün olduğu kadar iyi yöne hamlederek, toplumda nesepsiz çocuk bırakmamaktır. Nesep ikrarı suretiyle çocuğun uğrayacağı hukukî ve malî kısıtlılık ortadan kaldırılmak istenmiştir. Gerçekten iki kişinin günah ve gafletinin cezasını, hayatı boyunca bir masum ve hatta bunun çocukların çektirmek, ne vicdanî duygu ve ne de toplum yararı ile bağdaşır. Bunun yanısıra zina mahsulü olduğunu açıklayarak yapılan ikrarın geçerli sayılmaması, genel ahlaka açıkça aykırı olmasından dolayı, toplumda genel ahlak düzenini koruma amacına yönelik bir hükümdür.<sup>37</sup>

Çocuğun mirastan mahrum bırakılması şeklindeki müeyyide, esas itibariyle zina eden taraflara yönelik, onları böylesine kötü sonuçlar doğuran bir eylemden caydırmak (sedd-i zerai) amacına matuftur.<sup>38</sup> İtalyan cezacısı Garafalo'nun da isabetle belirttiği gibi “Suçluların çocukları, ba-

35 Nisâ, 12; Nûr, 32; Buhârî, Savm, 1, Nikah, 2, 3; Müslim, Nikah 1, 3; Ebû Davûd, Nikah, 1; İbn Mace, Nikah, 1.

36 Kâsânî, Alaüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., VI, 269.

37 Berki, Ali Himmet, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal*, s. 121, DİB yay., Ankara, 1986; *Miras ve Tatbikat*, s. 95, Ankara ty.

38 Suyûtî, *Şerhu Sünen-i İbni Mâce*, I, 82, Kadim Kütüphane, Karaçi, ty.



balalarının suçundan dolayı cezalandırılmaz. Fakat bu çocukların doğmasına mani olunabilir”<sup>39</sup> Onlar dolayısıyla çocuk da böylesine bir eylemden zarar görmüş, başka bir ifadeyle anne ve babanın cezasını çocuk yüklenmiş olur. Ancak burada hemen ifade etmeliyiz ki, İslâm hukukunun ve led-i zinanın babaya mirasçı olamaması hakkındaki hükmü onun açıkta kalması, maddi imkanlardan yoksun kalacağı anlamına gelmez. Böyle bir çocuk, annesi de kendisine sahip çıkmadığı takdirde lakît hükmünde kabul edilerek devletin koruması altına alınır.<sup>40</sup>

Bilindiği üzere İslâm’ın korumayı hedeflediği bir toplum için vazgeçilmez saydığı zarurî unsurlardan bir tanesi de neslin korunmasıdır. Bu hedefe yönelik olarak evlilik meşrû kılınmış, zina yasaklanmış, zina edenler için cezâî hükümler konmuştur. İslâm hukuku zina fiilini ağır suçlardan kabul etmiş ve karşılığında hakikaten ağır cezalar koymuştur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, zinanın çirkinliği “*Sakin zinaya yaklaşmayın. Doğrusu o, bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*”<sup>41</sup> âyetiyle dile getirilmektedir. Gerçekten zina, fert ve toplumu tehdit eden bir fiildir. Nesli korumak demek yeryüzünde her dünyaya gelen çocuğu anne ve babasının kucağında büyüyüp yetişecek ve kendisini himaye edecek bir aileye sahip olabilecek şekilde muhafaza ve koruma altına almak demektir. Bu da toplum içinde evlilik ilişkilerini bir düzene koymayı ve evlilik hayatına muhalif hareketlerin önüne geçmeyi, çeşidi ve niteliği ne olursa olsun her türlü gayri meşrû ilişkileri engellemeyi gerektirir. Bu nedenle genellikle tarih boyunca toplumlarda, zina kötü kabul edilmiş ve bu suç işleyen kişiler, toplum tarafından fiziki ve psikolojik baskı altında tutulmuştur. Nitekim günümüzde de, inancı ve yaşam tarzı ne olursa olsun toplumların genelinde zina, suç olarak kabul edilmektedir. Çünkü zina, daha önce de işaret ettiğimiz gibi sonucu itibariyle toplumun temelini oluşturan aile kurumunu zedelemekte hatta nice ailelerin yok olmasında temel faktörlerden biri olmaktadır. Bu gerçeği, günümüzde başka versiyonları ile daha da açık görebilmekteyiz. Kimsesiz çocuklar, hastalıklar, dökülen kanlar, intiharlar, ölümcül ve şifasız hastalıklar... hep zina vb. suçların sonucunda ortaya çıkmakta ve toplum hayatını tehdit eder boyutlara ulaşmakta-

39 Erem, Faruk, *Adalet Psikolojisi, Suçlu Psikolojisi, Usul Psikolojisi, Mahpusun Psikolojisi*, s. 170’ten naklen, Ankara, 1977.

40 Meydanî, *el-Lübâb fî Şerhi’l-Kitâb*, IV, 198; Zeylaî, *Tebyînü’l-Hakâik alâ Kenzi’d-Dekâik*, VI, 214, el-Emîriyye baskısı; İbn Kudame, *el-Muğni*, VI, 259, Kahire, 1970.

41 el-İsrâ, 17/32.

dır. Bu suçlar işlenişi itibarıyla, her ne kadar belirli kişiler arasında meydana gelse de doğurdıkları zararlar bakımından hiçbir zaman kişisel boyutta kalmamaktadır. Toplumun diğer fertlerini de çeşitli yönlerden etki altına almaktadır. Ortaya çıkardığı zararları dikkate aldığımızda, İslâm hukukunda, zina suçunun kamuya karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirilmesinin ne kadar da isabetli olduğunu anlamak hiç de zor değildir.

Cinsel istekleri gidermede, meşrû yol varken, meşrû olmayan bir yola başvurulması, hem de insanlık Medeniyetine zarar veren bir eylem olması nedeniyle zina, ceza gerektiren bir suç teşkil eder. İslâm'a göre insan neslinin korunması ve toplumun istikrarının bozulmaması için, kadın-erkek ilişkilerinin meşrû ve güvenilir temeller üzerine oturtulması gerekmektedir. Cinslerin, hiçbir sınır tanımayan arzuları doğrultusunda karışımına fırsat verilmesi durumunda, toplumun temelini oluşturan ailenin sağlıklı bir yapıda oluşması beklenemez.<sup>42</sup>

Toplumda zinanın yaygınlaşması gençlerin evlilikten uzaklaşmasına yol açmaktadır. Evlenmeye niyetlenen gençler ileri yaşlarda evlenmektedirler. Zira gençler arasında erken yaşta evlenip sorumluluğa katlanmak için ileri yaşlarda evlenip evliliğin getirdiği sorumluluklardan kaçmakta ve cinsel arzularını gayri meşrû yollarla tatmin etmektedirler.<sup>43</sup>

Zina mahsulü çocukların toplumda çoğalmasının manevî tehlikesine Hz. Peygamber tarafından da dikkat çekilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, "Ümmetim içlerinde veledi zina yaygınlaşmadıkça hayır içinde olmaya devam edecektir. Veledi zina yaygınlaştığında ise Allah onları bir azapla kaplar."<sup>44</sup> buyurmuştur.

Gayri meşrû ilişkinin ürünü olan çocuk kendi elinde olmamakla birlikte manevî bakımdan (hükmen) helak olmuş demektir. Zira veledi zina, kendisini terbiye edecek babadan yoksundur. Anne ise yalnız başına terbiyeye güç yetiremez. Bu nedenle çocuk kötü bir şekilde yetişir. Bazen

42 Serahsî, *Usûl*, I, 243; Bilmen, *a.g.e.*, III, 44-45; Yaşar, Ahmet, *İslâm Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, s. 63, İstanbul 1995; Desûkî, *a.g.e.*, s.188.

43 İlahî, Fadl, *et-Tedâbirü'l-Vâkıyye mine'z-Zinâ fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 64, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd, 1985; Adı geçen Anayasa Mahkemesi Kararı, s. 12. Zinanın yasaklanmadığı, zina ürünü çocukların sahipsiz çocuk gibi hukukî muameleye tabi tutulduğu Batı dünyasında, evlenmeksizin çiftlerin bir arada yaşaması tarzı ilişkilerin giderek arttığına dair bkz. Aktay, Yasin, *Modern Dünyada Ailenin Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği*, *Fikir Dünyası*, Sayı: 2, Kış/2004, s. 74, ss.70-78.

44 Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid*, VI, 257, Dârü'r-Reyyân li't-Türâs-Dârü'l-Kütüb'l-Arabî, Kâhire-Beyrut, 1407; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 333, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ty.

sefih kimseler her ne kadar şer'an nesebi sabit olmasa bile, çocuktan yararlanmak için babalık iddiasında bulunabilirler ki bu durum da toplumda fitneye sebebiyet verir.<sup>45</sup> Bu da zinanın haram kılınmasına ve ürününün yok sayılması hükmüne yol açmıştır.

Zina ürünü çocukların suç işlemeye yatkın ve meyilli oluşları da toplum için ayrıca büyük bir tehlike oluşturmaktadır. Gerçekten serbest birleşmeler ürünü nesebi sahih olmayan küçüklerin, büyük çoğunluğu itibarıyla, suç işlemlerinin sebebini düzenli bir aileye mensup bulunmayışlarına yormakta hata olmaz. Çoklukla evlilik dışı çocuk kendisini koruyup büyütecek bir korucuya malik olamayacağı gibi toplum hayatı içinde de daima lekeli bir parya muamelesi görmek durumundadır. Hayatının her safhasında karşılaşmak durumuna düşeceği zorluk ve güçlükler onu bir çok hallerde suç işlemek, böylelikle hayatını temin ve sürdürmek zorunda bırakacaktır.<sup>46</sup>

Türkiye'de 1943 yılında Sulhi Dönmezer tarafından 124 suçlu çocuk üzerinde yapılan araştırmada, çocuklardan 22 tanesinin ana ve babalarının mevcut olmadığı, 16 tanesinin yalnız analarının ve 32 tanesinin de babalarının mevcut olmadığı tespit edilmiştir.<sup>47</sup>

Evlilik dışı çocukların suçluluğu konusunda Avrupa'da yapılan incelemelerde bu çocukların çok geniş oranda suçluluk gösterdikleri belirtilmektedir.<sup>48</sup>

Amerika'da fertleri evlilik dışı ilişki ürünü olan bir ailenin daha sonraki 709 ferdi üzerinde, Dugdale adlı bir araştırmacı tarafından yapılan incelemede, bu aileden Amerika'da 140 kişi suçlu, 300 gayri meşru çocuk, 7 kişi katil, 50 fahişe, 280 fakir veya dilenci, 440 kişi zührevi hastalıklı olarak çıkmıştır. Yine aynı aile üzerinde Dr. Estabrook tarafından 1915 yılında yapılan bir incelemede, bu ailenin fertlerinden 2094 kişiden 1258 kişinin hayatta bulunduğunu ve bunlardan 118'nin suçlu, 378 kişinin fahişe, 180 kişinin dengesiz, 80 kişinin genelev çalıştırıcısı, 170'nin dilenci ve 129 kişinin yardıma muhtaç fakir halde bulunduğunu tespit etmiştir.<sup>49</sup>

45 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsi, *Fethu'l-Kadîr*, V, 264, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty.

46 Dönmezer, Sulhi, *Kriminoloji*, s. 312, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1984; Gider, Hüsnü, *Genel Kriminoloji ve Adalet Psikolojisi*, s. 404-5, Devrim Matbaası, Ankara, 1961.

47 Dönmezer, a.g.e., s. 311; Gider, Hüsnü, a.g.e., s. 404.

48 Dönmezer, a.g.e., s. 312. Bu konuda yakın tarihlerde yapılmış bir araştırmaya rastlayamadık.

49 Gider, Hüsnü, a.g.e., s. 216; Dönmezer, a.g.e., s. 138.

Öte yandan zina mahsulü çocukları tanıyarak, evlilik dışı ilişkilere ödün verilmesi toplumda fertlerin sorumluluktan korkarak evlilikten soğuyup kaçınmasına ve bunun sonucunda nesepsiz çocukların artmasına neden olacaktır. Nitekim günümüzde evlilik dışı ilişkilerden doğan çocukları tanıyan ülkelerde nesepsiz çocukların sayısında hızlı bir artış gözlenmiştir. Sözgelimi İngiltere’de her yıl ortalama seksen bin kadın gayri meşrû çocuk dünyaya getirmektedir ki bu oran da meşrû ilişkilerin ürünü olan doğumların yaklaşık 1/3’ü kadarıdır.<sup>50</sup> İsveç’te 1972 yılında ¼ oranında, Fransa’da I. Ve II. Dünya savaşı arasında %50 oranına yaklaşmıştır.<sup>51</sup> Yunanistan da gayri meşrû çocukların, meşrû evlilikten doğan çocuk sayısı toplamına oranı 1980’de %14.6, 1987’de %21’e çıkmıştır.<sup>52</sup> Avrupa Birliği istatistik idaresi Eurostat’ın Avrupa ülkeleri ile ilgili olarak yayınladığı verilerdeki rakamlara göre, 1996 yılında doğan Avrupalıların dörtte biri evlenmemiş ana-babaların çocuğudur. Bazı ülkelerde bu oran çok daha yüksektir. Mesela İzlanda’da 1996’da doğanların yüzde 60.7’si 1997’de de yüzde 65.2’si evlenmemiş insanların çocuklarıdır.<sup>53</sup> ABD’de yıllara göre söz konusu artışı tablo halinde ve siyah-beyaz vatandaşlara göre sunacağız.

Yıl	Beyazlar arasında gayrimeşrû çocukların oranı	Siyahlar arasında gayrimeşrû çocukların oranı
1940	% 2	% 16,8
1945	% 2,4	% 17,9
1950	% 1,8	% 18,0
1955	% 1,9	% 20,2
1960	% 2,3	% 21,6
1965	% 4,0	% 26,3
1970	% 4,9	% 29,4

50 İlähî, Fadl, *et-Tedâbü’l-Vâkıyye mine’z-Zinâ fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 60, Mektebetü’l-Maârif, Riyâd, 1985.

51 İlähî, a.g.e., s. 59.

52 H. Symeonidou, *Avrupa Topluluğu Ülkelerinde Aile Politikası*, s. 98, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1991.

53 16 Ağustos 1998 tarihli Hürriyet Gazetesi.

Tabloda görülen artışların çocuk doğmasını engelleyen bütün tedbirlerin alınmasına rağmen meydana geldiğini ayrıca belirtmeliyiz. Zenci vatandaşlar arasında artış oranının daha fazla olması onların korunma yöntemlerini bilmemelerinden ve kürtaj uygulamamalarından kaynaklanmaktadır. 06/09/1979 tarihli Chicago Tribün gazetesi 1978 yılında ABD’de zina ürünü çocukların sayısınının 780 bin olduğunu bildirmektedir.<sup>54</sup> 1996 yılına gelindiğinde bu oran yüzde 32.4’tür.<sup>55</sup> Bu rakamlar sadece çocukların oranını vermektedir. Evlilik dışı yaşayanların oranı bundan daha yüksektir. Bu acı tablo Batıda evliliğin rafa kaldırıldığına acı bir göstergesidir.

Burada netice olarak şunları söyleyebiliriz: Evli bir erkek ve kadın hakkında onun zinasından doğan çocuk için, babalığa hükmedilmeyeceği, mirastan kesinlikle pay alamayacağı inancı ve bilinci kesin olarak yerleşirse bu çocukların sayısı hayli azalacaktır. Bu çocuklara mirastan pay verildiği takdirde bu durum gelecek endişesini ortadan kaldıracığından gayri meşrû çocukların sayısı hızla artacak ve bunun yaratacağı ciddi sorunlar yanında, varlığına ve korunmasına bu kadar önem verilen “aile”lerin sarsılmasına da yol açmış olacaktır.

### Genel Değerlendirme ve Sonuç

İslâm hukukunda zina ürünü çocuklara mirastan pay verilmemesinin sosyolojik, ahlakî ve hukukî mülahazalara dayandığı görülmektedir.

İslâm hukuk felsefesi, furu’ kitaplarında ve hadis şerhlerinde meseleyi irdeleyen, ikna ve tatmin edici bir bilgiye bir kaç cümlede haricinde rastlayamadık. Ancak satır aralarından anlaşılan şu ki, veledi zinanın babaya mirasçı olabilmesi, sonucu itibarıyla ailede ve toplumda tamiri imkansız yaralar açmaktadır. İslâm hukuku da kötülüğe götüren yolların tıkanması (sedd-i zerîa), ve (her ne kadar çocuk açısından bakıldığından zarar da olsa), zarar-ı amm-ı def için zarar-ı has ihtiyar olunur şeklinde formüle edilen genel ilkelerden hareketle veled-i zinanın annesine mirasçı olabile de babasına mirasçı olamayacağı normunu vaz etmiştir.

Diğer taraftan evlilik dışı birleşmelere engel olmak için bu ilişkinin ürünü olan çocuğun mirastan mahrum bırakılması yerine hukukî ve cezaî başka yaptırım ve düzenlemeler alternatif bir çözüm yolu olarak önerile-

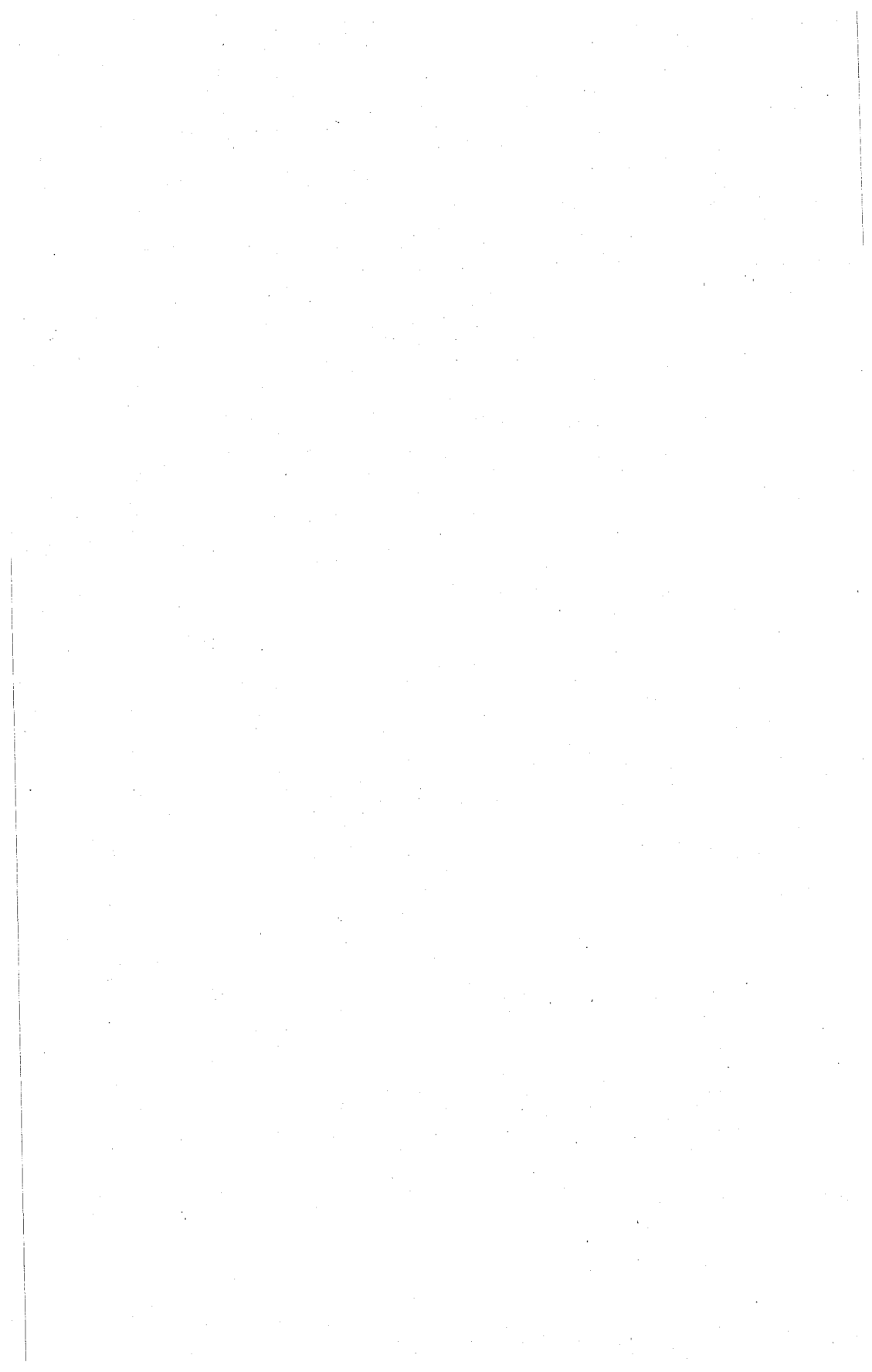
54 İlâhî, a.g.e., s. 60-61.

55 16 Ağustos 1998 tarihli Hürriyet Gazetesi.

bilir. Şunu ifade etmek gerekir ki, İslam hukuku evliliği teşvik etmenin ve bunu kolaylaştırıcı bir takım önlemleri almanın yanı sıra, anormal ve toplumun değer yargıları açısından da ahlaklı davranış sayılmayan evlilik dışı birleşmeleri suç sayıp cezalandırmak suretiyle daha baştan bu tür ilişkileri önleme yoluna gitmiştir. Zina ürünü çocuğun mirastan mahrumiyeti şeklindeki hüküm ise bu yöndeki sözü geçen cezaî yaptırımını tamamlayıcı hukukî bir düzenleme olarak görülebilir.

Kriminoloji ve hukuk sosyolojisini yakından ilgilendiren çalışmamızda vardığımız bir diğer sonuç da zinanın suç olmaktan çıkarıldığı, miras hukuku bakımından evlilik dışı çocukların evlilik içi çocuklarla aynı hukuki haklara sahip olduğu Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da, istatistiki verilerde de görüldüğü üzere buna paralel olarak evlilik dışı çocuk sayısı ve suç oranları da artış göstermiştir.

Batılı ülkelerde evlilik dışı çocuklara ilişkin hukukî düzenlemeler fiilî durum karşısında ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle fiili durum hukuku zorlamıştır. Böyle bir durum, hukuku toplumsal ilişkilerin bir ürünü sayan anlayışın tabii bir sonucudur. Benzeri durumun vahiy temelli, kriterlerini toplumun, beşerî aklın değil nassların tespit ettiği İslam hukuku açısından varit olması mümkün görünmemektedir.



## Kur'an'a Göre Őrâ ve Demokrasi

**Atilla YARGICI\***

### **Abstract**

**Shura and Democracy in the Mirror of Qur'an.** Two verses in the Qur'an Commands to obey shura but, Qur'an as well as messenger Muhammad's practices dont frame shura. Various practices of shura period of four caliphs indicates that shura can change by changing time. In the Qur'an form of shura has been lefted minds. Shura and dictatorship are opposite. Both Shura and democracy accepts freedom, equality and consultation. Practices of democracy in the Western doesnt requires to evaluate democracy as a opposite to shura and İslam. Also there is smilarity between election system in democracy and acknowledging system in İslam. Both democracy and shura are means of administration. Also both democracy and shura rejects dictatorship. Changing names doesnt change reality. The opinions claiming that democracy dosent appropriate for shura isnt objective and has no scientific basis.

**Key Words:** Shura, democracy, equality, freedom, parliament, dictatorship, election, the right to vote, majority administration, law, love, theo-democracy.

### **Giriş**

Kur'an ferdin, ailenin ve toplumun dünyevî ve uhrevî mutluluğu için prensipler vaz'etmektedir. İman esasları, ibadet, ahlak ve toplumun yönetimi ile ilgili prensipler bunlar arasında zikredilebilir. Kur'an-ı Kerimin ilk muhatabı müşrik olan, ahiret inancına sahip olmayan, ahlakî kuralların iini boşaltmış bir toplumdur. Böyle bir toplumu önce dünyevî mutluluğa eriştirme amacı güden Kur'an, işe sağlam bir temel atmakla başladı. Bu temel Allah'a, peygamberlere, kitaplara, ahiret gününe ve meleklerle iman gibi iman esaslarından oluşuyordu. Ahlak, ibadet ve yönetim ile ilgili konular da ancak bu inanç unsurlarının yerleştirilmesinden sonra zikredilmiştir. İşte bu yüzden Kur'an Mekke döneminde' özellikle Allah'ın

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: yargici@harran.edu.tr.



birliğine iman ve ahirete iman gibi toplumda ruhsal ve kalbî inkılaplar meydana getirecek hususlar üzerinde durdu ve bu inanç esaslarıyla alakalı olan bazı ahlaki kuralları da yerleştirmeye çalıştı. Medine döneminde ise hem aile hukuku hem de devlet hukuku ile alakalı hükümleri vazetme yolunu tercih etti. İşte şûrâ da bu prensiplerin içinde yer almaktadır.

Şûrâ konusunda tefsirlerimizde geniş açıklamalar bulunmaktadır. Son bir asırda da İslam konusunda araştırma yapan uzmanların, bilim adamlarının bu konuya eğildikleri görülmektedir. Ancak bu yorumlarda birbirlerine tam zıt olan görüşler yer alabilmektedir. Bu farklılık da bize göre Kur'an'ın bu konudaki ayetlerinin mukayyed değil, mutlak olmasından kaynaklanmaktadır. Yani ayetler ve peygamberimiz s.a.v.'in bu konudaki hadisleri belli bir şura uygulamasını önermemişlerdir. Hülafâ-i raşidîn dönemindeki farklı tatbikatlar da bu mutlaklığı göstermektedir. Özellikle son yüzyılda yapılan çalışmaların şura, meşrutiyet ya da demokrasi ilişkisini ele aldığı görülmektedir. İşte biz bu çalışmamızda Kur'anda zikredilen şûrâ kavramının bazı tefsircilerimiz tarafından nasıl yorumlandığını ve bu yorumların demokrasi ile ilişkisini ele alacağız.

### a. Kavramsal Çerçeve

Şûra ve meşveret kavramlarının fiil kökü “şe-ve-ra”dır. Bu kelime bir şeyin görünmesi, ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir. Araplar “Şevertü bihi” demekle, “bir şeyi yaptım, ortaya çıkardım” anlamını kastetmektedirler. “Şurtu'l-‘asele” cümlesi de “Balı kovandan çıkardım” mânâsında kullanılmaktadır. Teşâvür, müşâvere ve meşveret ise insanların birbirleriyle görüşerek ortaya görüş çıkarmaları anlamına gelmektedir. Şûrâ ise belli bir konuda istişâre yapılmasıdır.<sup>1</sup> Dört harfli olan “Aşhara” fiili ise, işaret etmek, tavsiye etmek ve danışmak” anlamına geliyor.<sup>2</sup> Müşâvere, insanların birbirlerinin fikirlerinden istifade etmek için yaptıkları toplantı” ve “şura” da en doğrusuna ulaşmak için çeşitli fikirleri tartışmak olarak tarif edilmektedir.<sup>3</sup>

1 Kurtubî, Ebu Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el Câmî liahkâmi'l-Kur'an*, İhyâü't-Türasî'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, II, 249; El- İsfahânî, Ragıb, *Mucemu Müfredati elfâzi'l-Kur'an*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz, “ş-v-r” maddesi, s. 277. ; Ka Ka Khel, Muhammad Nazeer, “The coceptual and İnstitutional Development of Shura in Early İslam”, *İslamic Studies*, Pakistan, 1980, XIX, 272.

2 Bosworth, C.E, “Shura”, *The Encyclopaedia of Islam*, IX, Leiden, 1996, 504.

3 El Hamdanî, Halid İsmail Nayef, “Şura”, ed-Dirasatü'l-İslamiyye, 2003, XXXVIII, 48-49.

## b. İslam Öncesi Dönemde Şûra

Şûrâ kavramının ve pratiğinin izlerine islam öncesi dönemde rastlanmaktadır. Bu dönemde her kabile “Şeyh” tarafından idare ediliyordu. Ancak bu şeyh kabilenin işleri konusunda tek başına karar vermede özgür değildi. Kabilenin ileri gelenlerine danışmak zorundaydı. Bu şuranın üyeleri seçilmiyordu ama genel iradeyi yansıtmaya dikkat ediliyordu.<sup>4</sup> Bu terimin Mekke'nin lideri Hz. Muhammed'in dedelerinden Kusayy bin. Kilâb'ın evinde yapılan toplantılar için “cansultation”(taşavur:danışma) anlamında kullanıldığı bilinmektedir. O dönemde “Darü'n-nedve”, Mekke'nin ileri gelenlerinin toplandıkları yerin ismi idi. Bu kavram Mekke'nin ileri gelenlerinin Mekke konsülü, divanı ya da meclisi formunda görüş alışverişinde buldukları ve Mekkelilerin adına toplumsal konularda karar verdikleri bir uygulamayı ifade etmektedir.<sup>5</sup> Kusayy'dan sonra Mekke'de halkla ilgili konularda kendi kendine karar veren tek bir idareci (ruler), kral, ya da reis olmamıştır. Toplumsal işlere Mekke'nin ileri gelenlerinin oluşturdukları bir konsey tarafından karar veriliyordu.. Mekke'nin ileri gelenleri Antik Yunan'daki kongre üyeleri gibiydi. Daru'n-Nedve de modern bir parlamento gibi değildi. Mekke'nin ileri gelenleri, hakkında karar verilmesi gereken kadar önemli bir konu olduğunda bir araya gelirdi. Bağlayıcı bir karara (a binding decision) ancak bütün üyelerin konsensusu ile ulaşılabildi. Bir konuda herhangi bir antlaşmazlık baş gösterir, görüş ayrılığı meydana gelirse, üyeler oybirliğine ulaşmak için kendi aralarında müzakereler yaparlardı. Bununla Mekke'nin güvenliğini tehlikeye sokacak bir davranıştan kaçınmış olurlardı. Bu kişiler kendi görüşlerini açıklama, diğerleriyle uyuşup uyuşmama özgürlüğüne sahipti. Daru'n-nedve, ailevi meseleleri çözmekle uğraşmazdı. Daha çok barış, savaş, ve bütün olarak Mekkelilerin güvenliği gibi meselelerle ilgilensilerdi.<sup>6</sup> Nitekim, Hz. Muhammed'in her klandan bir araya gelen silahlı gençler tarafından öldürülmesine burada karar verilmişti.<sup>7</sup>

İslam öncesi Mekke'nin bu şekilde yönetilmesinden dolayı Mekke'de o zamanlar “cumhuriyet eğilimleri” olduğu ileri sürülmektedir. Bu görü-

4 Shafiq, Muhammed, “The Rol Of Shura in İslamic Polity-II”, *The World League Journal*, April/May 1985, Makkah, s.38.

5 Hasan, Hasan İbrahim, *Tarihu'l-İslam*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire, 1964, I, 48-49.

6 Mardini, Souran, “Fundamental Religio-Political Concepts in The Socurses of İslam, The Shura in The İslamic Umma”, *Hamdard İslamicus*, Karachi, 1986, IX, 25.

7 Shafiq, Muhammed, a.g.d., s.39.

şü savunanlara göre Mekke, Medine, Taif ve çevresindeki yerleşim yerlerini taç giymiş bir kral yönetmemiştir. Mekke ve çevresindeki kabileler bile o zamanlar o kabilenin en yaşlısı olan ve adına “şeyh” denilen kimse-ler tarafından yönetilirdi. Fakat bu şeyhler, kabilenin ileri gelenlerinin oluş-turduğu bir divanda karar vermek zorunda idi. Bu divan, ya da meclis seçilmiş olmamasına rağmen, kabilenin iradesini yansıtır ve şeyhin gücünü kontrol ederdi. Bu kabile meclisinin bir ferdi öldüğü zaman bu boşlu-ğu doldurması muhtemel yaşından, kabileye etkisinden ya da kabileye hizmet etmesinden dolayı saygı gösterilen birisi onun yerine seçilirdi. Bu seçimin formal bir metodu yoktu.<sup>8</sup>

### c. Hz. Muhammed Döneminde Şûranın Teori ve Pratiği

Şûrâ, İslam öncesi dönemde o kadar büyük bir öneme sahipti ki, Kur’anda Hz. Muhammed s.a.v.in yönetim ve devlet işleriyle alâkalı ko-nularda müslümanlara danışması emredildi.<sup>9</sup> Kur’an’ın ilk muhatapla-rının sahip oldukları bu prensibi değiştirmedeği görülmektedir. Tam aksine şûrâ insanların bir arada görüş alış-verişinde bulunduğu ve in-sanların mutluluklarına katkı sağlayan bir kurum olduğundan dolayı onu korumayı tercih etmiştir. Kur’an-ı Kerim’de iki ayet-i kerimede mü-minlerin sosyal hayatlarında Şûrâ’ya uymaları, meşveret etmeleri emre-dilmektedir. Bu şûrânın nasıl ve kimlerle yapılacağına dair Kur’anda net bir açıklama yoktur. Bunun tafsilatını Hz. Muhammed s.av.’in ve asha-bın tatbikatlarından öğreniyoruz.

Kur’an’da Şura ile ilgili ilk ayet Al-i İmran suresinde zikrediliyor. Bu ayette Hz. Muhammed s.a.v’e hitab edilerek “O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüp-hesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; umuma ait işlerde onlarla istişare et (onlara danış). Artık kararını verdiğin zaman da Allah’a tevekkül et. Çünkü Allah kendisine tevekkül eden-leri sever.” Buyrulmaktadır.<sup>10</sup> Diğer ayet ise Şûrâ suresinde geçmekte ve “onların işleri aralarında şûrâ iledir” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

8 Dacca, S.A.. Husaini, “The Shura”, *Journal of the Pakistan Society*, Karaçi, 1965, III, 151-152.

9 Ka Ka Khel, Muhammed Nazeer, “The Conceptual and Institutional Development of Shura in Early İslam”, *İslamic Studies*, Pakistan, 1980, XXX.C., 273.

10 Al-i İmran, 3/ 159.

11 Şura, 42/ 38.

Bu ayetlerde şûrâ ile ilgili dört önemli hususa temas edilmektedir. Bunlardan *birincisi* şûrâda alınan karara uyulmaması durumunda bile insanlara sert değil yumuşak davranmak, *ikincisi* istişâre sonucunda alınan kararlardan olumsuz bir sonuç çıksa bile yine de istişâreden vazgeçmemek, *üçüncüsü* şûrânın sonucunda alınan karara uyma noktasında Allah'a tevekkül etmek, *dördüncüsü* de iş hususunda onlarla istişâre etmektir. Hz. Peygamber s.a.v. Uhud hadisesi için ashabıyla müşâvere etmiş, onlar Medine'den çıkma tarafına işaret etmişlerdi. Hz. Peygamber Medine'den çıkma taraftarı olmadığı halde yaptığı şûrâ sonucu onların görüşlerini benimsemişti. Uhud'daki mağlubiyetten sonra inen Al-i İmran sureesindeki ayetlerde peygamberimiz s.a.v. mağlubiyete rağmen meşveret etmeye davet ediliyor. Her ne kadar okçular tepesindeki sahabelerin kendilerine verilen emri tutmaması gibi bir durum söz konusu olsa dahi, sonuçta şûrâyı uyularak yapılan bir savaştan mağlup çıkılmıştır. Kur'an Bu mağlubiyetin şûrâyı engellememesini istiyor. Çünkü önemli olan ortak karar alınarak bir savaş yapılmasıdır. Sonucun olumsuz olması şûrâyı ortadan kaldıracı bir sebep değildir. Kaldı ki sonucu olumsuz kılan şey şûrâda alınan karar değil, bir grup müslümanın savaş gereği uyulması gereken emirlere uymamasıdır.

Taberî'de nakledilen görüşlere göre, şûrâ, düşmanla karşılaşıldığında, savaş hileleri hususunda olmalıdır. Şûrâ, insanların gönüllerini hoşnut etmek, Hz.. Peygamberin onları dinlediğini, onlardan yardım aldığını göstermek için Kur'an'da yer almıştır.<sup>12</sup> Taberî'ye göre, Hz. Peygamber vahyin yönlendirmesi altında olmasına rağmen, kendisinden sonra gelen insanlara örnek olması için şûrâ ile emredilmiştir.<sup>13</sup> Kurtubî yöneticilerin din ve dünya konusunda bilmedikleri hususlarda din ve ilim adamlarıyla, ayrıca savaşla, insanların ve ülkenin maslahatları ile ilgili konularda uzmanlarla istişâre edilmesi gerektiğini, istişâre edenin pişman olmayacağını, kendi görüşünü beğenenin de dalalete düşeceğini dile getirmektedir.<sup>14</sup> Kurtubî'nin bu sözlerinden, istişârenin toplumun her kesiminde yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Kurtubî meşveretin müminlerin gönüllerini hoş etmek, onların değerini yüceltmek, dinlerine bağlılıklarını

12 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an-Te'vil-i Ay'l-Kur'an*, Dârü'l-Maarif, Mısır, Tarihsiz, VII, 344.

13 Taberî, a.g.e., VII, 345.

14 El- Kurtubî, Ebu Muhammed b. Ahmed el Ensarî, *el-Câmi Liahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, Matbaatü Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Mısır, 1950, II, 250.

artırmak için olduğunu bildirmektedir. Ona göre meşveretle görüşüne başvuru için kişilere “şefkatli bir yaklaşım” vardır. Meşveret, meşveret edilen kişilerin içlerinde eğer kin varsa onu ortadan kaldırmakta, gönüllerini hoşnut etmektedir. Hz. Muhammed’e (s.a.v.) verilen meşveret emri müşavere-nin faziletini onlara öğretmek maksadını gütmektedir.<sup>15</sup> Kurtubî’ye göre kendisiyle din hususunda istişare edilecek dindar bir alim, dünya işlerinde istişare edilecek kişinin de tecrübeli akıllı bir alim olması gerekir.<sup>16</sup>

Kurtubî’ye göre şûrâda farklı görüşler ortaya çıkabilir. İstişâre eden kişi bu farklı görüşlere bakar, Kur’an ve sünnete en uygun olanını alır. Sonra da Allah’a tevekkül ederek uygular.<sup>17</sup> Burada Kurtubî bir insanın fert olarak da kendi işi için her hangi bir konuda görüşlerine güvendiği kişilerle istişare etmesinden bahsediyor. Peygamberimiz s.a.v. Allah tarafından seçilmiştir. Peygamberimizden sonra böyle bir durum olamayacağına göre, ülkeyi yönetecek liderin halk tarafından seçilmesi, ya da halkın seçtiği üyeler tarafından seçilmesi seçilmeden gelmesinden maslahata daha uygun gözükmektedir. Dört halife biat usulüyle seçilmiştir. Dört halifeden sonra seçimin ortadan kalktığı görülmektedir.

İbn-i Kesîr’e göre Hz. Muhammed (s.a.v.) bir durum ortaya çıktığında kalplerini hoşnut etmek ve yaptıkları iş kendilerine güzel gelsin diye ashabıyla istişâre ederdi. Bedir savaşında onlarla istişâre ettiğinde ashabı ona bunun vahiy olup olmadığını sorma ihtiyacı hissetmişlerdi. Aynı şekilde Uhud savaşında da onlarla istişâre etmişti. Ekseriyet düşmanı şehrin dışında karşılaşmayı uygun görünce Medine’nin dışına çıkmıştı. Onun Hendek savaşında ve Hudeybiye sulhunda da ashabıyla istişâre ettiği görülmektedir.<sup>18</sup> Zemahşerî, hakkında vahiy olmayan savaş gibi durumlarda, onların görüşlerini ortaya çıkarmak, gönüllerini hoşnut etmek ve şereflerini yüceltmek için istişâre emrinin verildiğini bildirmektedir. Zemahşerî’nin naklettiği bir görüşe göre, Allah Teala Hz. Muhammed’in istişâreye ihtiyacı olmadığını biliyordu, ancak kendisinden sonrakilere tutulacak bir sünnet, bir yol olması için istişâreyi emretti. Yine Zemahşerî’nin naklettiği bir başka görüşe göre ise, Arapların ileri gelenleri bir konu hakkında istişâre etmedikleri zaman onun gereğini yapmak onlara zor gelirdi. Bu yüzden peygamberimiz s.a.v., emirlere uymak zor gelmesin diye on-

15 Kurtubî, a.g.e., II, 250-251

16 Kurtubî, a.g.e., II, 251.

17 Kurtubî, a.g.e., II, 252.

18 İbnü Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmail, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1987, I, 513-514.

larla istişâre etmiştir.<sup>19</sup> Burada zemaşerî'nin şûrânın önemli bir hikmetine temas ettiği görülmektedir. Buna göre insanlar karar verme sürecine katıldıkları bir hükmü, bir kuralı daha kolay uygulayabilmektedirler. Bu da toplumun ahenkli işleyişini sağlayıcı bir husustur.

Razi, bu ayetlerin tefsirinde meşveretin emredilmesindeki faydalar üzerinde duruyor. Ona göre müşâvere, meşveret edilen kişilere değer verildiğini gösterir, bu da sevgiye sebep olur. Hz. Peygamber s.a.v. ashabıyla meşveret yapmamış olsaydı, bu onları küçümseme anlamına gelirdi. Ona göre Hz. Muhammed s.a.v. insanların en mükemmeli ise de insanların bilgileri sonsuzdur. Bilhassa dünyevî konularda Hz. Peygamberin aklına gelmeyen bir hususun, başka bir insanın aklına gelmesi uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Hz. Muhammed ashabına, "siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" buyurmuştur. Razi, ayrıca bu müşâvere emrinin, diğer insanları bu yoldan gitmeye teşvik etme amacını güttüğünü bildirir. Ona göre şûrâ sadece savaş hususunda değil, Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmediği hususlarda içtihad etmek, bunu sağlamak için de istişâre etmekle mükellef kılınmıştır.<sup>20</sup>

Buraya kadar naklettiğimiz tefsircilerimizin görüşlerinde ortak noktanın, şûrânın kişilere değer veren bir kurum olduğu ve insanlar arasında sevgiyi oluşturmaya vesile olduğu görülmektedir. Zaten değer vermekle sevgi oluşturmak arasında da yakın bir ilişki vardır. İnsanlar genellikle sevdiği insanlara değer verirler, değer verdikleri insanları da severler. Bir insanın önemli bir konuda görüşüne başvurulması, herkesin farklı fikirlerle sahip olabileceğini, herkesin fikirlerinin değerli olduğunu kabul etmek demektir. Bu da kendisine fikri sorulan kişilerde olumlu bir duygunun oluşmasına, kişilerin şahsiyet kazanmasına katkıda bulunur. Bu yüzden şûrânın toplu halde yaşamaktan başka çaresi olmayan insanların<sup>21</sup> fitratlarına uygun bir yönetim şekli olduğu söylenebilir.

19 Ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Keşşaf*, Beyrut, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997 I, 459. Ayrıca bkz. Beydavî, Nasiru'd-Din ebi Said Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut, Müessesetü's-Sa'ban, (tsz.), Haşiyetü Şeyh Zâde kenarında, II, 84; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1998, IV, 140-141; es-Sâbüni, Muhammed Ali, *Saffetü't-Tefâsîr*, Beyrut, Tsz, I, 240.

20 Razi, Fahreddin, *Tefsîrül-Kebîr*; Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz, IX, 60-67 Ayrıca bu konuda bkz: Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, *Zehraveyn*, Tarihsiz, II, 451; Zuhayli Vehbe, *Et-Tefsîrül-Münîr*, IV, 140-141. Şura emrinin sevgi ile ilgili yorumu için bkz: Yargıcı, Atilla, *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, s. 133-137.

21 Adler, Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev: Kamuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul, 1981, s.45.

Çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub, Cenab-ı Allah'ın Hz. Muhammed'e s.a.v., savaşın olumsuz neticesine rağmen müslümanlarla meşveret etmesini emrettiğine dikkat çekiyor. Ona göre şûrâ, temel bir prensiptir ve islam nizamı bu sistemin dışında kurulamaz. Ona göre Şûrâ'nın ayetlerde belirlenmiş bir şekli yoktur ve ümmetin durumuna, şartlarına göre geliştirilmeye müsaittir. Her şekil ve her vesile ile yapılan şûrâ, islâma uygundur. Ona göre Hz. Muhammed s.a.v., Uhud savaşında istişâreye uyararak düşmanı şehir dışında karşıladıklarında uğrayacakları hezimetini bildiği halde, bu prensibin ümmete öğretilmesi daha önemli olduğu için istişâreye uymuştur. Nitekim Kutub'a göre, Müslümanlar Uhud savaşında yaptıkları hatayı anladılar ve Hendek savaşında şehri içerden savunmaya karar verdiler. Böylece ümmet hatalarından ders almasını öğrenmiş oldu.<sup>22</sup>

Abduh ise, şûrâ'nın savaşta, barışta, korku ve güven ortamında ve bunların dışında dünyevî maslahatlar hususunda ümmetin yönetim şekli olduğunu ifade ediyor. Ona göre hezimete rağmen Allahu Tealâ, Hz. Muhammed'e şuraya devam etmeyi emretmiştir. Çünkü bir tek kişinin vereceği hüküm doğru, meşveretten çıkan sonuç hatalı bile olsa; ümmetin meşveret konusundaki eğitimi daha hayırlıdır. Ona göre cumhur, çoğunlukla ferde göre hatadan daha uzaktır. Gerçek tehlike ümmetin işini tek bir kişiye havale etmesidir. Abduh'a göre bir kimsenin istişâre etmesi kolay değildir ve kendisine danışılanların çok olması durumunda tartışmalar da çok olur; farklı görüşler ortaya çıkar. Bu zorluktan dolayı Allah Peygamberine bu ümmetin tuttuğu bir yol olması için meşveretin pratiğini yapmasını emretmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed s.a.v., ashabıyla lutufla istişâre eder, onların her görüşünü dinler, kendi görüşünden dönüp onların görüşlerini kabul ederdi.<sup>23</sup> Reşid Rıza'ya göre ise Cenab-ı Hak, şûrâ'nın şeklini, prensiplerini belirlememiş, bunu ümmete bırakmıştır.<sup>24</sup> Abdullah el Ceranî de, şûrâ'nın görüş ve idare diktatörlüğünü kaldırdığını, kendi kendini idare etme hususunda topluma tabii hakkını tanıdığını bildirmekte, şûrânın düzen ve nizamının ise serbest bırakıldığını ifade etmektedir. Ona göre insanın durum ve ihtiyaçları değişmekte, hayat unsurları geliştikçe insan da gelişmektedir.<sup>25</sup>

22 Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kurân*, Dârü'ş-Şurûk, Beyrut, 1992, I, 501-502.

23 Rıza, M. Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Dârü'l-Menar, Tarihsiz, Mısır, IV, 199-200.

24 Rıza, M. Reşid, a.g.e, IV, 201.

25 El-Ceranî, Abdullah, "İslam ve müşavere", *Diyanet Dergisi*, Ankara, çev. N. Boyacılar, 1974, XIII/1, s.31-34.,

Fazlur Rahman, İslam toplumu ve yönetim hususundaki eşitlikçi görüşüyle Kur'ân'ın, müslümanların işlerini ve meselelerini eşit bir mevki-de, karşılıklı istişâre ile halletmeleri gerektiğini vurgulayarak, bu istişâre-nin, siyâsî, dinî, toplumsal ve ekonomik bütün alanlar için geçerli olduğunu bildirmektedir. Ona göre Kur'ânın bu açık "şûra" emri, hiçbir zaman kurumsallaşmamıştır. Fazlur Rahman, Kur'ân'ın "şûrâ"sının sünnî siyaset kuramcıları tarafından tahrif edildiğini, bunu "yöneticinin bizzat kendisi-nin danışmaya uygun gördüğü kişilere danışması"na dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Şiilikte de, şûrâ-demokrasi diye bir şeyin zaten olmadığına işaret etmektedir.<sup>26</sup> Fazlur Rahman'ın bu eleştirisine ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim şûrâ prensibini vaz' ederken, herhangi bir usul ve tarz önermiyor. Bu yüzden bir idarecinin kendi seçtiği kişilere danışmasını Kur'ân'ın şûrâ ayetini tahrif diye yorumlamak, Kur'an mutlak bıraktığı bir konuyu kendi zihnimizdeki doğrulara göre değerlendirmek demektir. Bu da Kur'an ifadesinin anlam alanının daraltılması anlamına gelmektedir.

#### d. Şûrâ ve Demokrasi

Demokrasinin doğum yeri eski Yunanistan, daha doğrusu, Yunan-Site devletlerinin kültürel bakımdan en ileri olanı Atina'dır. "Demokrasi" deyimini, eski Yunancada, "halk yönetimi" anlamına gelen Demokratia kelimesinden gelmektedir. Yunan Site Devletleri küçük olduklarından, kurtaylarda toplanan halk demokratik hükümeti doğrudan doğruya yönetebilmekteydi. Parlamentolar, kabineler, ya da sürekli devlet memurları yoktu. Tartışmalara katılmanın ve kamu işlerini yürütmenin her yurttaşın hakkı ve görevi olduğuna Atinalılar inanmaktaydı. Ancak kadınlar ve köleler yurttaş sayılmazdı. Atina demokrasisinin yetiştirdiği en büyük konuşmacı olan Perikles'e göre, demokrasi, yönetimin azınlığın değil çoğunluğun elinde olmasıdır. Demokraside kanun önünde eşitlik ilkesi vardır. Her kes özgürdür. Yasalara bağlılık vardır.<sup>27</sup> Atina'da tatbik edilen bu doğrudan demokrasi uygulaması, devletler büyüdükçe imkansız hale gelmiş ve temsîlî demokrasiye geçilmiştir. Örneğin İngiltere'nin temsîlî demokrasiye geçmesi, 17'inci yüzyılda gerçekleşmiştir. Modern demokrasinin kökleri bu ilk demokrasi uygulamalarına dayanmaktadır. Modern

26 Rahman, Fazlur, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 23-24

27 Ebenstein, William, *Komünizm ve Demokrasi*, Yayın Yeri Yok, Tarihsiz, s. 1-2



demokrasi anayasa, seçim, oy verme hakkı, fikir açıklama hürriyeti, kanun önünde eşitlik, çoğunluk yönetimi, azınlık hakları gibi unsurları içinde barındırmaktadır<sup>28</sup>.

Bunlar, Hz. Peygamberin şûrâ uygulamalarında görülen şeylerdir. Onu yaptığı şûrâlarda sahabeler görüşlerini özgür bir şekilde dile getiriyorlardı. Üstelik görüş dile getirme hakkı bakımından hiçbir kimseye hiçbir ayrıcalık tanınmıyordu. Hz. Peygamber bile kendi görüşünden vazgeçebiliyor, kimseyi kendi görüşünü kabul etmeye zorlamıyordu. Üstelik bu tatbikatlarda azınlığın değil çoğunluğun görüşüne uyulmaktaydı. <sup>29</sup> Kanun zaten Kur'an Hadis ve onlardan kıyas ve icma yoluyla çıkan hükümlerdir. Bu unsurları tek tek ele aldığımız takdirde temelde Kur'an anlayışıyla ters düşen bir taraf olmadığı görülür. Ancak "özgürlük" kavramı, fikirleri açıklama anlamının dışında daha genel bir anlamı ifade ederse, orada farklılıklar olabilir. Demokrasi insanın her istediğini söylediği ve yaptığı bir sistem değildir. Demokraside de özgürlükler kişi haklarına saygılı olmayı, kanunlara uymayı gerektirir. Kur'an'ın özgürlük anlayışında da Kur'an'da var olan ibadet ve ahlakla ilgili kurallara uyma gereği vardır. Sonuçta sınırsız özgürlük anlayışı demokrasi de de şûrâda da yoktur. Fark uyulması gereken kurallardadır.

Bugün İslam ülkelerinde demokrasi ve şûra hakkındaki tartışma, demokrasinin Batıda sekülerizmle bağlantılı olmasından kaynaklanıyor. Bunlara göre şûrâ ve demokrasi bir birine zıt iki kavramdır.<sup>30</sup> Fethi Osman bu konuda yaptığı geniş değerlendirmenin sonunda, demokrasinin de şûrânın da gelişmeye müsait olduğunu, demokrasinin nasyonalizm ve sekülerizmle alakası olsa ile, onu bir bütün olarak kabul veya ret etmenin bir hata olacağını belirtiyor.<sup>31</sup> Şûrâ ile ilgili yapılan bazı yorumlarda ise ikna edici deliller kullanılmadan islamî sistemde başkanın ve üyelerin yeteneklerine göre seçimle işbaşına gelecekleri ama bu sistemde yöneten ya da muhalefet partilerine yer olmadığı ifade edilmektedir. Buna göre başkan bütün meclisi temsil edecektir. Bu konudaki yorumların Pakistan'da Mawlana Mawdudî'nin görüşlerini yansıttığı anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> Hal-

28 <http://en.wikipedia.org/wiki/democracy>

29 Shafiq, Muhammed, *The Role Of Shura In Islamic Polity-II*, *The Muslim World League Journal*, Makkah, 1985, s.20-21.

30 Osman, Fathi, *Arabia*, May, 1984, s.76.

31 Osman Fathi, *a.g.d.*, s. 79.

32 Shafiq, Muhammad, "The Rol of Shura in İslamic Polity-II", *The Muslim World League Journal*, April-May, 1985, Makkah, s. 39. Bu dergide Mawdudî'nin görüşleri şu şekilde dile getiriliyor: "It might be in the light of above that Mawlana Mawdudi, the founder

buki Hz. Peygamberin şûrâ uygulamalarında farklı görüşlerin var olduğu görülmektedir. Bu şekilsel farklılık demokrasi uygulamalarının islama aykırı olduğu şeklindeki bir görüşe haklılık kazandırmaz. Bu konuda yazılan bir başka makalede, İslamın Batının seküler sistemlerinden farklı olduğu, aralarında hiçbir benzerlik olmadığı ifade edilirken, yine Mawdudî'nin görüşlerine dayanarak İslami politik sistemin, "theo-demokrasi" (yani ilahi demokratik hükümet) olduğuna vurgu yapılıyor.<sup>33</sup> Suudi Arabistan'da yayınlanan bu dergideki makalelerin ülkenin kral tarafından yönetilen ve ismine şeriat ismi verilen yönetimin biçiminin zarar görmemesi için siyasi kaygılarla yazıldığı anlaşılıyor.

Bu konuda Mecelletü'l-Ezher'de yayınlanan kimi makalelerde ise, bu görüşün başka versiyonlarına rastlıyoruz. Örneğin Dr. Mustafa Kamil Vasfi tarafından kaleme alınan bir makalede, demokrasi ile şûrâyı bağdaştırmaya çalışanların bu konuda fıkıh kitaplarından herhangi bir delilleri olmadığı ileri sürülüyor. Halbuki İslamın temel görüşlerini yansıtan başlıca kaynaklar Kur'an ve Hz. Muhammed'in hadisleri ve sünnetidir. Bu yazara göre, bu iki sistemi bağdaştırmaya çalışanlar hata ediyorlar. Yazar, demokrasideki halkın yönetimin kaynağı olduğu şeklindeki görüşün Kur'an'daki şûrâ ayetlerinde olduğunu söyleyen bilim adamlarının, fıkıh kitaplarında bu görüşlerini destekleyen delilleri bulamayacaklarını iddia ediyor.<sup>34</sup> Bununla aslında zımnen Kur'an'da konuyla ilgili zikredilen ayetlerin ilgili yorumlara uygun olduğunu kabul etmiş oluyor. Çünkü Kur'an-ı Kerim şûrâyı herhangi bir şekil ile sınırlamadığı gibi, hakkında kesin vahiy bulunmayan her türlü iş hususunda insanlarla istişareyi emrediyor. O halde bu demektir ki, maslahata uygun bir şekilde insanlar kendilerine bir yönetim şekli belirleyebilirler. Çünkü Kur'an bu konuda çok net bir açıklama yapmamıştır. Bu da Müslüman aklının her zaman sorunlara çözüm bulması ve şurayı esas yapması gibi bir sonucu doğurmasına matuftur. Mecelletü'l-Ezher'de yayınlanan bu tür makalelerin de Mısır'daki yarı diktatörlüğü sarsmamak maksadıyla kaleme alındığı, fikirlerin Kur'an ve hadislerin temel dayanaklarından mahrum olduğu görülüyor. Bu

---

of Jama'at-e-İslami, the Council of Islamic Ideology of Pakistan and the Ansari Comission suggested both general election and the formation of politikacal government on the basis of non-party sytem."

33 Ahmad, Dr. Syed Salahuddin, "The Dynamics of Islam's Potitical System", *The MWL Journal*, June, 1982, Makkah, s 27.

34 Vasfi, Dr. Mustafa Kemal, "eş-Şûra fi'l-İslâm", *Mecelletu'l-Ezher*, Kahire, 1971, sayı.8, s. 766-767.

ve benzeri makaleler kaleme alınırken demokrasinin dünyada son yüzyılda daha çok ön plana çıkan bir sistem olduğu için önceki asırlarda yaşayan İslam hukukçularının bununla ilgilenmemiş olmasının akla gelmediği görülüyor.

Nitekim Ezher Şeyhlerinden Mahmud Şeltut, yazdığı bir makalede, bugün insanların demokrasiyi bildiklerini, bunun da iyi bir idarenin temeli olduğunu, demokrasinin hakkı beyan etmenin, olgun görüşleri tanımanın bir yolu olduğunu söylüyor. Ona göre İslam şûrâ için özel bir sistem vazetmemiştir, insanlığın terakkisi ve nesillerin değişmesiyle şûrâda da değişiklikler olabilir.. Eğer peygamberimiz s.a.v. zamanında bunun şekli belirlenmiş olsaydı, hiç kimse onun dışına çıkamayacak, bu da ümmet için zorluk meydana getirecekti. Bu yüzden İslamda şûrâ sınırları belirlenmemiş işlerdendir. Bu da insanlar için bir rahmettir. Çünkü insan aklı gelişmekte ve kendisine uygun şekiller aramaktadır.<sup>35</sup> Şaltut'a göre İslam şûrâ prensibini vaz' etmekle, insanlığın en büyük düşmanı olan "istibdadı" yok etmiştir. Bireyin kendi düşüncesinin varlığının kabul etmiştir. Şeltuta göre, Kur'an'da zikredilen ulu'l-emr, fukaha ve müctehidin anlamında değil, kendi sahalarında uzman olan kişilerdir. Ona göre ilk müslümanlar hayatlarında şûrâ prensibini tatbik etmişlerdir. Onların arasında demokrasi hükümferma olmuştur.<sup>36</sup> Şeltut'un bu ifadeleri, 1960'lı yıllarda Mısırda daha fazla özgürlük olduğunu göstermektedir. İslam dünyasında Şeltut'tan çok daha önce, Muhammed Abduh'un da şûrâ konusundaki makalelerinin Demokrasiden ilham alınarak yazıldığı ifade ediliyor.<sup>37</sup> Dr. Seyyid Salahuddin Ahmed ise, Kur'an'ın şûrâ prensibinin doğrudan ya da dolaylı olarak doğru çözüm için bir konsensus oluşturduğunu, bu sayede sistemin demokratik olacağını, şûrâ ile verilen kararların idareciyi diktatör yapmaktan koruyacağını söylüyor. Ona göre demokratik ruhun korunabilmesi için, şûrânın korku ve saygıdan özgür olması gerekir. Tehdit ve tazyik altındaki bir şûrâ da şûrâ değildir.<sup>38</sup>

35 Şeltut, Mahmúd, "eş-Şûrâ fi'l-İslam", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire, 1960, sayı 2, s. 135.

36 Şeltut, a.g.d., s.136. Şeltut demokrasi ile ilgili şu ifadeyi kullanıyor: "Veled kad tabbaka el müslimin el evvelün mebd'eş-şûrâ fi hayatihim ve sedeti'd-demokratiyye beynehüm."

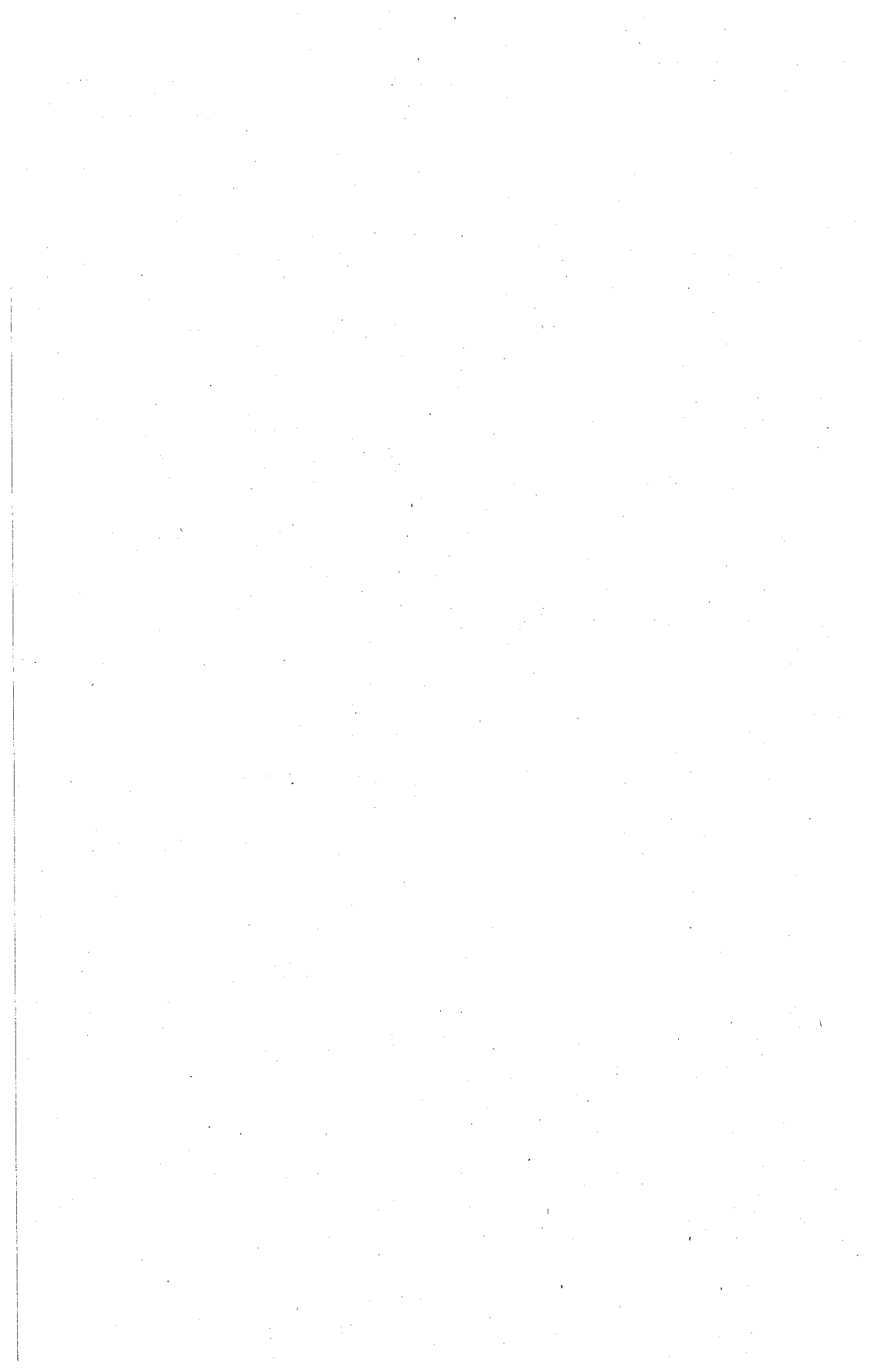
37 Ahmed, Abdu'l-Ati muhammed, *el Fikrî's-Siyasiyyü li'l-İmami Muhammed Abduh*, Mısır, 1978, s.186

38 Ahmed, Dr. Syed Salahuddin, "The Dynamics of Islam's Political System", *The MWL Journal*, June, Makkah, 1982, Vol, 9, s. 26.

Sonuç: Şûrâ ile demokrasi isim olarak birbirinden farklı olsalar bile anlam olarak ortak yönleri olan iki kavramdır. Abdu'l-Hadi Ebu Talib'in ifade ettiği gibi, her iki kavram da, diktatörlüğe karşı olmakta, sisteme karşı ayaklanmayı kabul etmemekte, idare edenlerle edilenlerin yönetim sorumluluğunu paylaşmada, sistem için bir anayasa belirlemede ittifak ediyorlar.<sup>39</sup> Kur'an-ı Kerim'in şûrâyı emretmesi, fakat sistemi net bir şekilde belirlememesi, Hz. Peygamberin ve dört halifenin de değişik şûrâ tatbi-katları bunun tarzının insanlığın terakkisi ile birlikte gelişebileceğini gösteriyor. Kur'an'ın böyle bir üslup kullanması da İslamın insan aklına verdiği değeri gösteriyor. O halde yaşanan ülkenin yönetim biçimine göre şûrâyı yorumlamak yerine, objektif kriterleri belirlemek gerekiyor. Kur'an'ın özünde özgürlük, inanç hürriyeti, kanun önünde eşitlik, danışma vardır. Demokrasi de bunları savunuyor. Demokrasi'nin bugün batıda kullanılan bir kavram olması, ona düşman olmayı gerektirecek bir husus değildir. İslam dünyasının gelişmesi de istibdattan kurtulup özgür bir ortama kavuşmasıyla mümkün olacaktır. Adı ister şûrâ, ister demokrasi olsun, önemli olanın kararların tek bir kişi tarafından değil, vatandaşların temsilcilerine danışılarak özgür bir ortamda alınmasıdır. Devletlerin imkanlarını ellerinde bulunduranlar, demokrasinin İslama uygun değildir şeklinde yorumlar yaptırması, kendi saltanatlarını, istibdatlarını devam ettirmek gayesine matuftur. Demokrasi de bir danışma sistemi getirdiğinden dolayı Kur'an'daki "şûrâ" prensibine aykırı değildir. Çünkü demokrasi de şûrâ da bir araçtır. İsimlerin değişmesi ile hakikat değişmez.

---

39 Ebu Talib, Abdu'l-Hadi, *e'd-Demokratiyye ve's-Şûrâ*, Amman, 1984, s. 31



## Çorum Şehri ve Mimari Yapıları (XIX. Yüzyılın Sonlarındaki Bir Haritaya Göre)\*

**Abdulkadir DÜNDAR\***

### **Abstract**

**The City of Çorum and Architectural Buildings (According to a Map at the Late of 19th Century):** This article bases on a map of city of Çorum which belong to 1892 in Ottoman Archive in İstanbul. This map prepared by captain Ömer bin Osman for the demand of municipal council of Çorum. In this map besides the city plan of Çorum, there are seven more drawings belonging to other architectural buildings in the city. Furthermore the names of streets is being shown in this map. Again in this map it is available to find different architectural buildings as, mosques, mascids, graveyards, tombs, tekkes and zawiya, medreses, schools, libraries, baths, fountains and bazars. If we compare to all the architectural buildings cited in the map to the present situations, it will understand most of them disappeared. From this point this map very important because of its indication of architectural buildings in the city of Çorum and its position at the late of 19th century.

**Key Words:** Çorum, map, mosques, medreses, tombs, tekkes, baths, fountains, architectural buildings, Ottoman Archive,

Araştırmamız Osmanlı Arşivi'ndeki Plân, Proje ve Krokiler Kataloğu'nda 785 numaralı sırada tespit ettiğimiz 26 Haziran 1308 (12 Zilhicce 1309)/8 Temmuz 1892 tarihli "Çorum Kasabası'nın plânı" yazısıyla belirtilen haritaya dayanmaktadır. Harita 1.08x1.49 m. ebatlarında büyük bir rulo halindedir. Rulonun alt tarafında Ulu Cami'ye ait plân ve

\* Bu makale, 03-05 Ekim 2004 tarihleri arasında Çorum'da yapılan "Osmanlı Döneminde Çorum" konulu sempozyumda sunulan ve "Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu (Tebliğler-Müzakereler, Çorum 2006" adlı kitapta sadece metin kısmı yayınlanan tebliğin, tekrar gözden geçirilmiş ve araştırmanın eklerini oluşturan 16 tane çizimin de yayınlanmasını amaçlayan şeklidir.

\*\* **Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi.

cephe çizimi, Süheybi Rûmî Câmii'nin Türbesi'nin cephe çizimi ile birlikte, câminin, türbenin, şadırvanın plânı ve câminin kuzeybatısındaki zâviyenin plânı da bulunmaktadır. Ayrıca burada cephaneliğin, kışlanın ve kalenin plânlarının yanı sıra şehrin güneyinde, güneydoğu ve güneybatısında yer alan mahalle ve mezarlıklar ile diğer mimari eserlerin yerlerinin belirtildiği çizimler de vardır. Rulunun üst tarafında ise askerî kışlanın, askerlik dairesinin, hükümet dairesinin, askerî deponun ve kalenin cephe çizimleri ile Çorum şehrinin kuzeyinde, kuzeydoğu ve kuzeybatısında bulunan mahalleleri sokak ve caddeleri, mezarlıkları, camileri, mescitleri, çeşmeleri, hamamları, medreseleri, mektepleri ve çarşıları gösteren şehir plânı bulunmaktadır. Ayrıca haritanın sağ üst köşesinde Çorum şehri hakkında aşağıda zikredeceğimiz önemli açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Osmanlı Arşivi'nden fotokopisini iki bölüm hâlinde alabildiğimiz haritayı orijinalinde olduğu gibi tek bir rulo hâline getirip o şekilde inceledik. (Şekil: 1) Günümüze ulaşan yapıların mevcut durumlarını tespit etmek ulaşamayanların ise yerlerini belirlemek amacıyla, Çorum'da Eylül 2002 ve Ağustos 2004 tarihlerinde ara-sında uzun süreli araştırmalar yaptık. Yapıları ve mezarlıkları tanıtırken, haritadaki çizimlerini ayrı şekiller hâlinde hazırlayıp, şehir içindeki konumları ile mevcut durumlarının daha iyi anlaşılması amacıyla ek olarak sunduk.<sup>\*\*\*</sup>

Çalışmamızda şu konular sırayla ele alınarak sonuca gidilmiştir: Harita üzerindeki açıklamalar, haritadaki plân ve cephe çizimleri, mahalleler, câmi ve mescitler, namazgah, Ermeni kilisesi, mezarlıklar, türbeler ve yatır yerleri, tekke ve zaviyeler, medrese ve mektepler, kütüphaneler, hamamlar, şadırvan ve çeşmeler, hanlar, çarşılar ve debbağhaneler ve konumuzu teşkil eden bu harita ile Çorum İlhalk Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın<sup>1</sup> karşılaştırılması.

<sup>\*\*\*</sup> Çorum'da yaptığımız araştırmalarda vakit buldukça bizimle birlikte eserlerin yerlerinin tespit çalışmalarına katılan Ar. Gör. Sefer Yavuz'a ve Adem Korukçu'ya, hem bu çalışmalara yardımcı olan ve hem de mevcut olmayan eserlerin durumları ve yerleri hakkında daha sağlıklı bilgi edinmemize katkıda bulunan değerli araştırmacı-yazar Abdulkadir Ozulu'ya, haritanın bilgisayar ortamına aktarılarak yeniden işlenmesini sağlayan ve bazı eserlerin haritadaki çizimlerinin ayrı ayrı alınarak, müstakil şekillerin oluşturulmasında yardımcı olan Harita Mühendisi Şevket Dünder'a teşekkürü bir borç bilirim.

1 Üzerinde bazı çalışmalar yapılarak ve altındaki büyük çizimler de çıkarıldıktan sonra bu harita yayınlanmıştır (Bkz. Altuğ Çinici-Behruz Çinici, *Çorum Bir Toplu Konut Uygulaması*, Ankara 1973, s.241).

### A. Haritadaki Açıklayıcı Notlar

Haritada iki not bulunmaktadır. Birisi haritanın sağ üst köşesinde olup Çorum şehri hakkında şu önemli bilgileri içermektedir: “İşbu kasaba şimâlen on iki saat mesafesinde Osmancık ve garben dokuz saat mesafesinde İskilip ve yirmi dört saat mesafesinde Kangırı ve cenûben dokuz saat mesafesinde Alaca nahiyesi ve şarkan altı saat mesafesinde Mecitözü ve on iki saat mesafesinde Merzifon kazalarıyla mahdut olub nefsi kasaba 45 mahalle ile 3554 İslâm ve 119 Hristiyan olarak ceman 3673 hâne ve 1100 dükkân ve vasatı kasabada bir Câmî-i Kebîr ve (...45?)<sup>2</sup> câmî ve mescid-i şerîf ve 8 medrese ve 2 kütüphane üçü çifte biri tek olarak 4 hamam ve 135 çeşmeyi (6488 zükûr müslümü)<sup>3</sup> ve 7753 ünâs-ı müslimeyi ve 265 zükur gayri müslim ki ceman 15645 nüfus-ı havi olub ebniye-i mûriyyeden haritada görüldüğü üzere kasabanın cenûb-ı garb tarafında ve Yozgat ve Kayseri şosesi üzerinde mükemmel bir Kışla-i Humâyûn ile bir Cephane ve bir Karakolhâne ve asr-ı cellî-i cenâbî hazret-i hilâfetpenâhîde müceddeden inşâ olunmuş Askerî ve Hükümet Dairesi ve bunun civarında Rüşdiye ve Telgrafhâne olduğu gibi Yozgat ve Kayseri şosesi kasabanın vasatından bi'l-murur Merzifon'a uğrayarak otuz iki saat mesafesinde bulunan Samsun iskelesine müntehi olduğundan ticaretce ehemmiyet-i fevka'l-âdesi vardır. Kasabanın garb tarafında Hıdırlık nâm mahal-i mürtefi'de eazzi ashab-ı kirâmdan alemdar-ı tât hazret-i fahr-i kâinât Süheyb-i Rûmî ibni Sinan (radiya anhu) el-Mennân hazretleri medfûn bulduklarından tarafı müstecmea el-mecd ve ş-şeref hazret-i pâdişâhîden haritanın zîrinde mersum şekilde ve bir tarz-ı dilenşide müceddeden bir Türbe ve bir Câmîi şerîf ve Zevâya mahsus daire bir şadırvan inşâsıyla ahâlî-i belde bu yüzden dilseyr-i niam ve'l-tâf-ı bahr-i mesâr buyurulmuştur.”

Burada Çorum şehrinin etrafındaki yerleşim yerlerine uzaklıkları zikredildikten sonra, Çorum'da 45 mahallenin, 3673 hânenin, 1100 dükkânın, 45 câmî ve mescidin, 8 medresenin, iki kütüphanenin, 4 hamamın, 135 çeşmenin, Ebniye-i Mîrî'den (resmî yapılardan) kasabanın güneybatısında mükemmel bir Kışla-i Hümâyûn'un, 1 cephanenin, 1 karakolha-

2 Câmî ve mescitlerin sayılarının zikredildiği burası ile bunun altına rastlayan diğer iki satırdaki bilgiler silinmiştir. Ancak, aynı haritanın bir benzeri olan Çorum İlhalık Kütüphanesi'nde 28473 numarada kayıtlı nüshada Câmî-i Kebîr dışında 23 minareli câmî ve 21 mescit bulunduğu belirtilerek Çorum'da toplam 45 câmî ve mescidin bulunduğu anlaşılmaktadır.

3 Burası da silindiğinden erkek Müslümanların sayısı belli değildir. Ancak, 7753 kadın ve 265 erkek gayri Müslimlerin sayıların verilerek toplam nüfusun 15645 olduğu belirtilmektedir. Bu durumda kadın Müslümanlar ile erkek gayri Müslimlerin sayılarını toplayıp genel rakamdan çıkarttığımızda erkek Müslümanların 6488 olduğu anlaşılmaktadır.



nenin, 1 askerî dairenin, 1 hükümet konağının, 1 Rüştîye Mektebi'nin, 1 telgrafhanenin ve Hıdırlık mevkiinde ise Süheyb-i Rûmî hazretlerinin medfun bulunduğu türbesi ile câmisi ve câminin avlusunda şadırvan ile zaviyenin yer aldığı belirtilmektedir.

Diğeri ise rulunun altındaki Süheyb-i Rûmî Câmî ve Türbesi ile Ulu Câmî'nin cephe çizimlerinin arasına, "Haritaya mahsus arşın mikyasıdır" şeklindeki yazıyla belirtilerek çizilen ölçeğin altındadır: "*Vatanı kemterâ-nem olan Çorum Kasabası'na sıla-i rahim etmek üzere azîmet eylediğimden Hey'et-i Belediyesi'nin arzusu üzerine işbu bir kıta' haritası taraf-ı çâkirâ-nemden ahz ve tersîm kılınarak takdim kılınmış olmağla ol-babda emr ü ferman hazreti men lehül emrindir. 26 Haziran 1308. Bahri siyah Boğaz İnşaat-ı İstihkâmiye Komisyonu a'zâsından Yüzbaşı Ömer bin Osman*" Bu bilgilerden haritayı memleketi olan Çorum'u ziyaret için geldiği sırada, Çorum Belediye Meclisi'nin isteği üzere Yüzbaşı Ömer bin Osman'ın çizdiği ve mühürlenerek Saray'a takdim edildiği anlaşılmaktadır. (Şekil: 2)

## B. Plân ve Cephe Çizimleri

Haritada yedi plân, yedi cephe çizimi ve iki de kroki bulunmaktadır. Plânlardan ikisi câmî plânı olup Ulu ve Süheyb-i Rûmî câmilerine aittir.<sup>4</sup> (Şekil: 3) Ayrıca Süheyb-i Rûmî Câmii'nin batısına bitişik olan türbenin, câminin avlusundaki şadırvanın ve câminin kuzeybatısında yer alan zaviyenin de plânları vardır. (Şekil: 4)

Bunların dışında kalenin ve kışlanın da plânları bulunmaktadır. (Şekil: 5, 6)

Yedi cephe çiziminden ikisi Ulu ve Süheyb-i Rûmî câmilerinin kuzeyden minareleri ile birlikte görünüşüdür.<sup>5</sup> Diğer dört cephe çiziminden birisi Askerî Kışla'ya, diğeri Kale'ye<sup>6</sup> bir diğeri Askerî Daire'ye<sup>7</sup> bir diğeri

4 Ulu ve Süheyb-i Rûmî Câmilerinin bu plânları hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulkadir Dündar, *Arşivlerdeki Plân ve Çizimler Işığında Osmanlı İmar Sistemi (XVIII. ve XIX. Yüzyıl)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları / 2480, Osmanlı Eserleri Dizisi / 21, Ankara 2000, s.214-219.

5 Bu cephe çizimleriyle ilgili fazla bilgi için bkz. Dündar, a.g.e., s.214-219.

6 Çorum Kalesi hakkında fazla bilgi için bkz. Çorum Kalesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ömür Bakırcı, "Bizans Danişmend Selçuklu ve Beylikler Dönemlerinde Çorum" *Çorum Tarihi*, 5.Hitit Festival Komitesi, Çorum 1990, s. 64-65; Ali Boran, *Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescitleri*, Ankara 2001, s. 65-66; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, (Müellif: Mehmed Zıllı İbni Derviş), Cilt: 2, İlk Tabı, İkdâm Matbaası, Dersaadet 1314, s. 407-410; *Çorum İl Yılığ* 1967, Ankara 1968, s.208-210.

7 Askerî Daire'nin 8 odasının bulunduğu zikredilmektedir. ((Ankara Vilayetine Mahsus

ise Hükümet Dairesi<sup>8</sup> ve Askerî Depo'ya aittir. (Şekil: 7)

Krokiler ise Karakol ve Cephaneliğin basit bir şekilde belirtilmelerinden ibarettir.

### C. Mahalleler

Haritada isimleri yazılarak şu mahalleler belirtilmiştir: 1. Hisar, 2. Tepecik, 3. Sancaktar, 4. Gülabi Bey, 5. Kıptı, 6. Hamidiye, 7. Acceliülâ, 8. Sofular, 9. Kubbeli, 10. Şeyh Eyüb, 11. Hacı Yusuf, 12. Accelisâni, 13. Hacı Receb, 14. Yavru Turna, 15. Burhan Kethüda, 16. Azab Ahmet, 17. Hacı Davud, 18. Hacı Gevan, 19. Şarkıyan, 20. Câmi. i Kebîr, 21. Karakeçili, 22. Hacı Nasrullah, 23. Emir Ahmet, 24. Çakır, 25. Pazar, 26. Ümit Halife, 27. Çepni, 28. Kundistan, 29. Hacı Kemal, 30. Medrese, 31. Çiriş, 32. Fatma Bacı, 33. Çöplü, 34. Şeyhler, 35. Sağırıcı, 36. İsa Halife, 37. Uç, 38. Nurullah, 39. Akpınar, 40. Hacı İshak, 41. Karaman Çavuş, 42. Narlıoğlu, 43. Çiftlik mahalleleri, 44. Hıdırlık mevkii.

Haritadaki açıklamada Çorum'da 45 mahallenin bulunduğu belirtildiği halde, harita üzerine yazılarak gösterilen mahalle sayısı yukarıda zikrettiğimiz gibi Hıdırlık mevkii ile birlikte 44 tanedir.<sup>9</sup> Muhtemelen bir mahallenin isminin yazılması unutulmuştur. Bu mahalle büyük bir ihtimalle Çorum İlhalk Kütüphanesi'ndeki haritada şehrin kuzey doğusunda zikredilen Mahmudiye Mahallesi'dir.

### D. Câmi ve Mescitler

Haritada Çorum şehrindeki câmi ve mescitlerin yerleri kare veya kareye yakın dikdörtgen şeklinde "câmi" veya "mescit" yazısı ile belirtil-

*Salname, Ankara: Vilayet Matbaası, H. 1318 (13. defa), s. 258-259; Aktüre, a.g.m., s.142).*

8 Bir avlu içerisinde olduğu belirtilen Hükümet Dairesi muntazam bir yapı olup üç daireden oluşmaktaydı. Yapının içinde Belediye binası da dahil olmak üzere 25 oda ve bir de mescit vardı (*Ankara Vilayetine Mahsus Salname, Ankara: Vilayet Matbaası, H. 1318 (13. defa), s. 258-259; Aktüre, a.g.m., s.142).*

9 Bu mahallelerin gelişim süreci ve daha önceki dönemlerde kurulan mahallelerle karşılaştırmak için bkz. Evliya Çelebi, a.g.e., s.407-408; Neşet Köseoğlu, "Çorum'un 350 Yıl Evvelki İle Bugünkü Mahalle Adları Hakkında Bir Araştırma", *Çorumlu, C.1, Sayılar:2-13, 1938-1939, s.296-304; Üçler Bulduk, "16. Yüzyılda Çorum Sancağının İdari Yapısı", Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğleri, 26-27 Temmuz 1991, s.21-28; Suraiya Faroqi, "Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum", *Çorum Tarihi, Çorum 1990, s116-117; Sevgi Aktüre, "19. Yüzyılda ve 20. Yüzyıl Başında Çorum", Çorum Tarihi, Çorum 1990, s.133-135, 138-140, 146-147.**

miştir. Ancak sadece Ulu Câmî'nin ismi "Câmî-i Kebîr" yazısıyla belirtil-  
diği halde diğer hiçbir câmî ve mescidin ismi yazılmamıştır.<sup>10</sup> Ayrıca,  
bazı câmî ve mescitlerin yerleri kare veya dikdörtgen şeklinde çizildiği  
halde câmî veya mescit yazıları bile yazılmamıştır. Bu bilgiler ışığında  
haritadaki câmî ve mescitleri şu dört başlık altında incelemek mümkün-  
dür. (Şekil: 8)

### a) Haritada "Câmî" Yazısıyla Gösterilen Câmiler

1. Gülabi Bey Câmii,
2. Hıdırlık Câmii
3. Kellegöz Câmii
4. Abdülbaki Paşa (Veli Paşa) Câmii
5. Kubbeli Câmii
6. Söğütlü Câmii
7. Çakırlı Câmii
8. Sepetçi Câmii
9. Kulaksız Câmii
10. Câmî-i Kebîr
11. Tahtalı Câmii
12. İsa Halife Câmii
13. Hacı Ahmet Câmii
14. Abdi Bey Câmii
15. Şeyhler Câmii
16. Çepni Câmii
17. Muzaffer Paşa Câmii

Bu on yedi câmiden Söğütlü, Çakırlı, Sepetçi, Tahtalı, Hacı Ahmet,  
Çepni ve Muzaffer Paşa câmilerinden günümüze hiçbir şey kalmamıştır.<sup>11</sup>  
Ancak Muzaffer Paşa Câmii'nin minberi, bu câmî yıkıldıktan sonra Hamid  
Câmii'ne götürülmüş oradan da korunmak üzere Çorum Müzesi'ne kaldı-

10 Ulu Câmî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Dündar, *Çorum Cami ve Mescitleri*, Motif Yayınları, Ankara 2004, s. 84-101; M. İhsan Sabuncuğlu, "Çorum Ulucami", *Çorum Tarihine Aist Derlemelerim*, Kısım I, (Der. M. İhsan Sabuncuoğlu), Çorum 1971, s. 27-30; Bakrer, a.g.m., s.92, 214.

11 Bkz. Dündar, *Çorum Cami ve Mescitleri*, s. 127, 146-147; Ali Kaya, *Çorum ve İlçelerinde-ki Satılan Vakıf Eserleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Basılmamış Lisans Tezi), Ankara 1997, s.17-18, 22.

rılmıştır.<sup>12</sup> Bugün müzenin deposunda bekletilen minber ziyaretçilere açık değildir.

İsa Halife, Abdi Bey ve Şeyhler Câmileri yıkılarak yerlerine bugünkü câmiler inşa edilmiştir. Fakat İsa Halife Câmii'nin tahta minaresi günümüze ulaşmış olup Abdi Bey ve Şeyhler Câmilerinin minareleri de yenisinden yapılmıştır.

## **b) Haritada “Mescit” Yazısıyla Gösterilen Mescitler**

1. Tepecik Mescidi
2. Baltalı Minare (Kiremitli Minare) Mescidi
3. Yavru Turna Mescidi
4. Hacı İshak Mescidi
5. Selimiye Mescidi
6. Çiftlik Mescidi
7. Karaman Çavuş Mescidi
8. Nurullah Mescidi
9. Ümit Halife Mescidi
10. Kalburkulak Mescidi
11. Çakır Mescidi

Bu mescitlerden Nurullah, Kalburkulak, Hacı İshak, Çiftlik ve Yavru Turna'dan günümüze hiçbir şey kalmamıştır.<sup>13</sup> Bugün sadece Çiftlik Mescidi'nin arsası boş olup bahçe olarak kullanılmakta diğer dört mescidin yerinde ise evler bulunmaktadır.

Baltalı Minare, Selimiye, Karaman Çavuş ve Ümit Halife mescitleri ise yıkılarak yerlerine bugünkü câmiler inşa edilmiştir.<sup>14</sup> Tepecik Mescidi ise yapılan tamirlerle özgünlüğünü büyük oranda yitirerek günümüze ahşap minaresiyle ulaşabilmiştir.<sup>15</sup>

Haritada yerleri çizilerek ve “mescit” yazısıyla da belirtilmek sûretiyle gösterilen on bir mescitten günümüze sadece Çakır Mescidi kalmıştır.<sup>16</sup>

12 Bu minber hakkında bkz. Neşet Köseoğlu, “Çorumda Beyler Çelebi ve Muzaffer Paşa Camii Menberi”, *Çorumlu 1*, Sayılar: 2-13, 1938-1939, s.75-78; M. Zeki Oral, “Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitâbeleri ve Tarihçeleri”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı:V, Ankara 1962, s.23-77; Oktay Aslanapa, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl)*, İstanbul 1977, s. 63.

13 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 129, 133, 138, 148. Kaya, a.g.t., s. 15, 17, 25.

14 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 104, 119, 112, 121.

15 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 120.

16 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 15-19, fotoğraf: 21-26.

**c) Haritada Yerleri Kare veya Kareye Yakın Dikdörtgen Şeklinde Gösterilip de “Câmi” ve “Mescid” Yazısı ile Belirtilmeyen Câmi ve Mescitler**

1. Hamidiye Câmi
2. Sancaktar Câmi
3. Hamid Câmi
4. Kundistan (Kunduzhan) Câmi
5. Cin Câmi
6. Kırklar Câmi
7. Aşağı Azab Ahmet Câmi
8. Fatma Bacı Câmi
9. Yukarı Azab Ahmet (Fadik Hoca) Mescidi
10. Hacı Yusuf Mescidi
11. Hacı Nasrullah Mescidi
12. Karakeçili Mescidi
13. Alaybeyoğlu Mescidi
14. Kurtoğlu Mescidi
15. Karanlık Mescit
16. Kale Mescidi

Görüldüğü gibi bunlardan sekizi câmi sekizi ise mescittir. Câmilerden Hamidiye, Cin, Kırklar ve Fatma Bacı'dan günümüze hiçbir şey kalmamış olup yerlerinde evler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Sancaktar, Hamid ve Aşağı Azab Ahmet Câimleri ise yıkılarak yerlerine bugünkü câmiler inşa edilmiştir.<sup>18</sup> Bu câmilerden sadece Kunduzhan Câmi günümüze ulaşmıştır.

Belirtilen bu sekiz mescitten Yukarı Azab Ahmet, Hacı Yusuf, Hacı Nasrullah, Alaybeyoğlu, Kurtoğlu ve Karanlık gibi altı mescitten günümüze hiçbir şey kalmamıştır.<sup>19</sup> Karakeçili Mescidi ise yıkılarak yerine 1957-1959 yılları arasında bugünkü câmi yapılmış olup günümüze sadece Kale Mescidi<sup>20</sup> ulaşmıştır.

**d) Haritada Yerleri Gösterilmeyen Câmi ve Mescitler**

1. Aynalı Câmi
2. Hacı Yusuf Mescidi

17 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 135, 127, 138, 131; Kaya, a.g.t., s.16, 21, 23.

18 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 113, 106, 104.

19 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 112, 32-37; Kaya, a.g.t., s. 19, 20, 21.

20 Kale Mescidi hakkında bkz. Ali Boran, *Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescitleri*, Ankara 2001, s.65-69.

3. Sofular Mescidi

4. Oruçoğlu Câmii

Yerlerini tespit ettiğimiz bu câmi ve mescitlerden de günümüze hiçbir şey kalmamıştır.<sup>21</sup> Böylece haritadaki çizimleri ve günümüzdeki durumlarını göz önünde bulundurarak dört başlık altında incelediğimiz Çorum'daki câmi ve mescitleri avlusu bulunanlar ve bulunmayanlar şeklinde iki ana gruba ayırmak da mümkündür.

### a) Avlusu Bulunan Câmi ve Mescitler

1. Gülabi Bey Câmii
2. Hıdırlık Câmii
3. Abdülbaki Paşa Câmii
4. Kulaksız Câmii
5. Çakırlı Câmi
6. Ulu Câmi
7. Muzaffer Paşa Câmii
8. İsa Halife Câmii
9. Karakeçili Mescidi

Haritadaki çizimlerine göre bu câmi ve mescitlerden Gülabi Bey, Hıdırlık, Abdülbaki Paşa, Çakırlı, Ulu, Muzaffer Paşa ve İsa Halife gibi yedi câmi ile Karakeçili Mescidi'nin avlularında hazireleri bulunmaktadır. Bu nedenle bu yedi câmiyi ve Karakeçili Mescidi'ni Çorum'daki "Hazireli Câmi ve Mescitler" olarak adlandırmak mümkündür. (Şekil: 9, 10) Böylece avlulu sekiz ve bir mescitten sadece Kulaksız Câmii'nin avlusunda hazirenin bulunmadığı görülmektedir. Günümüze bu sekiz hazireden maalesef sadece Hıdırlık Câmii'nin haziresi ulaşmış olup diğer yedi hazire ise tamamen ortadan kalkmıştır. Gülabi Bey Câmii avlusunun güney ve doğusundaki hazireden ise günümüze sadece "Hüve'l-hallâku'l-bâkî, Şibli Zade es-Seyyid el-Hâc Fethullah Efendi, ruhiçun el-Fâtiha fi sene 1254/1838" şeklinde yazısı bulunan Fethullah Efendi'nin mezarı ulaşmıştır.

Haritada, avlulu bu sekiz câmi ve bir mescitten, Gülabi Bey, Abdülbaki Paşa, Muzaffer Paşa ve Ulu Câmilerin avlularının kuzey taraflarında yan yana dizilen odalardan oluşan medreseler görülmektedir. Ancak bu medreselerden de günümüze hiçbir şey ulaşmamıştır.

21 Bkz. Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 126, 135, 147, 144.

Haritada Hıdırlık Câmii avlusunun kuzeyinde şadırvan ve zaviye gösterilirken, Kulaksız Câmii avlusunun üç köşesinde de mahiyetleri anlaşılamayan birer çizim bulunmaktadır. Ancak, Çorum İlhalık Kütüphanesi'ndeki haritada Kulaksız Câmii'nin kuzeyinde câmiye bitişik olarak yapılmış olan bugünkü mektep gösterilmiştir.

### **b) Avlusu Bulunmayan Câmi ve Mescitler**

Haritaya göre Çorum'daki câmi ve mescitlerden yukarıda belirttiğimiz gibi sadece bir mescit ile sekiz câminin avlusu bulunmakta olup geriye kalan diğer bütün câmi ve mescitlerin avluları bulunmamaktadır.

### **E. Namazgah**

Haritada namazgah Ulu Kavak Meydanı'nın batısında Nurullah Mahallesi ile Karaman Çavuş Mahallesi'nin arasında kareye yakın büyük bir dikdörtgen şeklinde gösterilmiştir. Hayrat Satış Kütük Defteri'ndeki bir kayıttan Namazgah'ın, 28. 04. 1938 tarihinde 150 TL tahmini bedelle satışa çıkarıldığı ancak satışın gerçekleşmediği anlaşılırken<sup>22</sup>, bir başka kayıтта 21. 08. 1938 tarihinde 150 TL'ye satıldığı belirtilmektedir.<sup>23</sup> Namazgah'ın yeri bugün Çorum Belediyesi'nin mülkiyetindedir.

Namazgah doğu-batı istikâmetine doğru yatay uzanan dikdörtgen plânlıdır. Doğu ve güney tarafı yüksek olmayan ihata duvarıyla çevrilmiştir. Kuzeyinden Akpınar Caddesi geçerken batısına 2003 yılında Çorum Belediyesi'nce güreş salonu yapılmıştır. Namazgahın doğusunda üç basamaklı taş merdivenden inilen üç lüleli bir çeşme bulunmaktadır. Bugün yeşil alan olarak kullanılan namazgahın güney cephesinin ortasında be-tondan yapılmış bir mihrap ve basamakları taştan olan bir de minber bulunmaktadır. Minberin kuzeyinde kime ait olduğu belli olmayan bir mezar bulunmaktadır.<sup>24</sup>

### **F. Ermeni Kilisesi**

Haritada Ermeni Kilisesi Ulu mezarlığın doğusunda büyük bir avlunun içerisinde çizilerek ve "Ermeni Kilisesi" yazısıyla gösterilmiştir. Kilise avlunun güneybatısında olup doğu-batı yönüne doğru uzanan dikdört-

22 Bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Hayrat Satış Kütük Defteri, s. 126.

23 Bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Hayrat Satış Kütük Defteri, s. 326.

24 Dündar, Çorum Cami ve Mescitleri, s. 123-124, çizim: 15.

gen bir plâna sahiptir. Kilisenin güney ve kuzeyinde mahiyetleri belirtilmeyen başka yapılar da vardır. Haritadaki çizime göre kilise ve diğer yapılar avlunun kuzeyinden güneyine doğru sıralanmıştır. Böylece avlu bu yapılarla ikiye bölünmüş olup doğu tarafı daha geniş batı tarafı ise daha dar tutulmuştur. Avlunun batısından doğusuna büyük bir giriş olup bu girişin batısında da bir çeşme bulunmaktadır. Kilise ve çeşmeden günümüze hiçbir şey kalmamış olup kilisenin yerinde bugün Çorum Emniyet Müdürlüğü binası vardır. (Şekil: 11)

### G. Mezarlıklar

Haritada mezarlıklar ve mezar bulunan yerler düz olarak çizilen küçük bir çizgiye alttan birleştirilen iki çizgiden oluşan şekillerle ve “kabristan” yazısıyla gösterilmiştir. Ulu Mezarlık “Ulu Mezaristan” yazısıyla belirtildiği halde diğer hiçbir mezarlığın ismi yazılmamıştır.

Haritaya göre Çorum’da 1892 yılında dokuz mezarlık bulunmaktaydı. Bu mezarlıklardan dördü şehrin doğusunda, biri güneyinde, ikisi güneybatısında ve birisi ise kuzey batıydı. Kuzeydoğudaki mezarlık Dud Dede Mezarlığı olup bugün ortadan kaybolmuş yerine ise hapisane yapılmıştır. Doğudaki Pîr Baba, Mürsel ve Milönü mezarlıklarından da günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Pîr Baba Mezarlığı, Pîr Baba Çamlığı şeklinde tertiplenerek park olarak kullanılmaktadır. Mürsel ve Milönü mezarlıklarının yerlerinde ise bugün evler vardır. Kalenin güney ve güneydoğusundaki üç parselden oluşan Kale Mezarlığı da bugün ortadan kalkmıştır. Ayrıca, Pîr Baba ile Mürsel Mezarlığı’nın batısında yer alan Azab Ahmet Mezarlığı da günümüze ulaşmamıştır.

Şehrin güneybatısındaki Ulu Mezarlık ise günümüze gelebilmiştir. Ancak bu mezarlığın kuzeyindeki parselde gösterilen mezarlar bugün yoktur. Hıdırlık mevkiindeki mezarlık<sup>25</sup> ile şehrin kuzeybatı köşesindeki Çiftlik Mahallesi’nde yer alan ve Sarılık Mezarlığı olarak bilinen mezarlık da günümüze ulaşmıştır. (Şekil: 12)

### H. Türbeler ve Yatır Yerleri

Mezarlıklar bölümünde de belirttiğimiz gibi haritada mezarlar iki diş şeklinde gösterilmiştir. Bu nedenle türbelerin içerisindeki sandukalar da

25 Hıdırlık Mezarlığı’ndaki mezar taşları ile ilgili olarak bkz. Ali Hıca, “Mezar Kültürü ve Hıdırlık Mezar Taşları, 1-5”, *Çorum Hakimiyet*, 6 Aralık 2001, s.4, 7 Aralık 2001, s.4, 8 Aralık 2001, s.4, 10 Aralık 2001, s.4, 11 Aralık 2001, s.4.



bu işaretlerle belirtilmiştir. Haritada bu şekilde türbe oldukları anlaşılan altı mekân tespit edilmektedir. Bunlardan dördü Hıdırlık mevkiinde olan Süheyb-i Rûmî ve Übeyd Gazi Türbesi<sup>26</sup>, Kereb-i Gazi<sup>27</sup> Türbesi, Hoca Yusuf Bahri Efendi<sup>28</sup> Türbesi ve bugünkü Çerkez Şeyhi Türbesi'nin bulunduğu yerdeki türbe, Dud Mezarlığı'ndaki Dud Dede<sup>29</sup> Türbesi diğeri ise Pîr Baba Mezarlığı'ndaki Pîr Baba<sup>30</sup> Türbesi'dir. Böylece mezarlıkların dışında şehrin hiçbir mahallesinde türbenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Haritada bu altı türbenin dışında Lenduha Sultan'ın<sup>31</sup>, Safer Dede'nin<sup>32</sup>, Hacı Yusuf'un<sup>33</sup> ve kime ait olduğu bilinmeyen mezarlarının bulunduğu yerler de çizilerek belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Belirtilen bu altı türbeden sadece Süheyb-i Rûmî ve Übeyd Gazi'nin sandukaları bulunan türbe sanat ve mimarlık tarihi bakımından önemli olup diğerleri yakın zamanlarda beton arma olarak tamir edilerek özgünlüklerini kaybetmişlerdir. Ayrıca, haritada mezarları belirtilen yatırların hiçbirisinin orijinal mezar taşı da bulunmamaktadır.

## I. Tekke ve Zaviyeler

Haritadaki açıklamada Çorum'daki tekke ve zaviyeler hakkında herhangi bir bilgi verilmezken, Süheyb-i Rûmî Zâviyesi'nin hem plânı çizilmiş hem de yeri gösterilmiştir.<sup>35</sup> Ayrıca, Mevlevihane'nin de yeri çizilerek "Mevlevihane" yazısıyla belirtilmiştir.<sup>36</sup> (Şekil: 13) Bunların dışında Abdi Bey Câmii'nin kuzeyindeki Bekir Baba Dergahı'nın yeri büyük bir kare şeklinde, Şeyhler Câmii'nin kuzeybatısında ise Büber Baba<sup>37</sup> Der-

26 Süheyb-i Rûmî ve Übeyd Gazi hk.bkz. Bkz. Ali İzzet Efendi, *Tezkire-i Makâmât*, Maarif Vakaleti, Dersaadet 1315, s. 4-6; Kâmil Şahin, "Ashâb-ı Kiram'dan Süheyb-i Rûmî Hazretlerinin Çorum'da Adına Yapılan Vakıflar", *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğler*, 11.Çorum Hitit Festivali, 26-27 Temmuz 1991, s.219-224).

27 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.7-8.

28 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.110-11

29 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.23-24.

30 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.23.

31 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.10

32 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s.27

33 Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., s. 28

34 Halbuki Ali İzzet Efendi Çorum şehir merkezinde pek çok yatırdan bahsetmektedir (Bkz. Ali İzzet Efendi, *Çorum Evlîyaları "Tezkire-i Makamat"*, (Sadeleştiren: Ethem Erkoç), İlaveli 2. Baskı, s.11-36.

35 Bu plân için bkz. Dündar, a.g.e., s.217-219, 334, Şekil: 55.

36 Çorum Mevlevihanesi hakkında geniş bilgi için bkz. Kamil Şahin, "Çorum Mevlevihanesi", *X. Milli Mevlâna Kongresi Tebliğler -I-*, 2-3 Mayıs Konya 2002, s.97-104.

37 Büber Baba'nın asıl adı Ömer olup Rufâi tarikatu şeyhlerindedir. Şeyhler Mahallesi'n-

gahı'nın bulunduğu yer doğu-batı yönüne doğru uzanan dikdörtgen şeklinde çizilerek gösterilmiştir. Ayrıca Pîr Baba Mezarlığı'ndaki kare olarak belirtilen mekân büyük bir ihtimalle Pîr Tekkesi'ne aittir. Böylece haritada bir Mevlevihane, bir zâviye, iki dergâh ve bir tekkenin yeri belirtilmiştir.<sup>38</sup>

Haritadaki plânına göre Süheyb-i Rûmî Zaviyesi ortadaki büyük bir sofanın güney ve kuzeyindeki ikişer odadan oluşmaktadır. Dört odanın da ebatları birbirinden farklıdır. Yapıya doğu cepheden girilmektedir. Şeyh Abbas Efendi'nin şahsî gayretleri ile yapıldığı belirtilen zaviyenin<sup>39</sup> kuzeybatında ise helâlâlar yer almaktadır. Bu zaviyenin Rufâiye tarikatının ayinlerine, devamlı surette gelen ziyaretçilerin burada kabul edilmelerine, fukarâ ve seyyâhînin taâm ve ikramına mahsus bir zaviye olduğu belirtilmektedir.<sup>40</sup> Tekke ve zâviyelerin 13 Aralık 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla kapatılmasına kadar varlığını devam ettiren Süheyb-i Rûmî Zâviyesi'nden<sup>41</sup> günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

Haritada Mevlevihane olarak gösterilen yer semâhane ve mescit olarak kullanılan mekândır. Burası kuzeyden güneye doğru uzanan büyük bir dikdörtgen şeklinde belirtilmiştir. Semâhane güneydoğusu yol nedeniyle pahlanmış büyük bir avlunun güneybatısına yerleştirilmiştir.<sup>42</sup> Avlunun kuzeyinde gösterilen mekân ise muhtemelen şeyh evidir. Çorum'daki tekke ve zâviyelerden günümüze sadece bu semâhane ulaşmıştır.

## İ. Medrese ve Mektepler

**a) Medreseler:** Haritada "medrese" yazısıyla birlikte yerleri çizilen altı medrese gösterilmiştir. Bunlar şunlardır:

1. Sağrıçı Mahallesi'nde Fatma Şerife Hanım tarafından yaptırılan Kırklar Medresesi.<sup>43</sup> Hurufat defterlerinde bu medrese ile ilgili şöyle bir

deki zaviyesinde isimleri bilinmeyen iki zat ile birlikte medfun olduğu belirtilmektedir (Ali İzzet Efendi, a.g.e., (sad: Ethem Erkoç), s. 29.

38 Çorum'da 1895 ve 1900 yıllarında toplam 5 tekkenin bulunduğu (Bkz. Aktüre, a.g.m., s.143, Tablo:6) 1902 yılında ise 1 Mevlevihane, 2 Halidiye Tekkesi, 2 Rufâi Tekkesi'nin olduğu belirtilmektedir (*Ankara Vilayet Salnamesi*, H. 1320/1902, s.249).

39 Bkz. M. İhsan Sabuncuoğlu, "Hıdırlık Câmîinin Yapılışı", *Çorum Tarihine Ait Derlemeleme*, Kısım I, (Der: M. İhsan Sabuncuoğlu), Çorum 1971, s.46.

40 Bkz. Ankara Vilayeti Salnamesi., H.1320, s.249.

41 Bkz. Kamil Şahin, Kâmil Şahin, "Ashâb-ı Kiram'dan Süheyb-i Rûmî Hazretlerinin Çorum'da Adına Yapılan Vakıflar", *Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum Sempozyumu Tebliğler*, 11.Çorum Hitit Festivali, 26-27 Temmuz 1991, s.223.

42 Semâhane hakkında fazla bilgi için bkz. Ş. Tanrıkorur Bârihüdâ, "Tarihin Tahrîbi: Çorum Mevlevîhanesi", 7. *Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-4 Mayıs 1993, Konya, s.71-88.

43 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

kayıt vardır: “Çorum’da Emir Ahmed Mahallesi’nde Şerife Fatıma binti es-Seyyid el-Hac Mehmed nâm Hatun’un bundan akdem müceddeden binası medreseye ber-vechi vakfiye ma’mul-ı baha tayin olunan mukayyed müderris olan İsmail bin Ahmed’e beratı tecdid Şaban 1172/Şubat 1759”<sup>44</sup> Kırklar Medresesi Üçtutlar Mahallesi Üçtutlar 1.Sokak ile Os-mancık 4. Sokağı’nın kesiştiği yerdeki bugünkü Tanyeri İlköğretim Oku-lu’nun yerindeydi. Okulun batısından Os-mancık caddesi geçmektedir. Doğusunda ise Emir Ahmet Câmii vardır. Haritada Sağrıcı ile Emir Ah-met mahalleleri arasında gösterilen Kırklar Medresesi, kareye yakın dik-dörtgen şekilli büyük bir avlunun doğu ve batısına sıralanan ancak kaç tane olduğu belirtilmeyen odalardan ibârettir. Avlunun kuzeyinde ise Kırklar Câmii yer almaktadır. Ayrıca haritada câminin kuzeydoğu ve kuze-ybatısında muhtevaları belli olmayan başka yapılar da bulunmak-tadır.

2. Emir Ahmet Mahallesi’nde Kurdoğlu Süleyman tarafından yaptırılan Kurdoğlu Medresesi.<sup>45</sup> Haritada medrese Emir Ahmet Mahallesi’nde bugünkü Emir Ahmet Sokağı’nın doğusunda ve Çavuş Hamamı’nın kuze-yinde gösterilmiştir. Haritadaki çizimden medresenin, mescidi olduğunu tahmin ettiğimiz yapının batısına konulan bir oda ile doğusuna yerleştirilip de kaç tane olduğu gösterilmeyen odalardan meydana geldiği anlaşıl-maktadır. Ayrıca haritada, medresenin doğusundan başlayıp güneyine doğru devam eden büyük bir avlu ve bu avlunun güneyinde yine sanki medrese odalarını hatırlatan odalar şeklinde sıralanmış başka bir yapı daha görülmektedir.

3. Ulu Câminin kuzeyinde Süleyman Fevzi Paşa tarafından inşâ etti-rilen ve çizime göre büyük bir avlunun doğu ve kuzeyindeki odalardan meydana gelen Çöplü Mahallesi’ndeki Süleyman Fevzi Paşa Medresesi.<sup>46</sup>

4. Ulu Câminin kuzey batısında Ölçekzade Hasan Ağa tarafından yap-tırılan ve haritada belirtildiğine göre ortadaki büyük bir avlunun doğu, batı ve kuzeyine sıralanan hücrelerin oluşturduğu yine Çöplü Mahalle-si’ndeki Ölçekoğlu Medresesi.<sup>47</sup>

5. Abdülbaki Paşa Câmii’nin avlusunda câminin de bânisi olan Def-terdar Abdülbaki Paşa tarafından yaptırılan ve avlunun kısmen doğusun-

44 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Hurufat Defterleri, Defter no:1098, s.48.

45 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

46 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

47 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

dan başlayıp kuzeyini tamamen dolanarak batı tarafına da nispeten yerleştirilen odalardan meydana gelen Defterdar Medresesi.<sup>48</sup>

6. Muzaffer Paşa Câmii'nin kuzeyindeki avluda Muzaffer Paşa tarafından inşa ettirilen ve avlunun kuzey ve batısına sıralanan odalardan oluşan Medrese Mahallesi'ndeki Muzaffer Paşa Medresesi.<sup>49</sup>

Görüldüğü gibi bu altı medreseden Süleyman Fevzi Paşa, Ölçekoğlu, Kurdoğlu ve Kırklar Medresesi Çorum'da bilinen müstakil medrese yapılarıdır. (Şekil: 14) Defterdar ve Muzaffer Paşa medreseleri ise câmilerin avlularında yer almaktadır. (Şekil: 15) Ancak, bu durum medreseler arasında câmi ile avlunun ortak kullanılması bakımından bir fark gibi görünse de kuruluşları bakımından aralarında herhangi bir farkın olmadığı gözlenmektedir. Çünkü Çorum'da bilinen bütün medreseler de bir avlunun etrafında sıralanan odalardan oluşmaktadır.

Haritada "medrese" yazısıyla belirtilen bu altı medresenin dışında yerleri çizildiği halde yazıyla zikredilmeyen, hem müstakil hem de câmi avlularında yer alan şu medreseler de vardır.

1. Ulu Câmi avlusunun doğusundan başlayıp kuzeyine kadar devam eden odalardan meydana gelen Câmi-i Kebîr Medresesi.

2. Gülabi Bey Câmii'nin avlusunda 1797-1799 yılları arasında yedi odalı olarak Hacı Ömer Nehci Efendi tarafından yaptırılan<sup>50</sup> ve 19. yüzyılın sonlarında Haf Paşa olarak anılan medrese.<sup>51</sup> Haritada medrese odalarının avlunun doğusundan başlayarak kuzeyine doğru sıralandığı görülmektedir.

3. Haritada Karakeçili Mahallesi'nde, kayıtlarda ise Hacı Nasrullah Mahallesi'nde bulunduğu ve kurucusunun Hasan Ağa adlı birisinin olduğu belirtilen Alaybeyoğlu diğer adıyla Hacı Osman Efendi Medresesi.<sup>52</sup> Haritadaki çizime göre medrese, kare bir avlunun doğu, batı ve kuzeyine yerleştirilen odalardan meydana gelmektedir. Avlunun güneyinde herhangi bir oda bulunmamaktadır. Ancak, avlunun güneydoğu köşesinde gösterilen mekânlardan birisinin Alaybeyoğlu Mescidi olduğunu tahmin ettiğimiz iki yapı görülmektedir.

Bu üç medreseden de ikisi câmi avlusunda yer alırken birisi müstakildir. Böylece haritada yerleri belirtilen dokuz medreseden beşi câmile-

48 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

49 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

50 Medrese hakkında bkz. Bkz. ILICA, Ali, "Han Câmii=Gülabi Bey Câmii 1-4", *Çorum Hakîniyet*, 21 Kasım 2001, s. 4, 22 Kasım 2001, s.4, 23 Kasım 2001, s.4, 24 Kasım 2001, s.4.

51 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

52 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

rin avlularında olmayıp ayrı yapı, diğer dördünün ise câmilerin avlularında buldukları görülmektedir.

Makalemizin başında zikrettiğimiz ve haritada yer alan açıklamada, Çorum'da sekiz medrese bulunduğu belirtildiği halde haritada dokuz medresenin yeri çizilerek gösterilmiştir. İlhalk Kütüphanesi'ndeki haritada ise Çorum'da on medresenin bulunduğu zikredilmektedir. Nitekim araştırmalarda, yukarıda zikrettiğimiz dokuz medrese dışında Hacı Recep Mahallesi'nde Ahmet Hulusi Paşa tarafından yaptırılan Hulusi Paşa adında başka bir medreseden daha bahsedilmektedir.<sup>53</sup>

**b) Mektepler:** Haritadaki açıklamada 1892 yılında Çorum'daki mekteplerin sayıları verilmezken<sup>54</sup> 1 Rüştüye Mektebi'nin bulunduğu belirtilmiştir. Ayrıca haritada yerleri çizilerek ve "mektep" yazısı ile gösterilen iki mektep tespit edilmektedir. Bunlardan biri bugünkü Kubbeli Caddesi ile Aynalı sokağın kesiştiği köşede gösterilmiştir. Bu mektep Sofular Mahallesi ile Acceliülâ Mahallesi arasında yer almaktadır. Günümüze ulaşamayan bu mektep Çırak Hoca Mektebi olarak bilinmektedir. Diğeri ise Ulu Kavak Meydanı'ndaki mektep olup yerinde bugün Halk Eğitim Merkezi binası bulunmaktadır.

## J. Kütüphaneler

Haritadaki açıklamada Çorum'da iki kütüphanenin bulunduğu belirtilmektedir. Bunlardan birisi haritada Ulu Câmî'nin kuzeyinde büyük bir dikdörtgen şeklinde çizilerek belirtilmiş olan Süleyman Fevzi Paşa Kütüphanesi'dir. Bu kütüphane 1202/1787-1788 yılında Süleyman Fevzi Paşa tarafından yaptırılmıştır.<sup>55</sup> Diğेरinin ise kaynaklarda Emir Ahmet Mahallesi'nde olduğu belirtilmesine rağmen yeri tam olarak tespit edilememektedir. Ancak, haritada Emir Ahmet Mahallesi'ndeki Kurdoğlu Medresesi'nin kuzeybatısında, yan yana iki odadan oluşan bir mekân görülmektedir. Çavuşoğlu Hamamı'nın hemen kuzeyinde yer alan bu iki odadan batıdakinin bir cephesi sokağa bakmaktadır. Burasının büyük bir ihtimalle 1892 yılında Çorum'daki iki kütüphaneden bir diğeri olan ve 1296/

53 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.150, Tablo:7.

54 Çorum'da 1900 yılında 6 Sübyan Mektebi, 10 Mekteb-i İptidai ve 1 Mekteb-i İdâdî bulunmaktaydı (Bkz. Aktüre, a.g.m., s.143, Tablo: 6); Ayrıca bkz. M. İhsan Sabuncuoğlu, "Çorum'da Maarif Hayatı", *Çorumlu*, Sayı: 48, s.1454.

55 M. İhsan Sabuncuoğlu, "Çorum'da Kütüphane", *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim*, Kısım II, s.973, s.57.

1878-1879 yılında Müftü Ahmet Fevzi Efendi tarafından inşa ettirilen kütüphane olabileceğini düşünmekteyiz. Kârgir olarak yapıldığı belirtilen her iki kütüphane binası da 1340/1921 yılında yıkıldığından günümüze ulaşmamıştır.<sup>56</sup>

Çorum'da bu iki kütüphane dışında Ulu Câmî'nin avlusunda 1313/1895 yılında Hacı Hasan Paşa tarafından bir başka kütüphane daha yapılmıştır. Ancak, bu kütüphane de 1921'de yıkıldığından günümüze gelememiştir.<sup>57</sup>

### K. Hamamlar

Çorum'da dört hamam bulunmaktadır. Bunlardan üçü olan Ali Paşa (Yeni Hamam), Güpür ve Paşa hamamları çifte hamam, Çavuş Hamamı ise tek hamamdır. Haritada bu dört hamamın yeri de çizilerek gösterilmiştir. Ancak, Güpür<sup>58</sup> ve Ali Paşa<sup>59</sup> hamamlarının yeri "hamam" yazısıyla belirtildiği halde, diğer iki hamamın yerlerine herhangi bir not düşülmemiştir. (Şekil: 16)

### L. Şadırvan ve Çeşmeler

Haritaya göre 1892 yılında Çorum'da 6 tane şadırvan vardı.<sup>60</sup> Şadırvanlar haritada yanlarına hiçbir not düşülmeden sadece yerleri çizilerek belirtilmiştir. Biri dışında beş tanesi de câmilere aittir. Ulu ve Süheyb-i Rûmî Câmilerinin şadırvanları günümüze ulaşırken, Şeyhler, Muzafer Paşa ve Hamid Câmilerinin şadırvanları ile Kereb-i Gâzi Türbesi'nin kuzeyindeki şadırvandan ise günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

Haritanın sağ üst köşesine yazılan yazıda 1892 yılında Çorum şehir merkezinde 135 çeşmenin bulunduğu belirtilmektedir. Ancak, harita üzerinde yaptığımız incelemelerde bu çeşmelerden sadece 42 tanesinin üç diş şeklinde bir sembolle gösterildiğini tespit ettik. Kırk iki çeşmeden 36 tanesi "çeşme" yazısıyla da belirtilirken diğer 6 tanesi sadece sembolle gösterilmiştir. Çorum'da yaptığımız araştırmalarda haritada yerleri be-

56 Sabuncuoğlu, "Çorum'da Kütüphane", s.57.

57 Sabuncuoğlu, "Çorum'da Kütüphane", s.57.

58 Güpür Hamamı'nın vakfiyesi için bkz. Ali İlca, "Çorum Güpür Hamamı ve Vakfiyesi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Çorum 2002, s. 316-342.

59 Ali Paşa Hamamı hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Akok, "Çorum'da Ali Paşa Hamamı", *Arkitekt*, Sayı:280, XXV.yıl, İstanbul 1955, s. 85-93.

60 Ali İzzet Efendi Çorum'da 7 şadırvanın bulunduğunu belirtmektedir (Bkz. Ali İzzet Efendi, a.g.e., mukaddime).

lirtilen bu 42 çeşmeden ancak sadece üç tanesinin günümüze ulaştığını belirleyebildik.<sup>61</sup> Bunlardan biri Yeniyol Mahallesi Baltalı Sokak'ta 5 nolu evin kuzeybatısındadır. Çeşmenin batısından Çanlı Sokak geçmektedir. Ayrıca çeşmenin güneybatısında Baltalı Câmii bulunmaktadır. İkincisi Baltalı Câmii'nin güneyindeki çeşmedir. Ancak, bu çeşme muhtemelen câmi yeniden yapılıırken eski yerinden güneybatıya doğru kaydırılmıştır. Üçüncüsü ise Kunduzhan Mahallesi Çubuk 1. Sokak'taki çeşmedir.

Bu üç çeşmenin dışında Çorum'da 1892 yılından sonra yapılan şu çeşmeler de günümüze ulaşmıştır.

1. Yeniyol Mahallesi 1. Eski Saray Sokak'ta 14 nolu evin güneybatısındaki Eski Saray Çeşmesi. Çeşmenin batısında Eskisaray 2. Çıkamaz yer almaktadır.

2. Yeni Yol Mahallesi 2. Eskisaray Sokak'ta 19 nolu apartmanın güneydoğu köşesindeki Maraz Hatça Çeşmesi. Üzerindeki kitâbeye göre bu çeşme 1341/1922 yılında yapılmıştır.<sup>62</sup>

3. Çepni Mahallesi Ümithalife Sokak ile Çakır Sokağı'nın kesiştiği köşede Arif Demirci'ye ait 15 nolu evin kuzeybatı köşesindeki Çakır Çeşme. Halk arasında Arapoğlu Çeşmesi olarak da bilinen çeşme mermer bir

61 Günümüz ulaşamayan bu 42 çeşmeden bazıları şunlardır: 1-Kıdış Pınarı: 1298/1880-1881'de onarılan çeşme Üçtutlar Mahallesi Alaybey Sokak'ta bulunmaktaydı. 2-Hacı Ahmet Çeşmesi: 1268/1851 yılında yapılan çeşme Üçtutlar Mahallesi'ndeydi. 3-Özpinar: 1223/1808'de Seyit Hüseyin Ağa tarafından inşa ettirilen çeşme Ulukavak Mahallesi Akpınar Sokağı'nda yer almaktaydı. 4-Ağa Pınarı: 1245/1829'da Küpüoğlu Hacı Ahmet tarafından inşa ettirilen çeşme Akpınar Mahallesi Mavraoğlu evinin karşısındaydı. 5-Murat Çeşmesi: 1299/1881'de Hacı Abdullah Ağa tarafından yaptırılan çeşme Çepni Mahallesi'ndeydi. 6-Sandıkçılar Çeşmesi: 1259/1843'de tamir edilen çeşme Karabayraktaroğlu evinin karşısındaydı. 7-Tepecik Pınarı: 1222/1807'de onarılan çeşme Tepecik Mahallesi'ndeydi. 8-Şeyh Eyüp Pınarı: 1283/1866'da tamir edilen çeşme Şeyh Eyüp Mahallesi'ndeydi. 9-Celep Çeşmesi: 1303/1885'de onarılan çeşme Veli Paşa Sokağı Celep Aralığı'ndaydı. 10-Çoban Çeşmesi (Acem Çeşmesi): 1283/1866'da Çorbacıoğlu Emrullah tarafından tamir ettirilen çeşme Mecitözü Caddesi'nde Çorbacıoğlu evinin yanındaydı. 11-Uzun Ali Çeşmesi: 1305/1887'de Varnalı Ali Ağa tarafından tamir ettirilen çeşme Yavru Turna Mahallesi Kulaksız Sokağı'ndaydı. 12-Yavru Turna Pınarı: 1317/1889'da Karamanoğlu İbrahim Bey tarafından yaptırılan çeşme Yavru Turna Mahallesi'nde Garip Dede'nin yanındaydı. 13-Tuluk Pınarı: 1276/1859'da yapılan çeşme Yavru Turna Mahallesi'ndeydi. 14-İbrahim Pınarı: 1225/1810'da Hastacının İbrahim vakfı olan çeşme Yavru Turna Mahallesi'ndeydi. 15-Kavaklı Pınar: 1277/1860'da onarılan çeşme Tepecik Mahallesi Milönü Sokağı'ndaydı. Bu çeşmelerin dışında Çorum'da Emir Ahmet, Kadife Pınarı, Tahtalı, İstanbulluoğlu, Aynalı, Kulaksız, Sepetçi Pınarı adlarında başka çeşmeler de bulunmaktaydı (Bütün bu çeşmeler hakkında geniş bilgi için bkz. Çorum İl Yıllığı 1967, Ankara 1968, s. 222, 223).

62 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

levhaya celi sülüs hatlı dört beyit hâlindeki kitâbesine göre 1309/1893-1894 yılında yapılmıştır.<sup>63</sup>

4. Yavru Turna Mahallesi Yavru Turna Sokak'tan 1983 yılında Çorum Müzesi'ne kaldırılan 1337/1918 yılında tamir edilmiş olan Paşa Çeşmesi.<sup>64</sup>

5. Yavru Turna Mahallesi Çanlı Sokak'ta 19 nolu evin duvarına bitişik 1335/1916 yılında yapılmış olan Abaza Çeşmesi.<sup>65</sup>

6. Yenyol Mahallesi Eski Mecitözü Caddesi no 63'ün bitişigindeki Çorbacı Çeşmesi.<sup>66</sup>

7. Kale Mahallesi Milönü Caddesi 49 nolu evin duvarına bitişik Abacı Çeşmesi.<sup>67</sup>

8. Kale Mahallesi Milönü Sokak no 2'de bulunan 1 numaralı evin bahçe duvarının köşesindeki Dede Çeşmesi.<sup>68</sup>

9. Kale Mahallesi Milönü Caddesi üzerindeki zemin katı dükkan olan 3 katlı binanın Milönü Caddesi'ne bakan cephesine bitişik olan Müftü Pınarı Çeşmesi. Çeşme 1996 yılında onarılmıştır.<sup>69</sup>

## M. Hanlar

Haritada gerek çizim olarak gerekse not düşülerek hiçbir han belirtilmemiştir. Halbuki Çorum'da 1890 yılında 6 hanın bulunduğu 1900 yılında ise sayılarının 11'e kadar çıktığı bilinmektedir.<sup>70</sup> Çorum'daki bu hanların genellikle Saat Kulesi'nin bulunduğu meydanın çevresi ile esnaf dükkânlarının yer aldığı Çöplük Çarşısı civarında yapılmış olmalarının, Sancaktar Câmii çevresinde yer alan Terlemez Hanı ile birlikte ticaretten ziyade otel hizmeti gördüklerinin bir delili sayılmaktadır.<sup>71</sup> Ayrıca, yoldan ortadaki avluya geçişi sağlayan ve eşikleri bulunmayan girişlerin, at arabalarının rahatlıkla geçebileceği genişlikte ve yükseklikte olması, iç avluların çevresinde ahır vazifesi gören bölümlerin bulunması ve üst kat-

63 Bu çeşmenin kitâbesindeki tarih Rûmî olmalıdır. Çünkü 1308 yılı hicri olarak aldığımızda 1890 yılına tekâbüül eder. Bu durumda çeşmenin mutlaka harita gösterilmesi gerekirdi. Halbuki bu çeşme haritada hiçbir şekilde belirtilmemiştir.

64 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

65 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

66 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

67 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

68 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

69 Bkz. Çorum Müzesi Envanter no: 19.00.0-(1.0).

70 Aktüre, a.g.m., s.143, Tablo: 6.

71 Aktüre, a.g.m., s. 146.



larda yolcuların konakladığı odaların yer alması bu hanlarda görülen önemli özelliklerdir.<sup>72</sup>

### N. Çarşı ve Debbaghaneler

Haritada Çorum şehrinde yer alan çarşı ve tabakhaneler bölgesi taranarak gösterilmiştir. Buna göre şehrin ortasında ve Câmî-i Kebîr'in güneyinde yer alan ve "Çarşı" yazısıyla gösterilen çarşının 1892 yılında Çorum'un büyük çarşısı olduğu ve büyüklü küçüklü 42 adadan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu çarşı "Çöplük Çarşısı" adıyla anılmaktadır. Çarşıya bu ismin nasıl ve ne şekilde verildiği bilinmemekle birlikte, içinde bulunduğu mahalleden veya çarşının kurulduğu alana eskiden kentlin çöplerinin toplanması nedeniyle almış olabileceği akla gelen ihtimallerdir.<sup>73</sup> Ancak çarşı 1900 yılının başlarında çok büyük bir yangın geçirmiş ve çarşıdaki dükkânlar uzun süre yeniden yapılamadığından çarşının yeri çöplük gibi bir manzara arz etmiştir. Halk ve esnaf çarşının bu durumunu ifade etmek için "Çöplük" adını kullandığı belirtilmektedir. Çarşı 1915 yılında da ikinci bir yangın geçirerek, ismi zikredilmeyen bir Macar Mühendise çizdirilen plâna göre yeniden inşa edilmiştir.<sup>74</sup> Böylece bu yangınlar nedeniyle çarşının haritada belirtilen durumunda büyük değişiklikler olduğu görülmektedir.

Şehrin güneyinde ve Ulu Mezaristan'ın güneydoğu köşesinde "Hamidiye Mahalle ve Çarşusu" yazısıyla belirtilen ve büyüklü küçüklü altı adadan oluşan çarşının ise ikinci bir çarşı olduğu görülmektedir.

Debbaghaneler ise doğuda Kundistan, kuzeyde Medrese ve güneyde ise Ümit Halife mahalleleri ile çevrili alanda "Debbaghane" yazısıyla büyüklü küçüklü yedi ada olarak gösterilmiştir. Tabakhanelerde yapılan işlemler çevreye koku yayan kirlî bir iş olduğundan ve derilerin işlenmesi sürecinde kullanılan havuzların su kaynaklarına yakın olması gerektiğinden Ankara, Tokat ve diğer bazı Anadolu şehirlerinde olduğu gibi Çorum'da da tabakhaneler topluca haritada belirtildiği gibi belirli bir bölgede, şehrin ticaret merkezi sayılan çarşının batısında yer almıştır.<sup>75</sup> Ço-

72 Aktüre, a.g.m., s.146. Çorum'daki hanların bir örneği için bkz. Ali İlca, "Çorum'da Tarihi Bir Yapı: Veliyüddin Paşa (Velipaşa) Hanı ve Vakfiyesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Cilt: 9, Bursa 200, s. 507-535.

73 Abdulkadir Ozulu, "Çorum'da Bir Çarşı Çöplük", *Çorum Çevre Dergisi*, Sayı: 8, 29 Ekim 2000, s. 44.

74 Ozulu, a.g.m., s.46.

75 Aktüre, a.g.m., s. 128.

rum bölgesinde hayvancılık önemli bir faaliyet alanıdır. Bu nedenle bölgede yetiştirilen hayvanların büyük çoğunluğunu dericilikte kullanılan küçük baş hayvanlar oluşturmuştur.<sup>76</sup> Dolayısıyla bu yöreden toplanan iyi cins deriler haritada gösterilen Çorum'daki bu tabakhanelerde işlenerek, Kayseri, Yozgat, Merzifon, Samsun ve Amasya'ya gönderilmiştir.<sup>77</sup> 20. Yüzyılın başlarında Çorum'da tabakhanelerin sayısının 73 olduğu belirtilmektedir.<sup>78</sup>

Haritada zikredilen iki çarşı geçmişteki canlılık, çeşitlilik ve hareketliliklerini nispeten yitirmiş olsalar da, geçirdikleri büyük değişimlerle birlikte günümüze ulaştıkları halde debbağhaneler tamamen ortadan kalkmıştır.

### O. İki Haritanın Karşılaştırılması

Buraya kadar detaylı bir şekilde açıklamaya çalıştığımız harita ile Çorum İl Halk Kütüphanesi'ndeki haritanın karşılaştırılmasına geçmeden önce kütüphanedeki haritanın sağ üst köşesindeki Çorum şehri hakkında verilen bilgileri de burada aynen belirtmemizin hem karşılaştırma ve hem de belirtilen bilgiler açısından faydalı olacağını düşünmekteyiz. "İşbu kasaba şimalen 12 saat mesafesinde Osmancık ve garben dokuz(?) saat mesafesinde İskilip ve cenûben dokuz saat mesafesinde Alaca ve şarkan altı saat mesafesinde Mecitözü ve on iki saat mesafesinde Merzifon kazalarıyla mahdut olub 129 kurâyı (köyü) ve nefsi kasaba 44 mahalle ile bir Câmî-i Kebîr ve 23 minareli câmî-i şerif ve 21 mescid-i şerif ve 10 medrese ve 2 kütüphane ve 6 han ve 1100 dükkân ve 3554 İslâm ve 119 Hıristiyan hanesi ile ceman 3673 hane ve 135 çeşmesi ve kasaba-i mezkûr 7455 zükûr (erkek) müslümü ve 7703 müslümeyi ve 265 zükûr gayri müslümü ve 172 ünâs (kadın) gayri müslümeyi ve kurâları (köyleri) 153553 zükûru 13781 ünâsı hâvi olub ebniye-i mîriyeden bir Mekteb-i Rüşdiye ve bir Musallâ-ı Hümâyûn ve bir Belediye Dairesi ve bir Hükümet Konağı ve bir Telgrafhane ve bir Kiraathane ve bir aded gayri müslüm için ma'bedhane ve haritada gösterildiği vecihle 48 saat mesafesinde Kayseri sancağı şosesi 18 saat mesafesinde Yozgat sancağından murur ederek vasat-ı kasabadan bilmurur Merzifon'a uğrayarak 22 saat mesafesinde Samsun sancağı iskelesine müntehi oldu-

76 Aktüre, a.g.m., s. 127.

77 Bkz. Aktüre, a.g.m., s.129;

78 Bkz. Ankara Vilayetine Mahsus Salname, Ankara: Vilayet Matbaası, H.1318(13. defa), s.259; Aktüre, a.g.m., s.129, 143, Tablo: 6.

ğundan ticaretce oldukça ehemmiyeti vardır kasabanın garb tarafından Hıdırlık nam mahall-i mürtefi'da eazzi ashab-ı kirâmdan Süheyb-i Rûmî radiyallahu anhu elbârî hazretleri medfûn bulduklarından taraf-ı bahiri-ş-şeref cenâb-ı pâdişâhîden zahırî haritada gösterildiği vecihle bir câmi-i şerif inşâ buyurulmuştur.

İşbu kasabanın cenûb-ı garb tarafında tıpkı Râmi kışla-i hümâyûn resm ve cesâmetde nisfi kârgîr nisfi ahşab bir kışla mevcut olub bir alay piyade ve bir alay süvarinin istiâbına kâfi olduğu ve derûnunda bir alay piyadenin manevrasına müsaid ta'limhane bulunduğu gibi cenub tarafındaki kapısı üzerinde bir câmi-i şerif ve mukâbilindeki kapısının üzerinde ve yanlarında ümerâ ve zâbitâna mahsus müteaddid daireler mevcuttur. İşbu kışlanın emsâli civarında bulunan elviye ve kasabalarda yoktur yakınında kârgîr bir aded cebhanesi ve kasabanın vasatında ve câmi-i kebir nezdinde(yanında) bulunan Hükümet Konağı havlısında bir redîf debboyyıyla bir de redîf dairesi vardır. Ve bu kışlanın mukâbilinde âsâr-ı atıkadan on beş arşın irtifaında mükemmel duvarlı bir kale mevcut olub derûnunda bir mahalle bir câmi-i şerif olduğu gibi eyyâm-ı resmîyede(resmî günlerde) mezkûr kale burnu üzerinde bulunan uzun bir aded tual tob in-daht edilir.

Kasaba-i mezkûr arazisi gayet münbit ve mahsuldar olmağla etrafında hemen hiç boş bir mahal olmayub kâffesi zer'(ekildiği) edildiği gibi bağ ve meyve bahçeleriyle tezyîn edilmiştir. Kasaba ahâlisinin ekserisi ticaretle ve kurâ ahâlisi kamilen ziraatle meşgul oldukları gibi derece-i nihâyide misafir perver bulduklarından âyende ve revendeye itâm ve taâm ettirib mukâbilinde hiç bir habbe kabul etmezler."

Her iki haritada öncelikle sağ üst köşelerindeki verilen bilgilerde bazı farklılıklar mevcuttur. Çorum İlhalk Kütüphanesi'ndeki haritadaki bilgiler, daha geniş ve daha teferruatlı olduğu halde diğerindeki malumat özet olup bazı eksiklikler içermektedir. Ayrıca, anlattığımız haritada Çorum'da 45 mahalle ve 8 medrese bulunduğu zikredilirken diğerinde mahalle sayısı 44, medrese sayısı ise 10 olarak verilmektedir.

Haritalar arasındaki diğer önemli bir fark ise daha önce belirttiğimiz gibi Osmanlı Arşivi'ndeki harita 26 Haziran 1309/8 Temmuz 1892 tarihli diğeri ise Şubat 1307/ Mart 1892 tarihlidir. Bu durumda kütüphanedeki haritanın diğer haritadan yaklaşık üç ay önce çizildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Arşivi'ndeki haritada şehrin kuzeybatısındaki Çiftlik Mezarlığı'nın doğusu boş iken, diğer haritada burada bir büyük ada ve bu adanın kuzeyinde yarım üç ada daha gösterilmiştir. Ayrıca bu haritada Sarı-

lar Sultan diye adlandırılan bir mevki belirtilmektedir. Kütüphanedeki haritada Hacı İshak Mescidi'nin yeri gösterilmezken, Çiftlik Mescidi'ne Köşker Hoca Mescidi denmektedir. Yine bu haritada Hacı Nasrullah Mahallesi'nin kuzeyinde diğer haritada olmayan Mahmudiye adında bir başka mahalle daha gösterilmiştir.

Osmanlı Arşivi'ndeki haritada bütün detaylarıyla belirtilen Hıdırlık mevkii, kalenin güney ve güneydoğusundaki Kale Mezarlığı ile Gülabi Bey Câmii, kütüphanedeki haritada hiç söz konusu olmamıştır. Ancak, bu haritanın sağ alt köşesine yakın yerde Karakolhane'nin, Kışla ve Cephanane'nin küçük plânları ile birlikte Kale'nin, Süheyb-i Rûmi Câmii ve Türbesi ile minaresinin cephe çizimi bulunmaktadır.

### Sonuç

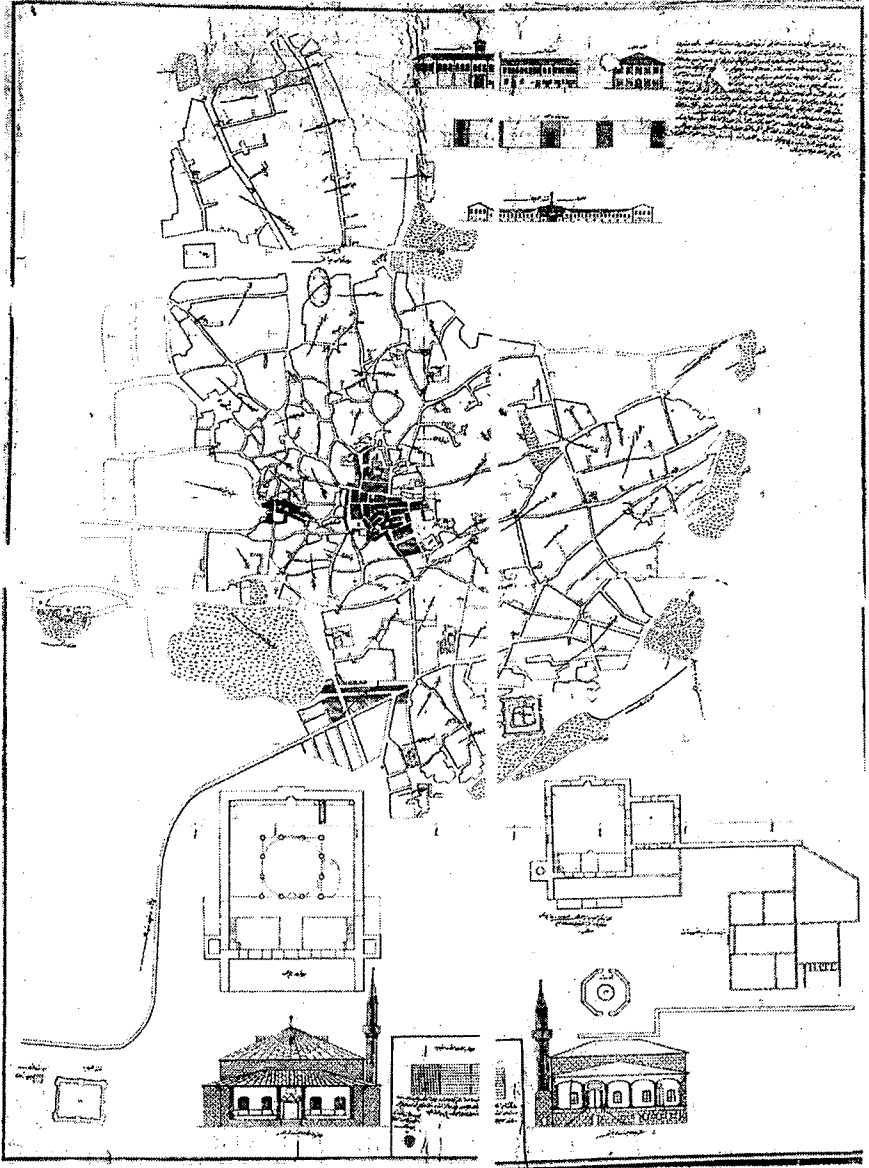
İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Çorum şehrine ait incelemiş olduğumuz harita, 1892 yılında Çorumlu Karadeniz İnşaat İstihkam Komisyonu üyelerinden Yüzbaşı Ömer bin Osman tarafından ölçekli olarak çizilmiştir. Çorum İlhak Kütüphanesi'nde bulunan diğer harita ise bundan önce yapılmıştır. Ancak incelediğimiz haritanın, daha da geliştirilerek diğerinde olmayan bazı çizimlerin de eklenmesiyle Saray'a takdim edilmiş olabileceğini düşünmekteyiz. Yukarıda zikrettiğimiz gibi her iki haritada da Çorum şehrini tanıttıcı çok önemli bilgiler mevcuttur.

Haritada yedi plân, yedi cephe çizimi ve iki de kroki bulunmaktadır. Hem plânı ve hem de cephe çizimi olan Askerî Kışla'dan, cephe çizimleri bulunan Askerî ve Hükümet Daireleri ile Askerî Depo'dan günümüze hiçbir şey kalmamıştır. Dolayısıyla haritadaki bu çizimler yok olan bu yapılarla ilgili çok önemli tarihi birer vesikadır. Harita bu çizimler bakımından önemli olduğu kadar, Çorum şehrindeki mahallelerin yazılarak belirtilmesi, câmi ve mescitlerin, şehirdeki Ermeni Kilisesi'nin, mezarlıkların, türbeler ve bazı yatır yerlerinin, tekke ve zâviyelerin, medrese ve mekteplerin, kütüphanelerin, hamamların, şadırvan ve çeşmelerin, çarşılar ve tabakhanelerin şehirdeki yerlerinin gösterilmesi bakımından da büyük bir önemi haizdir. Çünkü bu sayede bu yapılardan hangilerinin günümüze ulaşmış olduğunu tespit etme imkânı bulduk. Bu yönüyle ele alındığında Çorum şehrinin 19. yüzyılın sonlarında zengin ve çeşitli tarihi, kültürel ve mimarî mirasa sahip olduğu anlaşılmaktadır.

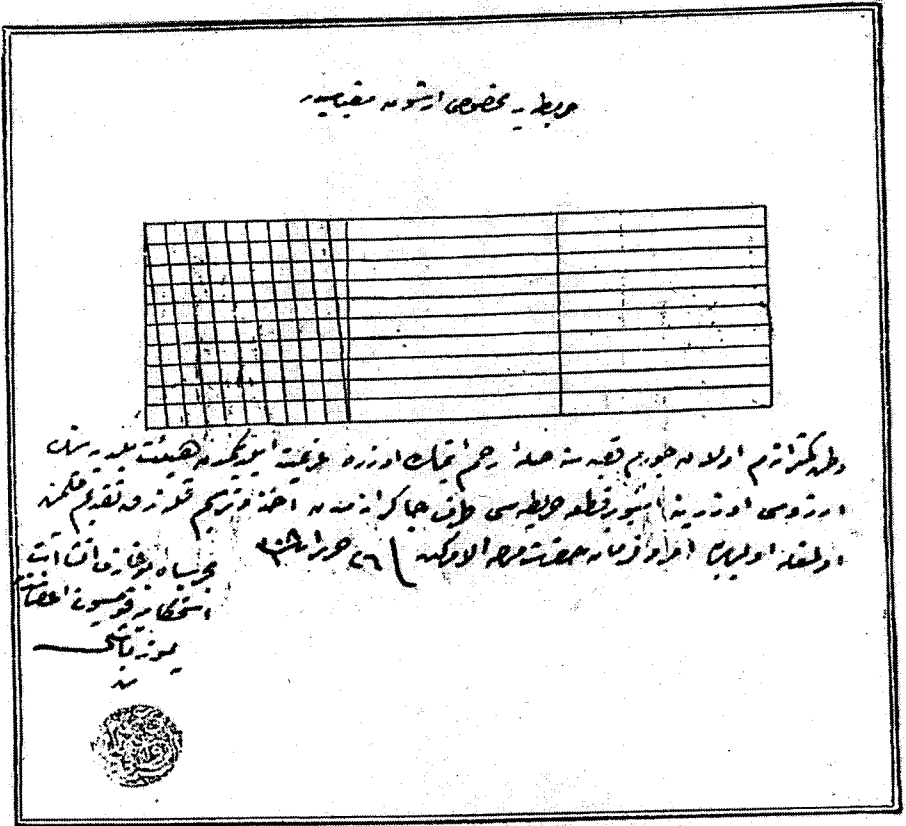
Ancak günümüzle mukayese ettiğimizde durum çok vahimdir. Zira haritada belirtilen 25 câmiden Gülabi Bey, Hıdırlık, Kellegöz, Abdülbaki

Paşa, Kubbeli, Kulaksız, Câmî-i Kebîr ve Kunduzhan gibi sadece 8 tanesi günümüze ulaşmış, İsa Halife, Abdi Bey, Şeyhler, Sancaktar, Hamid ve Aşağı Azap Ahmet gibi 6 câmî tamamen yıkılarak yerlerine yenileri yapılmış, geriye kalan Söğütlü, Çakırlı, Sepetçi, Tahtalı Hacı Ahmet, Çepni, Muzaffer Paşa, Hamidiye, Cin, Kırklar ve Fatma Bacı gibi 11 câmî ise yok olmuştur. Yine haritada belirtilen 19 mescitten sadece Kale, Tepecik ve Çakır mescitleri günümüze gelebilmiş, Baltalı Minare, Selimiye, Karaman Çavuş, Ümit Halife ve Karakeçili gibi dört mescit yıkılarak yerlerine bugünkü muhdes câmiler inşa edilmiş, diğer 12 mescitten ise günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

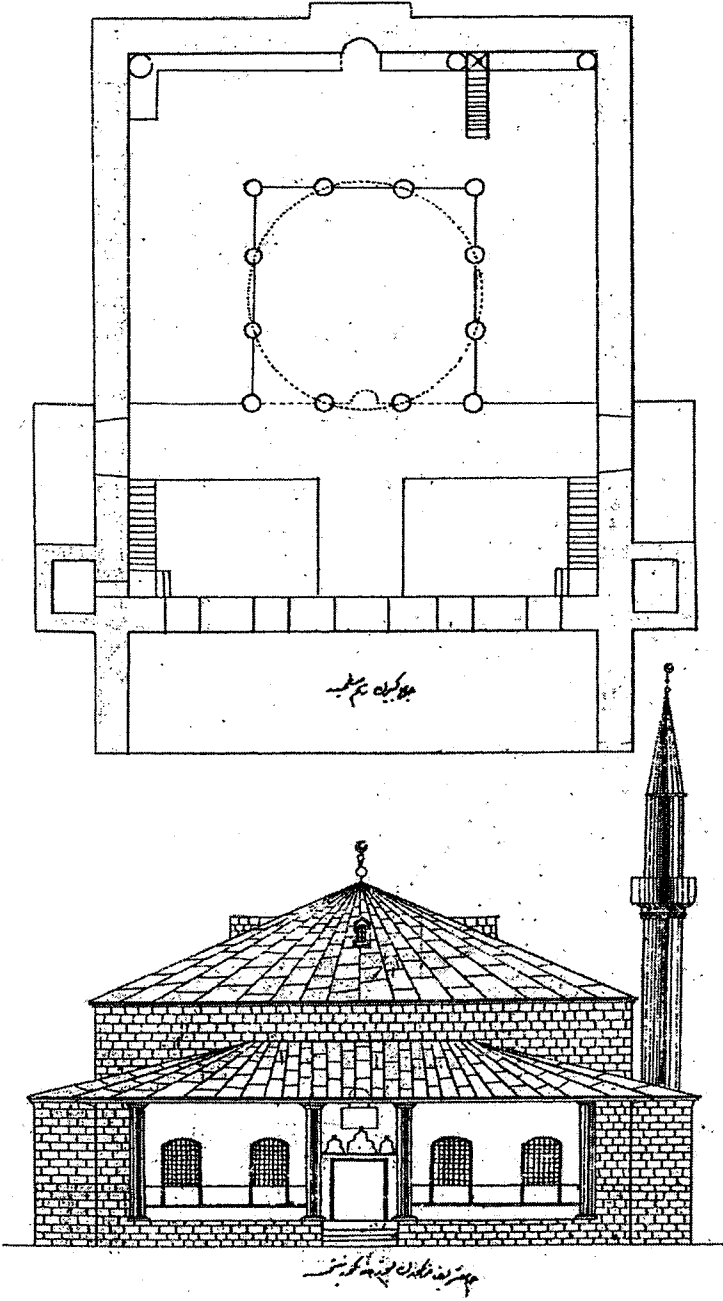
Câmî ve mescitlerde görülen bu durum maalesef diğer eserler hatta mezarlıklar içinde de geçerlidir. Mevlevihane'nin semâhanesi dışında şehirdeki diğer tekke ve zaviyelerin hiç birisi, Ermeni Kilisesi, tabakhaneler, gerek müstakil medreseler gerekse câmî avlularındaki medreseler, kütüphaneler, hamamlardan Çavuş Hamamı, dokuz mezarlıktan altı tanesi ve çeşmelerin pek çoğu günümüze ulaşamamıştır. Harita, çok değil 1892 yılından 2004 yılına kadar ki geçen 112 yıl içerisinde, Çorum şehrindeki tarihi ve mimarî eserlerin durumları ile bugünkü vaziyetlerini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.



Şekil 1. Osmanlı Arşivi'ndeki Çorum şehrinin haritası.

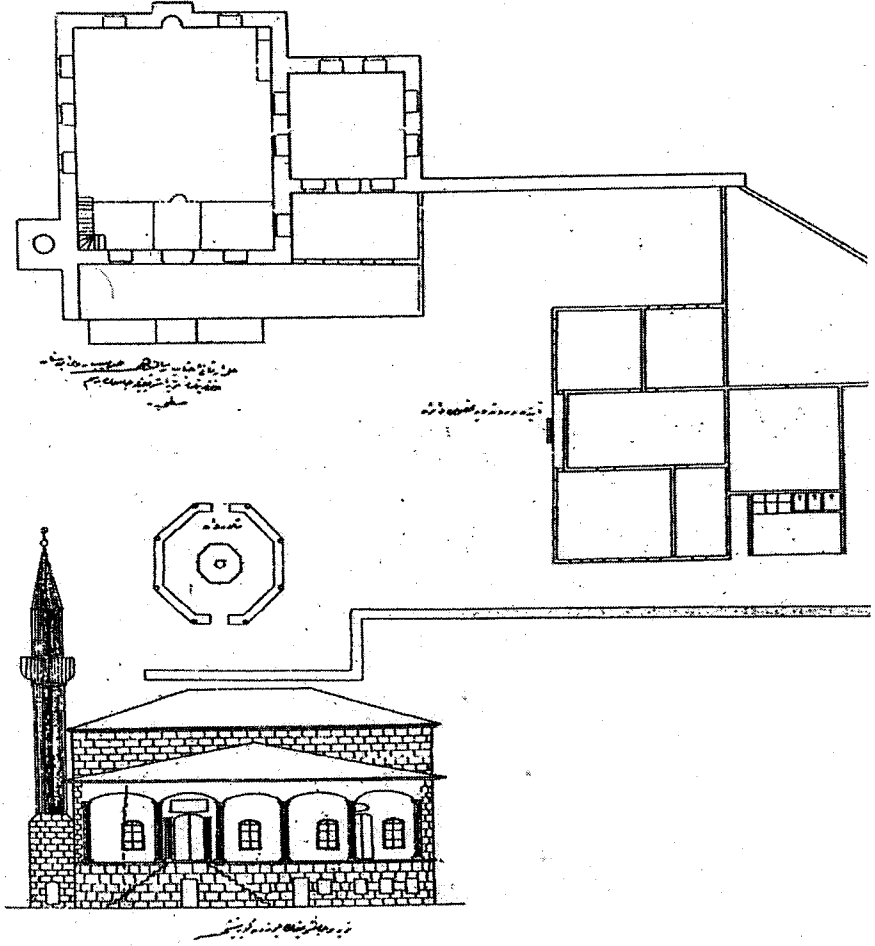


Şekil 2. Haritanın çizeni, tarihi ve ölçęi.

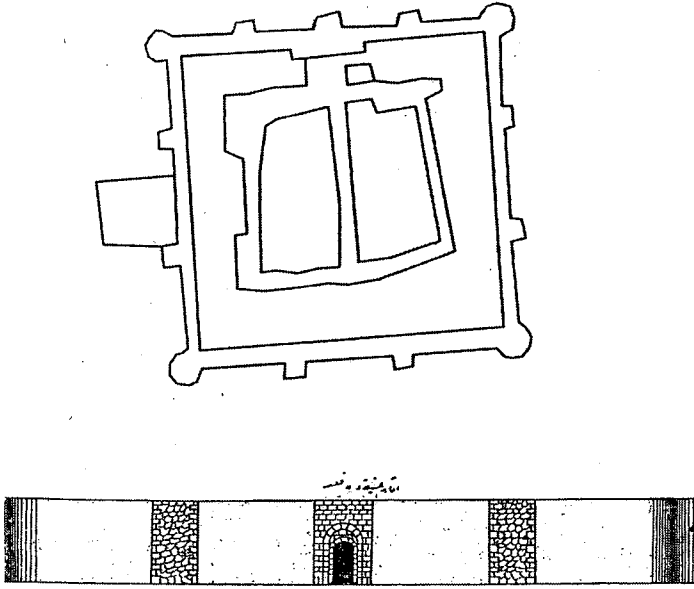


Şekil 3. Çorum Ulu Câmi Plân ve cephe çizimi.

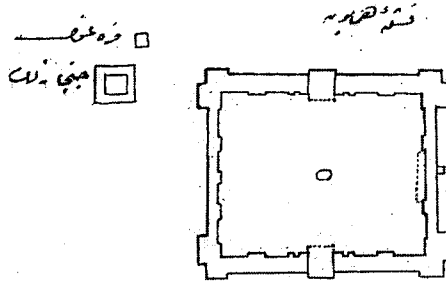




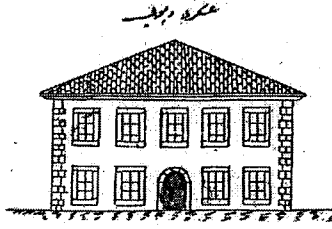
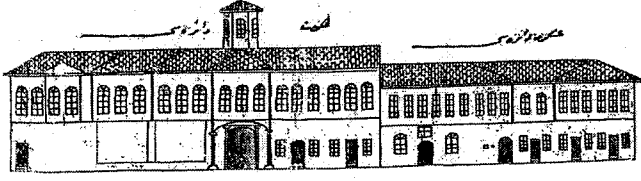
**Şekil 4.** Çorum Süheyb-i Rûmî Câmî ve Türbesi. Plan ve cephe çizimi ile zaviye plânı



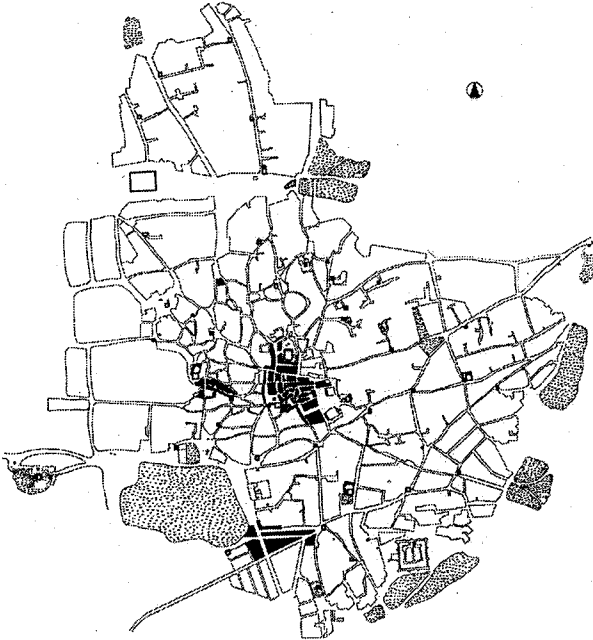
Şekil 5. Çorum Kalesi plân ve cephe çizimi



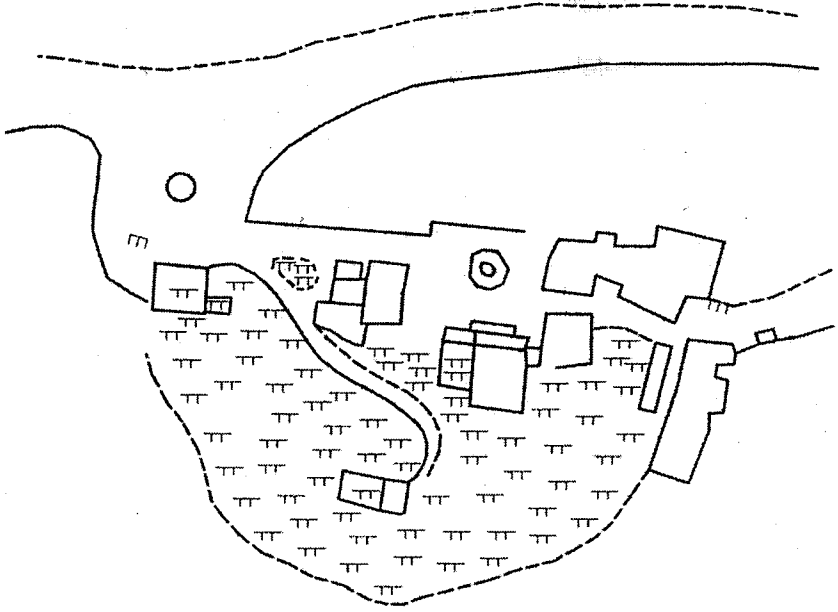
Şekil 6. Çorum Kışlası plan ve cephe çizimi. Karakol ve cephanelik krokisi



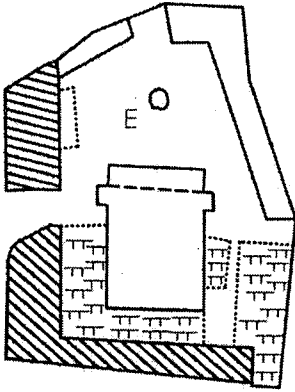
Şekil 7. Çorum Hükümet Konağı Askerî Daire ve deponun cephe çizimleri



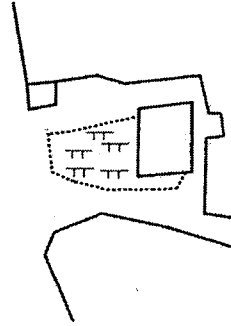
Şekil 8. Haritada yerleri belirtilen câmi ve mescitler.



1- SÜHEYB-İ RUMİ CÂMİİ VE HAZİRESİ

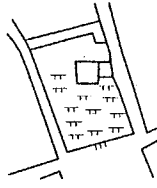


2- ULU CÂMİİ VE HAZİRESİ

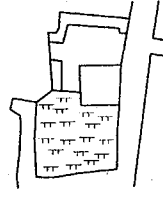


3- ÇAKIRLI CÂMİİ VE HAZİRESİ

Şekil 9. Çorum'daki hazireli câmiler.



4- GÖLABİ BEY CÂMİİ VE HAZİRESİ



5- ABDÜLBAKI PAŞA CÂMİİ VE HAZİRESİ

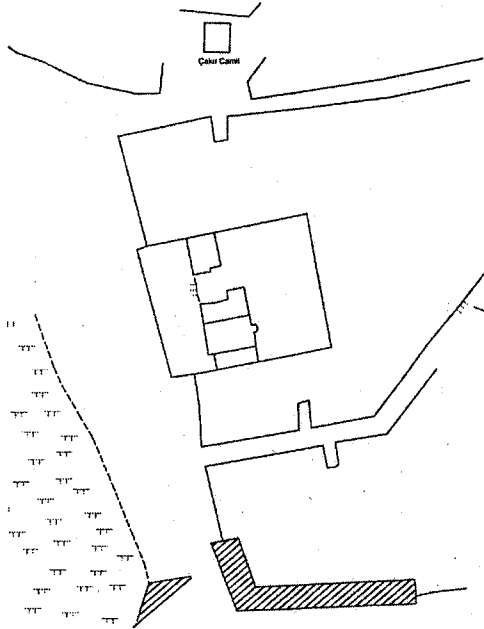


6- KARAKEÇİLİ CÂMİİ VE HAZİRESİ

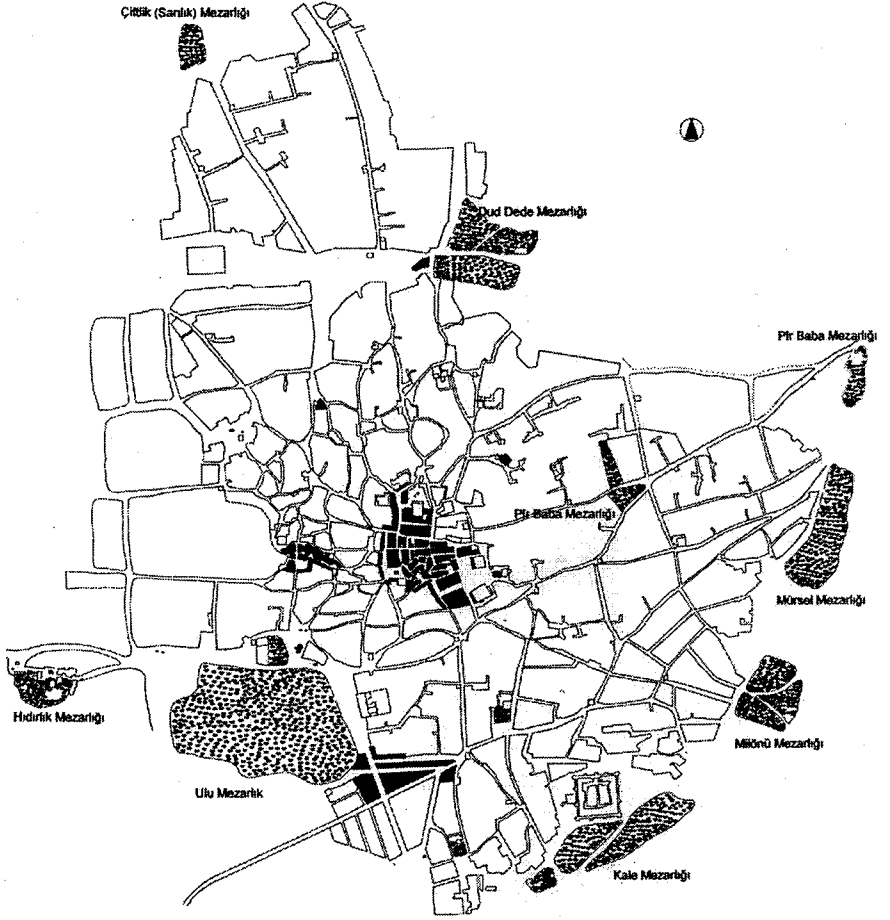


7- İSA HALİFE CÂMİİ VE HAZİRESİ

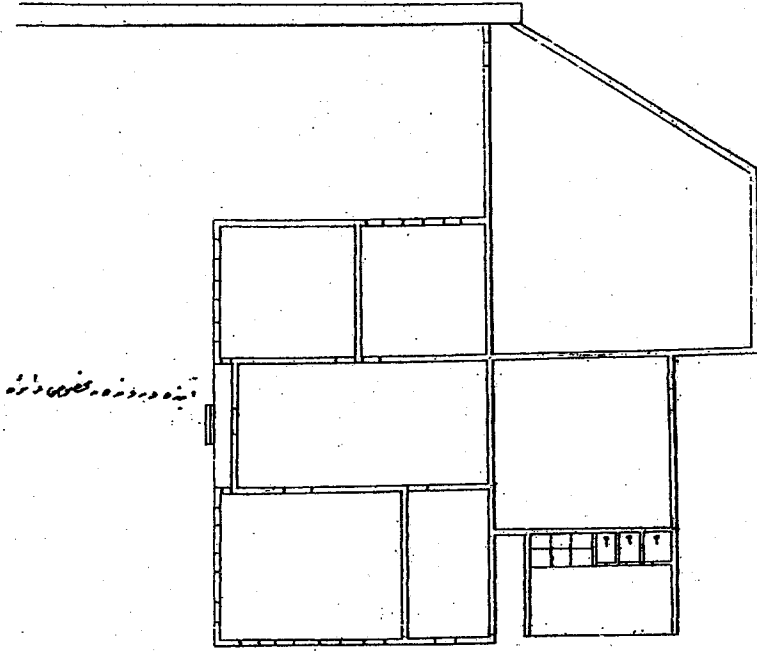
**Şekil 10.** Çorum'daki hazireli câmilere.



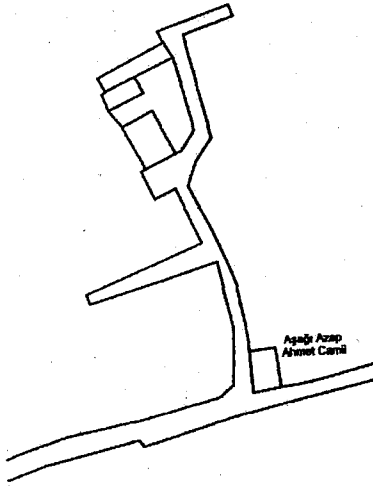
**Şekil 11.** Çorum Ermeni Kilisesi



Şekil 12. Çorum'daki mezarlıklar

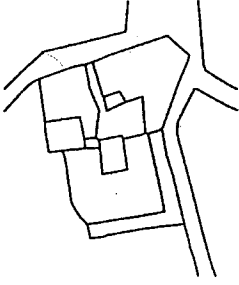


SÜHEYB-İ RÛMÎ ZAVİYESİ

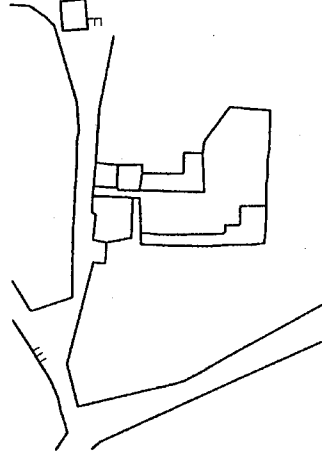


ÇORUM MEVLEVÎHANESİ

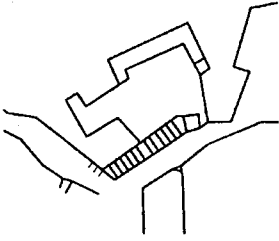
Şekil 13. Çorum Tekke ve Zaviyeleri



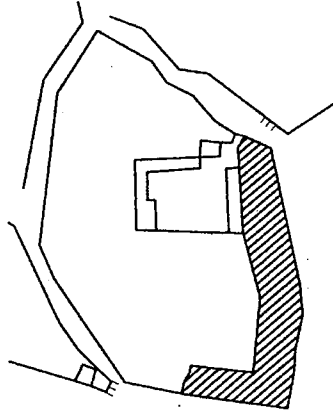
1- KIRKLAR MEDRESESİ



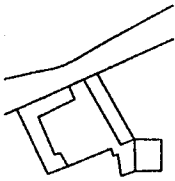
2- KURTOĞLU MEDRESESİ



3- SÜLEYMAN FEVZİ PAŞA MEDRESESİ



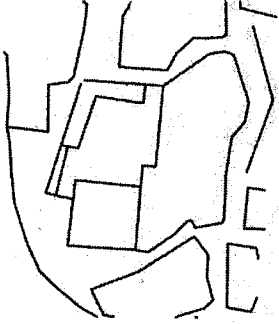
5- ÖLÇEKOĞLU MEDRESESİ



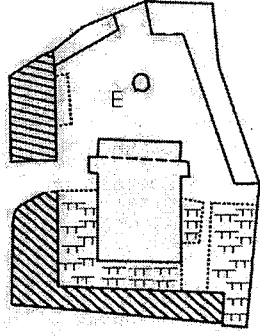
4- ALAYBEYOĞLU MEDRESESİ

Şekil 14. Çorum Medreseleri - Müstakil Medreseler

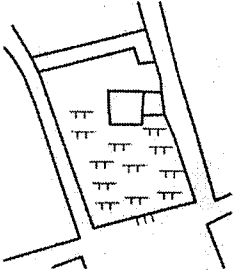




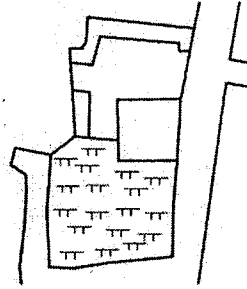
1- MUZAFFER PAŞA CÂMİİ VE MEDRESESİ



2- ULU CÂMİİ VE MEDRESESİ

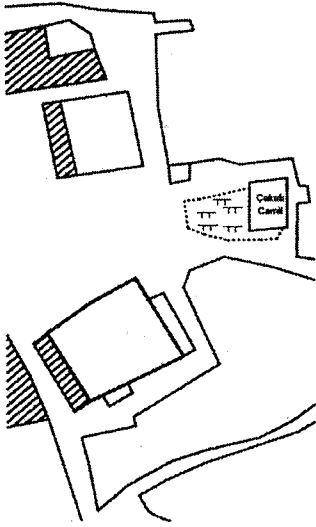


3- GÜLABİ BEY CÂMİİ VE MEDRESESİ

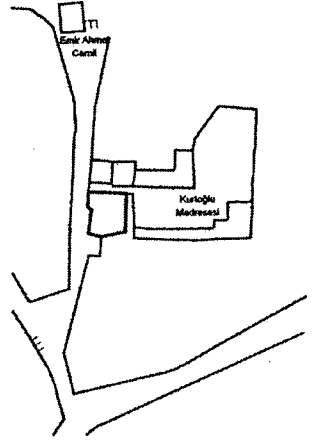


4- ABDÜLBAĞI PAŞA CÂMİİ VE MEDRESESİ

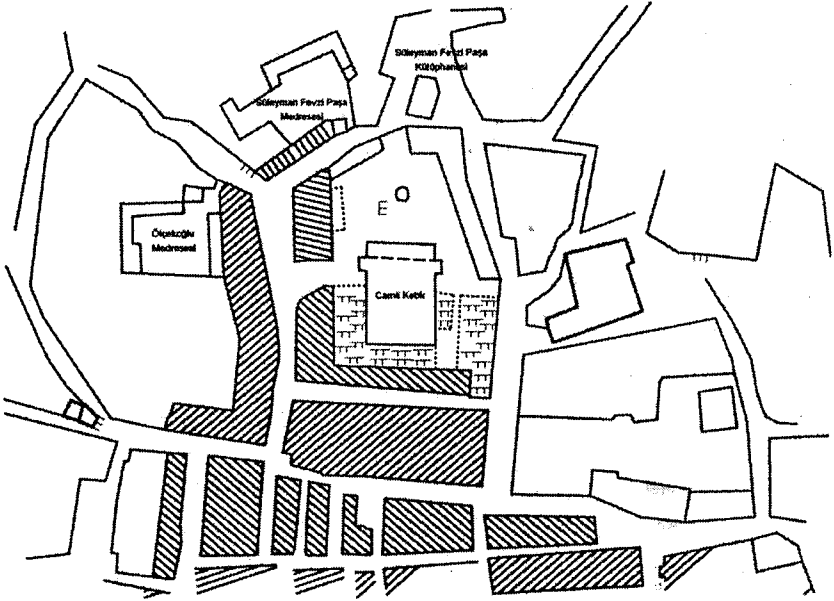
**Şekil 15.** Çorum Medreseleri - Çami avlularındaki medreseler



1- ALI PAŞA HAMAMI



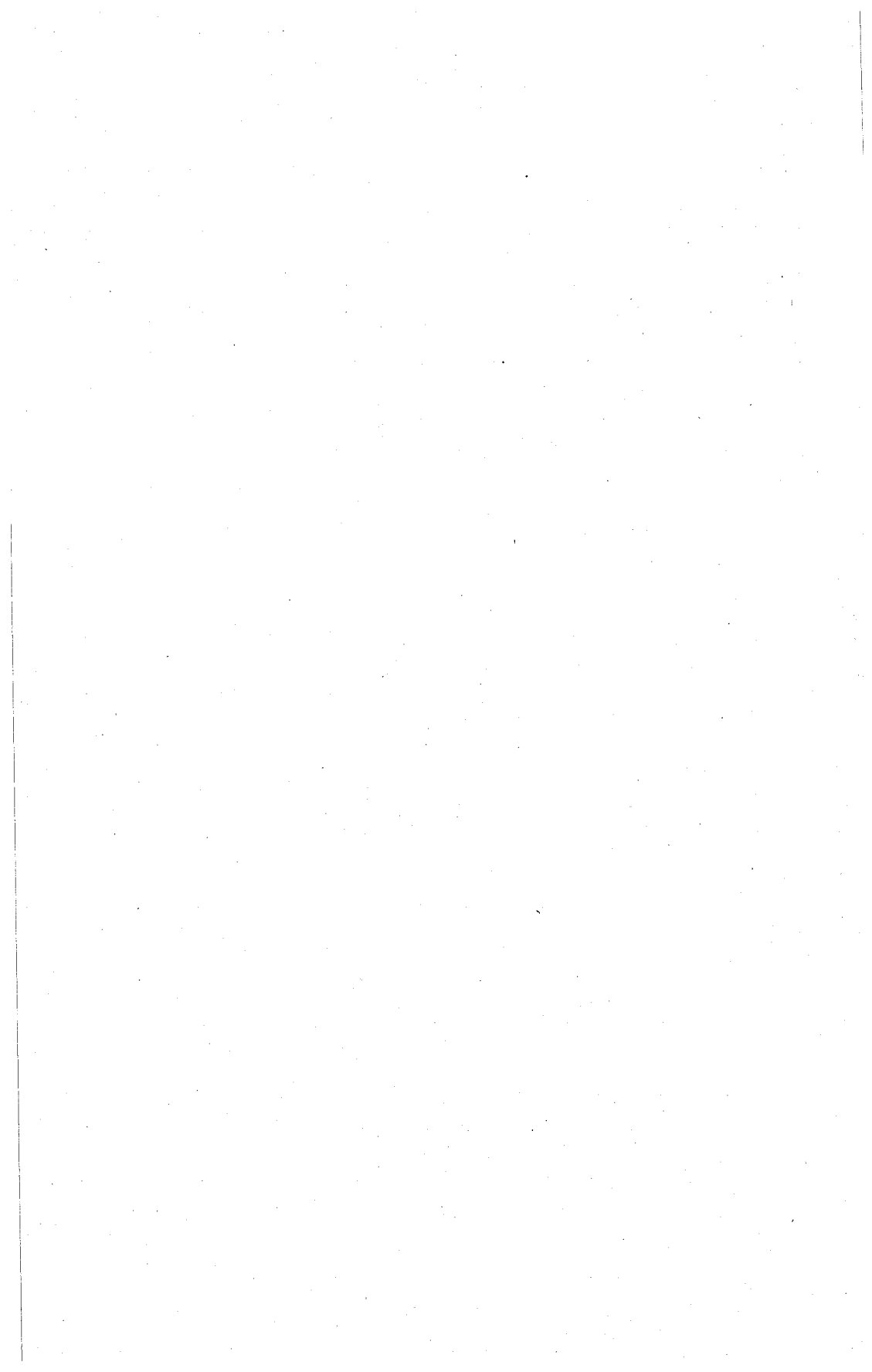
2- ÇAVUŞ HAMAMI



3- PAŞA HAMAMI

4- GÖPÜR HAMAMI

Şekil 16. Çorum Hamamları



# Edebî Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih

**Zafer KIZIKLI\***

## **Abstract**

***Simile in the Arabic Rhetoric as a Literary Figure. This article deals with the concept of simile in the Arabic language within the context of rhetoric. A simile is a comparison of two unlike things, typically marked by use of "like", "as" or "than." Examples include "the snow was as thick as a blanket", or "he is as brave as a lion." Similes are widely used in the Arabic literature. The aim of simile is giving support to the meaning. This study clarifies the development of simile in the classical Arabic language and it explains the thoughts of the Arabic scholars from the historical and conceptual sides.***

***Key Words:*** Simile, rhetoric, Arabic, language, literature.

## **Giriş**

Edebî sanatlar dilin ifade gücünü artıran, anlamın daha kolay kavranmasını sağlayan ve üsluba renklilik katan dilsel öğelerdir. Dünyanın bütün dillerinde sözün etkili olabilmesi, muhatabı ikna edebilmesi ve anlatılmak istenen duygu ve düşünceleri daha belirgin bir hâlde aktarabilmesi için edebî sanatlara başvurulur. Eski Yunan kültüründe "retorik" olarak karşımıza çıkan edebî sanatların Arap dilindeki karşılığı "belâgat"tir. Belâgat, söz söyleme sanatlarını inceleyen bilimin adıdır. Bu bilim üç alt bilim dalından oluşur. Bunlar: "Beyân", "bedi" ve "me'ânî"dir. Teşbih ise, beyân bilimi'nin üç temel

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: zaferkizikli@yahoo.com

konusundan ilkidir, diğer ikisi de “*mecâz*” ve “*isti’âre*”dir. Teşbih, iki şey arasında bir karşılaştırma yapmaya dayalıdır. Bu iki şeyden biri nitelik olarak daha iyi, güzel, üstün veya kuvvetli konumdadır. Diğer nesne veya kişi aralarındaki bir ilgiden ötürü ona benzetilmek suretiyle anlatım daha etkili, anlam da daha güçlü kılınmaya çalışılır. Günlük konuşmalarımızda bile bir olayı, kişiyi, nesneyi betimlemek istediğimizde muhatabımız tarafından daha bilindik olanına benzetiriz. Aynı zamanda bir kişiyi veya durumu övmek ya da yermek için de teşbihten yararlanırız.

Arap dili ve edebiyatında teşbih sanatına çok büyük bir değer atfedilmekte, edebî bir ürüne değer biçme konusunda teşbih bir mihenk taşı olarak kabul görmektedir. İslam öncesi Cahiliye toplumunda söylenen şiirlerden, veciz sözlerden başlayarak günümüz modern Arap edebiyatına kadar geçen yaklaşık bin 500 yıllık tarihsel süreçte teşbih her zaman değerini korumuştur.

Bu çalışmamızda teşbih kavramının ilk ortaya çıktığı dönemden başlayarak edebî bir terim olarak son şeklini almasına kadar geçirdiği evreleri ve bu süreçte Arap dili ve edebiyatı bilginlerinin konu hakkındaki görüşlerini sunacağız<sup>1</sup>.

## I. Teşbih Kavramına Genel Bir Bakış

### A. Teşbih Nedir?

Teşbih ( تَشْبِيْه ) sözcüğü, “*tef’îl*” bâbından masdar isimdir. Sulâsî kökü “*şibh*” ve “*şebeh*”tir. Sözcük anlamı “*Bir şeyin benzerini ortaya koymak, bir şeyi başka bir şeye benzetmek*” şeklindedir. Temsil ( تَمْتِيْل ) sözcüğüyle eş anlamlıdır. İki şeyi birbirine benzetirken “*bâ*” harf-i cerriyle birlikte kullanılır<sup>2</sup>. Örneğin, شَبَّهْتُ الرَّجُلَ بِالْأَسَدِ “*Adamı aslana benzettim.*”

Teşbih sözcüğü bir belâgat terimi olarak, “*İki şey arasında benzetme edatı kullanarak veya kullanmaksızın bir benzerlik*

1 Ayrıca “*teşbih*” hakkında bkz. Kızıklı, S.Zafer, *Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997; Yıldız, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fî'l-İsti'âresi*, Ankara, 2002; a. mlf., “Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Risâle fî'l-Kinâye ve't-Ta'riz'i”, *İslam Araştırmaları*, S. 4, İstanbul, 2000, s. 43-68; Durmuş, İsmail, *Cahiliye Şiirinde ve Kur'ân'da Benzetme*, Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1988.

2 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, ts. XXIII, 503-506.

*kurmaktadır*<sup>3</sup>. Ancak teşbih edatı kullanılmaksızın ve benzerlik yönü belirtilmeksizin iki şey arasında kurulan benzerlik ilişkisi, en kaliteli teşbih olarak kabul görmüştür.

Örneğin, *أَنْتَ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ* “*Sen, cesaret bakımından aslan gibisin*” demek mümkünken, *أَنْتَ أَسَدٌ* “*Sen bir aslansın*” demek daha belîğ, yani daha değerli bir ifade biçimi olarak değerlendirilir<sup>4</sup>.

## B. Teşbihin Öğeleri

Teşbihin dört ögesi vardır:

1. *Benzeyen* ( *المُشَبَّه* )
2. *Kendisine Benzetilen* ( *المُشَبَّه بِهِ* )
3. *Benzetme yönü* ( *وَجْهَ الشَّبْهِ* )
4. *Benzetme edatı* ( *كَيْفَ* “gibi”, *كَأَنَّ* “sanki”, *مِثْلَ* “benzer”, *شَيْءٍ* “benzer”).

Teşbih öğelerini şöyle bir cümlede örnekleyebiliriz:

*أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ* “*Sen parlaklık bakımından bir güneş gibisin.*”

Bu cümlede özne durumundaki *أَنْتَ* “sen”, benzeyen; *الشَّمْسُ* “güneş”, kendisine benzetilen’dir. Benzetme yönü ise, *الضِّيَاءِ* “parlaklık”tır. Bir başka deyişle bu iki şey arasındaki benzetme, başka yönlerden değil de, “*parlaklık bakımından*” yapılmıştır. Bu yapılırken “*kâf*” harfi “*gibi*” anlamında, benzetme edatı olarak kullanılmıştır. Diğer teşbih edatlarından “*misle*” ve “*şibhe*” de aynı anlamı verir; fakat “*kâf*” harfi kullanım açısından daha yaygındır. Bunun nedeni tek bir harften ibaret olması şeklinde düşünülebilir. Çünkü telaffuz yönünden daha kolay ve pratiktir. *كَأَنَّ* “sanki” edatı ise diğer üçünden farklı olarak zamirden önce kullanılır.

Benzeyen ve benzetilene *طَرَفَا الشَّبْهِ* “*teşbihin iki yanı*” adı verilir ve bunlar olmadan teşbih yapılamaz, ancak öteki öğeler yani, benzetme yönü ve benzetme edatı olmadan da teşbih yapmak mümkün olur<sup>5</sup>.

3 el-Curcânî, es-Seyyid Şerîf, *et-Ta’rîfât*, (thk. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut, 1992, s. 81

4 Şeyh Emîn, Bekrî, el-Belâgatü'l-'Arabîyye fi sevbihe'l-cedîd, Beyrut, 1991, II, 38-39.

5 a.e., II, 15.

### C. Teşbih Çeşitleri

1. *Mursel Teşbih*: İçerisinde benzetme edatının ve benzetme yönünün bulunduğu teşbihtir. Türkçede buna “*ayrıntılı teşbih*” adı verilir.”

Örnek: *أنت كبحر في العلم* “*Sen, bilgi bakımından bir deniz gibisin.*”

Burada “*kâf*” edatı kullanılmakta ve teşbihin tüm öğeleri yer almaktadır.

2. *Mu'ekked Teşbih* : Teşbih edatının hazf edildiği teşbih türüdür. Türkçede “*pekiştirilmiş teşbih*” adı verilir.

Örnek: *أنت بحر في العلم* “*Sen bilgi konusunda bir denizsin.*”

Bu tür teşbihlerde “*gibi*” ya da “*benzer*” anlamına gelen edatlar kullanılmaz.

3. *Mucmel Teşbih* : Benzetme yönünün bulunmadığı teşbihtir. Örnek: *أنت كالأسد* “*Sen aslan gibisin!*”

Burada benzetme yönü hazf edilmesine rağmen, bunu anlamdan çıkarmak mümkündür. Çünkü aslan gücü ve cesaretiyle tanınan bir hayvandır. Dolayısıyla burada kastedilen şey, güç ve cesarettir.

4. *Mufassal Teşbih* : Benzetme yönünün bulunduğu teşbihtir.

Örnek: *أنت كالأسد في الشجاعة* “*Sen yüreklilik bakımından bir aslan gibisin.*”

Bu örnekte benzetme yönünün bulunması itibariyle “*mufassal*” edatın bulunması yönüyle de “*mursel*” dir.

5. *Teşbih-i Belîğ*: Hem edatın hem de benzetme yönünün bulunmadığı teşbihe denir. Türkçede “*yalın teşbih*” adı verilir.

Örnek: *أنت بحر* “*Sen bir denizsin!*”

6. *Teşbihu't-Temsîl*: Teşbihin benzetme yönü birkaç değişik şeyden alınmış bir biçim oluşturuyorsa “*temsîl*” diye adlandırılır<sup>6</sup>. İmri'u'l-Kays'ın<sup>7</sup> şu beytinde geçen teşbih buna bir örnektir:

8 *و ليل كموج البحر أرخى سدوله* *علي بأنواع الهوم لينتلي*

6 el-Cârim, 'Alî - Emîn, Mustafâ, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, İstanbul, 1991, s. 25-35.

7 500-540 yılları arasında yaşamış, Cahiliye döneminin en büyük şairidir. Necd'de doğmuş, Ankara'da ölmüştür. Yedi muallaka'nın ilkinin sahibidir, ayrıca divanı da vardır. Hayatı hakkında bkz. Ceviz, Nurettin, v.d., *Yedi Askı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 29-31.

8 *ez-Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, Kahire, ts. s. 26.

“Beni sınamak için, türlü türlü kederlerle deniz dalgaları misali perdelerini üzerime salan nice geceler var.”<sup>9</sup>

Burada gece, denizin dalgasına benzetilir, ancak teşbih bu kadarla sınırlı değildir. Çünkü şair, geceyi türlü türlü üzüntülerle kendisini sınamak için örtülerini üzerine örtmekle nitelemektedir. İşte bu noktada gece açıkça belirtilmeyen başka şeylere de benzetilmekte ve teşbih basit bir benzetme olmaktan çıkarak karmaşık bir görünüm almaktadır. Bu yüzden teşbihin iki ögesinden birinin başka şeylerle nitelenerek teşbihin karmaşık bir hal alması, onun “temsîl” olarak adlandırılmasına neden oluşturmaktadır.

7. *Kapalı (Zimmî) Teşbih* : Benzeyen ve benzetilenin bilinen teşbih biçimlerinden herhangi birine uymadığı, bilakis terkip hâlinde benzeyen ve benzetilene imâ olunan teşbih çeşididir.

Örnek: *وَإِذَا وَعَدَ الْكَرِيمُ أُعْطِيَ فَالْبَرْقُ يُعْقَبُهُ الْمَطَرُ*<sup>10</sup> “Cömert kişi vaatte bulunduğunda yerine getirir, çünkü şimşegin peşinden yağmur gelir.”

Burada birbirine atıfla bağlanmış iki ayrı cümle vardır. İlk cümledeki “cömert kişi” ikinci cümledeki “şimşege” dolaylı yoldan benzetilmektedir. Cümlelerin her ikisi de incelenip aralarında ilgi kurulduktan sonra teşbih anlaşılmaktadır.

8. *Ters (Maklûb) Teşbih* : Benzetme yönünden daha güçlü ve belirgin olduğu iddiasıyla benzeyenin benzetilen hâline getirilmesidir.

Örnek: *ذَلِكَ الْأَسَدُ كَأَحْمَدَ فِي الشَّجَاعَةِ*<sup>11</sup> “Şu aslan, yüreklilik yönünde Ahmet gibidir.”

Normalde Ahmet’in aslana benzetilmesi gerekirken, Ahmet’te yüreklilik niteliği öylesine fazla derecede ortaya çıkmaktadır ki, bu noktada alışılmışın tersine bir uygulama yapılarak aslan, Ahmet’e benzetilir.

## D. Teşbihin Amaçları

1. *Teşbihin Her İki Tarafı Arasında Benzerlik Kurmanın Mümkün Olduğunu Göstermek*: İki farklı nesne arasında her zaman teşbih yapmak mümkün olmaz. Örneğin, bir sinek bir aslana benzetilemez. Böyle bir teşbih yapılırsa sa anlamsız olur ve bir değer taşımaz. Ancak

9 Ceviz, Nurettin, v.d., a.g.e., s. 34

10 el-Cârim, ‘Alî - Emîn, Mustafâ, a.g.e., s. 45-46.

11 a.e., s. 59-60.



cesur bir kişi cesaret yönüyle aslana benzetilebilir, cesur kişinin aslan gibi olduğu iddiası ortaya atılabilir.

2- *Sözü Edilen Bu Benzerliğin Oranını Ortaya Koymak*: İki farklı nesne arasında kurulan benzetmenin miktarının, boyutlarının ortaya konulmasıdır. Örneğin, denize benzetilen bir kimsenin, deniz kadar büyük olduğu vurgulanmış olur.

3. *Bilinmeyen Bir Şeyin Hükmünün Açıklanması*: Muhatabın bilmediği bir konuda, bilinenle benzetme yapılarak konunun açıklanmasıdır. Örneğin kar görmemiş bir kişiye, karı pamuğa benzetmek suretiyle gözünde canlandırması sağlanabilir<sup>12</sup>.

4. *Benzeyenin Durumunu Örneklendirerek Göz Önüne Sermek*: Benzeyen öğeyle ilgili örnekler vererek onu daha anlaşılır ve somut bir hâle getirmek için yapılır.

5. *Benzeyenin Süslenmesi veya Çirkinleştirilmesi*: Benzetme yapılacak olan şey iyi gösterilmek isteniyorsa onu güzel şeylere, kötü göstermek isteniyorsa kötü şeylere benzetilebilir. Dolayısıyla teşbih, öznel bir kavramdır, nesnellikten uzaktır. Örneğin, bir kişinin aslana benzetilmesi ne kadar güzelse, eşeğe benzetilmesi de o derece çirkinlik uyandırır<sup>13</sup>.

### E. Teşbihin Fonksiyonu

Teşbihi "benzeyenle, kendisine benzetilene bir nitelik, durum veya bunların tümündeki birlik ya da ortaklıklardan dolayı birleştirip bağlayan ilgi" şeklinde ifade edebiliriz. Bu ilgi bazen sezgisel bir benzerliğe, bazen de yargı veya zihinsel şartlanmışlık temeline dayanabilir. Bu durum, birbirine yakın olan iki tarafı maddi bütünlük içinde ve sezgisel niteliklerin çoğunda, ortaklaşma gereği olmaksızın karşılıklı olarak bağlar. İki taraf arasındaki benzerlik ister sezgi temeline, isterse akla dayansın her iki tarafı da birbirine yaklaştıran ilgi aslında bağlayıcı bir ilgidir, birlik veya etkileşim değildir. Çünkü sözcüklerin anlamlarında gerçek ötesine taşan bir aşırılık olmaz. Benzeyen nesne benzetilen hâlini alır. Her iki taraftaki sözcüklerin anlamları da birbirleriyle etkileşerek yeni bir anlam oluşturur. İşte teşbih, belirgin iki taraf arasındaki veya söz konusu niteliğin

12 er-Râzi, Fâhru'd-dîn, *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-îcâz*, (thk. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut, 1985, s. 216-218.

13 el-Cârim, 'Alî - Emîn, Mustafâ, *a.g.e.*, s. 55.

gerekliliği ve yapısındaki ortaklıktır. ‘Abdu’l-kâhir el-Curcânî de<sup>14</sup> bu duruma dikkat çekerek “yanakla gülü” ve “güzel sözle de balı” örnek olarak verir. Yanakla gülün kırmızılık, güzel sözle de balın tatlılık bakımından ortak olduklarını, bunun nedeninin de yargı ve durumun gerekliliği açısından ele alınabileceğini belirtir<sup>15</sup>.

et-Tenûhî (öl.384/994) de söz konusu bu benzerliğin iki taraf arasındaki nitelik yönünden olduğunu, bir tarafın diğerini gölgede bıraktığını belirterek, “Durum şayet böyle olmasaydı, benzeyenle benzetilen iki ifadeyi anlatan tek bir şey olurdu ki, o zaman da nesneyle bu nesnenin bizzat kendisi arasında bir benzerlik olmazdı”<sup>16</sup> şeklinde açıklar.

İki şey arasındaki benzerliğin varlığını ortaya koymak, biçim ve dış görünüşle ilgili bir durumdur. Bu durum, karşılaştırılan taraflar arasındaki mantıksal âidiyetin bir tür mülahasasına dayanır. Aynı zamanda sezgisel deneyim dokusundan oluşmuş beşerî tepki ve tavırlardan kaynaklanan “psikolojik uyum” diye adlandırılabilir temeller üzerine kurulmuştur. Teşbih, bir şeyin karşılaştırılıp biçimine sokulduğu şeyle nitelenmesidir. Bu nitelendirme bir veya bir çok yönden olabilir, fakat bütün yönlerden olamaz. Örneğin “gül gibi bir yanak” denildiğinde, gülün yapraklarının kırmızılığı, tazeliği, parlaklığı, kokusu bakımından yanağın güle benzetildiği sonucu ortaya çıkar. Ancak yanakla gül arasında tüm maddi vasıflar bakımından tam bir birlik söz konusu değildir. İbn Raşîk (öl.456/1063) bu konuya, “Teşbih, cevherlerde değil de arazlar üzerinde meydana gelir”<sup>17</sup> diyerek açıklık getirir. Aslında benzeyenle kendisine benzetilenin kaynaşması, bakış açısı ve uzlaşmaya dayanan bir durumdur, gerçeğin bizzat kendisi değildir. Şair bir şeyi, başka bir şeyle karşılaştırdığında ve ona benzettiğinde bu iki şey arasında tam bir birlik kastedilmez. Bu iki şey, sezgi ve akıl yönünden de bir birlik oluşturmazlar. Ancak sadece

14 ‘Abdu’l-kâhir el-Curcânî (öl.471/1078) belâgat biliminin kurucusu olarak kabul edilen dil ve edebiyat bilginidir. Belâgat biliminin sistematiğini anlattığı *Delâ’ilu’l-i‘câz* ve *Esrâru’l-belâğa* adlı kitapları sahasının ilk ve en kapsamlı eserleridir. Bkz. Kehhâle, ‘Umer Ridâ, *Mu‘cemu’l-mu‘ellifin*, Beyrut, 1993, II, 201-202.

15 el-Curcânî, ‘Abdu’l-kâhir, *Esrâru’l-belâğa*, (thk. Helmut Ritter), Beyrut, 1983, s. 88.

16 et-Tenûhî, Ebu’l-Kâsim, *el-Aksa’l-karîb fi ‘ilmi’l-beyân*, Kahire, h. 1327, s. 41

17 İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-‘Umde fi mahâsini’ş-şî‘ri ve âdâbîh*, (thk. M. Karkazan), Beyrut, 1988, I, 488.

sezgisel nitelikler, akli gerekliliklerden birkaçında veya birçoğunda birbirlerine benzeyebilirler.

Teşbih, aynılık değil başkalık ifade eder. Her ne kadar nitelikler çok da olsa bunlar birbirleriyle içiçe girip bütünleşmez, birbiri içinde erimez ya da bir taraf diğeriyle işdeşlik arz etmez. Aksine biri, diğeri gölgeler ve daha çok sivrilir. Bu sivrilmenin akli görünümü de teşbih edatıdır. Bu edat, her iki tarafı birbirinden ayıran mantıksal bir perde konumundadır, her iki tarafın özünde bulunan birbirinden bağımsız nitelikleri muhafaza eder. Öyle ki, bu edat fesahat bilimcisi İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl.466/1073) dediği gibi "*kısa ve öz söylemek*"<sup>18</sup> için, veya 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin düşündüğü gibi "*vehme düşürmek ve mübalaga yapmak*"<sup>19</sup> için hafz edilmiş olsa bile, ana prensip olan benzetme yine de varlığını korur. Teşbihin tarafları arasındaki pratik ve mantıksal sınırlar yok olmaz, belirgin ve farklı yanlar olduğu gibi kalır. el-Câhiz ise bu konuda şu değerlendirmeyi yapar:

"Şairler, bilginler ve belagatçiler, bazen insanı aya, güneşe, yağmura, denize, aslana, kılıca, yılan, yıldızla benzetirler, fakat bu anlamları verirken insanı aslı varlığının ötesine taşımazlar. Kötülemek için de köpek, domuz, maymun, eşek, öküz, keçi, tilki, akrep, buzağı sözcüklerini kullanırlar. Ancak ne bu nesnelere kişilerin sınırına girdirebilirler, ne de bununla insanı bu varlıklara dönüştürebilirler"<sup>20</sup>.

Basra gramer ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan el-Muberrid (öl.285/898) ise "*Teşbihin bir sınırı vardır*"<sup>21</sup> diyerek el-Câhiz'la aynı görüşü paylaşır. Çünkü nesnelere bilinen yönlerinin dışında birbirleriyle benzeşmezler ve birbirlerinin sınırı içine girmezler. Yine aynı konuda bir edebiyat eleştirmeni ve mantıkçı olan Kudâme b. Ca'fer (öl.337/948) de şu düşüncededir:

"*Bilinen şey şudur ki; bir şey, başka bir şeye bütün yönlerden kendisiyle de başkasıyla da benzemez. Şayet iki şey, bütün yönlerden*

18 el-Hafâcî, İbn Sinân, *Sirru'l-fesâha*, Beyrut, 1982, s. 246.

19 el-Curcânî, 'Abdu'l-kâhir, *a.g.e.*, s. 206.

20 el-Câhiz, 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayavân*, (thk. 'Abdu's-Selâm Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1996, I, 211.

21 el-Muberrid, Ebu'l-Abbâs, *el-Kâmil*, (thk. M. Ebu'l-Fadl - es-Seyyid Şahâta), Kahire, ts. III, 52.

*birbirleriyle benzeşecek olsaydı, bunlar arasında kesin ayrılık olmaz, bu iki şey tek bir şey hâlini alırdı”<sup>22</sup>.*

Teşbihin sınırlarıyla ilgili yukarıdaki görüşü destekleyici mahiyette Ebû Hilâl el-‘Askerî de demektedir ki:

- Bir şeyin, başka birşeye her bakımdan benzemesi mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, o şey, ötekiyle aynı olurdu<sup>23</sup>.

Teşbih öğeleri arasında birlik yoktur, birliklilik vardır. İşte bu da teşbihi istiâreden ayıran en belirgin özelliktir. Çünkü istiâre, teşbihin aksine nesnelere arasındaki fonksiyonel sınırları tümüyle ortadan kaldırır. Teşbihin başarılı olabilmesi için değişik şeyler arasındaki birliklilikte uyum olması esastır. Bu şeyler nitelik bakımından azami derecede ortak olmalıdırlar. İbn Sinân el-Hafâcî’de bu noktaya dikkat çekerek “*En güzel teşbih, iki şeyden birinin diğerine pek çok anlam ve nitelik yönünden benzemesidir. Eğer bunun tersi olursa, o teşbih kötü teşbihtir*”<sup>24</sup> şeklinde yorum getirmektedir. Teşbihin kalitesi hakkında Kudâme b. Ca’fer, “*En güzel ve en kaliteli teşbih, iki nesne arasındaki nitelik yönünden ortaklığın, yine nitelik ekseninde, bu nesnelere bireysel hâllerinden daha çok olmasıdır, öyle ki bu iki nesne birlik durumuna yaklaşabilsinler*”<sup>25</sup> şeklinde dile getirir.

İ’yâru’ş-şîr adlı kitabın yazarı şiir eleştirmeni İbn Tabâtabâ (öl.322/933), Kudame b. Ca’fer’in görüşüyle büyük benzerlik arz eden şu ifadeleri kullanır:

- Bir nesnenin bizzat kendisine benzeyen herşey, o nesne gibidir. O nesne ise biçim ve anlam yönünden benzetildiği şey gibidir<sup>26</sup>.

İki nesne arasında teşbihin söz konusu olabilmesi ile ilgili el-Âmidî (öl.371/981) de şu görüşü benimser: “*Bir şey başka bir şeye ancak birbiriyle karşılaştırılırsa ya da anlamca yakın olursa benzer. Çünkü o şey, diğeriyle durumlarının birçoğu bakımından benzerlik gösteriyorsa teşbih gerçekleşir ve uygun olur*”<sup>27</sup>.

22 Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’ş-şîr*, (thk. Kemal Mustafa), Kahire, ts. s. 109.

23 el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, (thk. ‘Alî M. el-Becâvî – M. Ebu’l-Fadl İbrâhîm), Kahire, 1952, s. 229.

24 el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 246.

25 Kudâme b. Ca’fer, *a.g.e.*, s. 109.

26 İbn Tabâtabâ, *İ’yâru’ş-şîr*, (thk. Tahâ el-Hacerî – M. Zağlûl), Kahire, 1956, s. 11.

27 el-Âmidî, Ebu’l-Kâsim, *el-Muvâzene beyne şîri Ebî Temmâm ve’l-Buhturî*, (thk. Ahmed Sakr), Kahire, 1965, s. 351.

Güncel yaşamımızda bazı nesnelere arasında benzerlik olduğunu görür veya bunlar arasındaki ilişkiyi sezeriz. Ancak bu sezgiyi usta bir şair kadar belirgin ve güçlü bir şekilde ifade edemeyebiliriz. Örneğin her gün güneşi görürüz, onun yuvarlak oluşu, parlaklığı ve ışığı hatırlamıza gelir. Bazen de bu durum bizde parlak bir aynayı çağrıştırmaya sebep olabilir. Hatta güneşle ayna arasında bir benzerlik de kurabiliriz. Fakat kurduğumuz bu benzerlik yüzeysel bir benzerliktir. Çünkü güneşi veya onun parıltısını detaylı ve çok boyutlu düşünüp bu benzerliği kurmamızdır. Ancak usta bir şair, onun hareketini, parıltısının yayılışını, ışınlarının belirişini inceden inceye düşünür ve aynayla olan benzerliği bu bağlamda kurar.

'Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre bazı teşbihleri sürekli zihne getiren, bazılarını da ancak güçlkle hatırlayabilmemizin nedeni iki şeye dayanmaktadır:

1. *Teşbihteki Detaya*
2. *Nadir öğelere*

Teşbihin etkili olabilmesi ve zihinde yer edebilmesi için bu iki özelliğin her ikisinin birden teşbihte bulunması gerekmektedir. el-Curcânî, detay kavramının yüzeysel görünümü algılamaya yarayan hızlı ve topluca bir bakışla çeliştiğini, çünkü böyle bir bakışın nesneleredeki incelikleri kavramamızı engellediğini, dolayısıyla da detayları kavrayabilmek için inceden inceye düşünmek ve bütünü oluşturan parçaların tümünü de tanımamız gerektiğini söyler. Buna örnek olarak da nesnelere rengini göstererek, hızlı ve topluca bir bakışın "iki şeyden hangisinin kırmızı olduğunu anlamamıza yaradığını, ancak detaylı bir bakışın ise iki rengin tonlarındaki ince farkları sezmemizi sağladığını ve bu detaylı bakışın, kişiyi sürekli hatıra gelmeyen nadir şeyleri algılamaya yönelttiğini ifade eder<sup>28</sup>.

## F. Teşbihin Belâgat Bakımından Değeri

Teşbih anlama açıklık kazandırır ve onu güçlendirir. Bu yüzden ki, teşbih gerek edebî metinlerde gerekse günlük dilde yüzyıllardır kullanılmaya devam etmiştir. Teşbihin belâgati, kişiyi bizzat bir şeyin özünden, ona benzeyen hoş bir şeye ya da ona eşdeğerde olan güzel bir biçime aktarmaktan kaynaklanır. Bu aktarım akılda kalması güç olan uzak bir

28 el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 151.

şey veya az çok hayalla karışık bir durumda olursa teşbih kişiye daha da güzel gelir, beğeniye daha yakın ve etkileyici olur. Örnek olarak şu cümleleri ele alalım:

- “*Şu kişi, boyca diğer kişiye benziyor!*”
- “*Yeryüzü, şekil bakımından topa benziyor!*”
- “*Britanya adaları, Japon adalarına benzemektedir!*”

Görüldüğü gibi bu teşbihlerin belâgat değeri yoktur. Çünkü bunlarda yaratıcılık, edebî çaba ve hayal bulunmamaktadır. Bunlar sadece sıradan benzetmelerdir. Bu teşbihleri yapılış amacı, yalnızca kastedilen şeyi açıklamak ve daha iyi anlatmaktır. Genellikle bunlar, bilim ve teknolojide kullanılır<sup>29</sup>. Oysa bir de *Kelîle ve Dimne*'yi Arapçaya tercüme eden ve İran asıllı olmasına rağmen Arap nesrinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnu'l-Mukaffa'nın (öl.142/757) şu sözlerine bakalım:

- “*Dünya tuzlu bir su gibidir, ondan ne kadar içersen o kadar fazla susuzluğun artar!*”
- “*Bilgi sahibinin üstünlüğü her ne kadar gizlense de misk gibidir, ancak üzeri örtülür, fakat kokusunun yayılışı engellenemez!*”<sup>30</sup>.

İbnu'l-Mukaffa', ilk örnekte dünyayı “tuzlu bir suya” benzetmektedir, ancak bu benzetme gelişi güzel bir benzetme değildir. Zira tuzlu su içildiğinde kişinin susuzluğunu artıran bir özelliğe sahiptir, halbuki susuzluk da su ile giderilen bir durumdur. Dolayısıyla tuzlu suyu içen bir kimsenin susuzluk hâli dinmeyecek, aksine devam edecektir. Öyleyse dünyaya gönül veren bir kimsenin de dünyaya karşı olan özlemi ve arzusu bir doyuma ulaşamayacak tam tersi daha da artacaktır.

İkinci örnekte de bilgi sahibinin üstünlüğü, misk kokusuna benzetiliyor. Koku nasıl ki üzeri örtüyle kaplandığında etrafa yayılışı engellenemezse, bilgi sahibinin üstünlüğü de her ortamda kendini gösteren bir haslettir.

İbnu'l-Mukaffa'nın bu cümleleri, daha önceki örneklerle karşılaştırılacak olursa sanatsal bir estetiğe sahip oldukları, sadece ham bir bilgi vermekle yetinmeyip, kişiyi düşünmeye sevk ettikleri çok rahat anlaşılabilir.

29 el-Cârim, 'Alî – Emîn, Mustafâ, *el-Belâgatu'l-vâdiha*, İstanbul, 1991, s. 65.

30 el-'Askerî, *a.g.e.*, s. 242-243.

### G. Arap Edebiyatında En Çok Kullanılan Teşbihler

Cömert kişi, denize ve yağmura; cesur kişi, aslana; güzel yüz, güneşe ve aya; keskin zeka, kılıca; yüksek mevki, yıldıza; vakarlı kimse, dağa; sahte arzular, düşlere; parlak yüz, dinara; siyah saç, geceye; berrak su, gümüş eriyiğine; *gece*, denizin dalgasına; *ordu*, engin denize; *at*, rüzgar ve şimşege; *yıldızlar*, inci taneleri ve çiçeklere; *dişler*, dolu tanecikleri ve inciye; *gemiler*, dağlara; *su arkları*, kıvrılmış yılanlara; *saçtaki aklık*, gündüze ve kılıcın parlaklığına; *atın başındaki beyazlık*, hilâle; *korkak kişi*, deve kuşu ve sinege; *alçak kimse*, tilkiye; *başı boş kişi*, kelebege; *hakir kişi*, kazığa; *sert bir nesne*, demir ve kayaya; *aptal ve tembel kimse*, eşege; *cimri kişi*, kurak tarlaya benzetilir.

Klasik dönemde Araplar arasında bazı kimseler ise övgüye değer nitelikleriyle ün yapmış ve sembolleşmişlerdir, dolayısıyla bu kimselerle ilgili teşbihler yapılmıştır. Örneğin, *sözüne sadık bir kimse*, es-Semev'el'e<sup>31</sup>; *cömert kişi*, Hâtim'e<sup>32</sup>; *adaletli kimse*, Hz. Ömer'e; *yumuşak ağır başlı kişi*, el-Ahnef'e<sup>33</sup>; *açık ve düzgün söz söyleyen kişi*, Sahbân'a<sup>34</sup>; *hitabeti güzel kişi*, Kuss b. Sâ'ide'ye<sup>35</sup>; *cesur ve yürekli kişi*, 'Amr b. Ma'dikirb'e<sup>36</sup>; *hikmetli söz söyleyen kimse*, Lokman Hekim'e; *zeki kişi*, İlyâs'a<sup>37</sup> benzetilir.

Bazı kimseler de kötü nitelikleriyle özdeşleşmişler ve bu kişiler de teşbih sembolü hâline gelmişlerdir. Örneğin, *merâmını anlatamayan kişi*, Bâkıl'e<sup>38</sup>; *ahmak kişi*, Hebennekka'ya<sup>39</sup>; *pişmanlık duyan kimse*,

31 Cahiliye döneminde yaşamış, vefâsıyla ünlü Yahudi bir şairdir. 680 yılında ölmüştür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zemân*, (thk. İhsân 'Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrut, 1994, V, 189.

32 Tayy kabilesinden, cömertliği ile ünlü bir kişidir, 605 yılında ölmüştür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 14.

33 Tâbiîn'in önde gelenlerindedir, kavminin arasında yumuşaklığıyla ün yapmıştır. Hicrî 68 yılında vefât etmiştir. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 461.

34 Fesahat ve belâgatli söz söyleyen Vâ'il kabilesinde bir kişidir. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 445.

35 Cahiliye döneminde yaşamış meşhur bir Arap hatibidir. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 159.

36 Hicrî 21 yılında ölmüş bir Arap şovalyesidir, yaptığı akınlarla ün kazanmıştır. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 108-109.

37 Zeka ve sezgisiyle darb-ı mesel hâline gelen Basra kadısıdır, hicrî 122 yılında ölmüştür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 247-250.

38 Rivâyete göre, bu kişi on bir dirheme bir ceylan satın almış ve kendisinden ceylanın fiyatı sorulduğunda iki elinin parmaklarını öne doğru uzatarak, dilini de dışarı

el-Kusâ'îye<sup>40</sup>; *cimri kişi*, Mârid'e<sup>41</sup>; *yergide bulunan kimse*, el-Hutay'a'ya<sup>42</sup>; *sert mizaçlı kişi*, el-Haccâc'a<sup>43</sup> benzetilmektedir<sup>44</sup>.

## II. Arap Dilinde Teşbih Kavramının Tarihsel Gelişim Süreci

Arap edebiyatında önemli bir yeri olan teşbih, Cahiliye dönemi şiirlerinde sıkça rastladığımız edebî sanatların başında gelir. Cahiliye Arapları şiirde teşbih kullanmayı çok büyük bir beceri olarak saymış ve teşbihi, şiir kalitesini belirleyen bir mihenk taşı konumuna yükseltmiştir.

el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayavân* adlı eserinde şöyle bir anekdot aktarır:

“Muhadram şairlerden Hassân b. Sâbit'in (öl.54/673) oğlu 'Abdu'r-Rahmân çocukken bir gün ağlayarak babasının yanına gelir ve ona:

- Beni bir kuş ısırdı, der.

Bunun üzerine şair Hassân, çocuğundan kuşu nitelemesini ister, çocuk da kuşu şöyle betimler:

- Sanki o pamuktan yapılmış bir elbise gibiydi!..<sup>45</sup>

Bu söz üzerine Hassân çok şaşırarak,

- çıkarmak suretiyle “on bir” rakamını ifade etmek istemiş, bu sırada da ceylan kaçmıştır. Bâkil'in hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 450.
- 39 Ebu'l-Vede'ât Yezîd b. Servân el-Kaysî'nin lakabıdır. Bu kişi aptallığıyla ünlüdür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 321-322.
- 40 Asıl adı Gâmid b. el-Hars'tır. Bir keresinde avlanmaya çıkmış, uzakta duran vahşi hayvanlara beş tane ok fırlatmış, hiç birinin de isabet etmediğini sanarak öfkelenmiş ve yayını kırmıştır. Daha sonra beş okun, beş ayrı hayvana isabet ettiğini görünce sinirinden baş parmağını ısırp koparmıştır. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 100.
- 41 Hilâl oğullarından birinin lakabıdır, asıl ismi Muhârik'tir. Cimriliğiyle ünlüdür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 450.
- 42 Hicivleriyle ünlü muhadram şairlerdendir. Annesini, babasını hatta kendisini bile yeren şiirler söylemiştir. 650 yılında ölmüştür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 191; Kehhâle, 'Umer Ridâ, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, Beyrut, 1993, I, 484.
- 43 el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi, 'Abdu'l-Melik b. Mervân ve el-Velîd dönemlerinde Irak ve Horosan vaklilîği yapmış, zulmiyle ünlü bir yöneticidir. Vâsit kentinde hicri 97 yılında ölmüştür. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 155.
- 44 el-Cârim, 'Alî – Emîn, Mustafâ, *a.g.e.*, s. 67-68.
- 45 Bu cümlelerin Arapça orijinali *كأنه ثوب حبرة* şeklindedir. Burada geçen “Habera” sözcüğü bir çeşit Yemen hırkasına verilen addır.



- Kâbe'nin rabbine yemin olsun ki, oğlumun söylediği söz şiiirdir, der"<sup>46</sup>.

Çocuk, kuşu yumuşak ve beyaz tüylü olmasından ötürü pamuklu bir elbiseye benzetmektedir. Çocuğun bu ifadesi vezin ve kafiyeden uzak olmasına rağmen içinde teşbih olmasından dolayı babası Hassân'a göre şiirsel bir nitelik kazanmaktadır.

Cahiliye dönemi şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ (520-608) oğlu Ka'ba'a çocukken şiir söylemeyi yasaklamıştı. Bunun nedeni ise oğlunun şiir söylemeye başlamadan önce, nesnelere doğru nitelemeyi ve güzel teşbihler yapabilmeyi öğrenmesiydi<sup>47</sup>.

Bu örneklerden de anlıyoruz ki, Cahiliye şiirinde teşbih vazgeçilmez bir öğeydi. Güzel teşbihler yapabilmek şairliğin gereklerindendi. Teşbihe verilen bu önem, İslâmî dönem Arap edebiyatında da devam etmiş ve teşbih edebî sanatlar içindeki değerini her zaman korumuştur.

Ebû 'Amr b. 'Alâ' (öl.154/771), "Şiir İmri'u'l-Kays'la başladı ve Zu'r-Rumme"<sup>48</sup> ile de son buldu"<sup>49</sup> şeklinde bir değerlendirme yaparken şiirdeki teşbih sanatını kriter olarak aldığı düşünülebilir. Çünkü bu iki şairi, diğerlerinden üstün kılan en belirgin özellik şiirlerinde kullandıkları birbirinden güzel teşbihlerdir. Nitekim şiir eleştirmeni İbn Sellâm el-Cumahî (öl.232/846) de bu iki şairi teşbihe verdikleri önemden dolayı ayrıcalıklı tutar ve "Cahiliye döneminde teşbihi en güzel kullanan İmri'u'l-Kays, İslâmî dönemde ise Zu'r-Rumme'dir"<sup>50</sup>, diyerek onları över. Ayrıca el-Esmâ'î (öl.216/831) de Zu'r-Rumme'nin teşbihteki ustalığını teslim eder ve onun şiirlerini Arap şiirinin en seçkin numuneleri olarak tanıtır<sup>51</sup>.

46 el-Câhiz, *a.g.e.*, III, 65.

47 el-Ezdî, İbn Zâfir, *Bedâ'ü'l-bedâ'e*, (thk. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Kahire, 1970, s. 188.

48 Emeviler döneminde Basra ve Kûfe kentlerinde yaşamış Ğaylân b. 'Ukbe'nin lakabıdır. 735 yılında vefat etmiştir. Divanı vardır. Bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâ tu fuhûli's-su'arâ'*, Dâru'l-Medenî, Cidde, ts., II, 534.

49 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (thk. 'Abdu's-Selâm Hârûn), Kahire, 1968, IV, 1040.

50 el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ'*, (thk. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, 1952, s. 46.

51 el-İsfahânî, Ebu'l-Ferac, *Kitâbu'l-aġâni*, (thk. İbrâhîm el-Ezbâvî), Beyrut, ts., IXX, 9-10.

Hem bir tefsir âlimi hem de bir dil bilimci olan Ebû 'Ubeyde<sup>52</sup>, Kur'ân'ın Bakara sûresi 223. âyetinde geçen "*Kadınlarınız sizin için bir tarladır*" meâlindeki âyeti yorumlarken bu ifadenin teşbih olduğunu belirtir. Bir başka tefsir ve gramer bilgini el-Ferrâ<sup>53</sup> da, "*Gök yarılıp da erimiş yağ gibi kırmızı bir gül olduğu zaman*" meâlindeki Rahmân sûresi 37. âyeti açıklarken "*göğün renginin gülün rengine benzetildiğini*" ifade eder." Ancak onlar âyetlerin tefsiri için ortaya attıkları "*teşbih*" sözcüğünü dar anlamda kullanmaktadırlar. Bir başka deyişle onlara göre teşbih, bilimsel bir zemini olmayan, sıradan bir benzetmeden öte bir anlam taşımaz. Çünkü teşbihe onların yükledikleri anlam sadece sözcük anlamı düzeyinde kalır, iki şeyin normal şartlarda birbirine benzetilmesi tarzında ele alınır.

el-Fârâbî (öl.961), Aristo'nun *Poetika* adlı eserini özetleyerek *Cevâmi'u's-şî'r adıyla* Arapçaya tercüme ederken bu eserin Yunanca orijinalinde geçen **οὐκρίσις** (teşbih) sözcüğünü, Arapçaya **المحاكاة** "*el-Muhâkât*" olarak çevirir ve bu kavramı "sözde muhâkât"(sözde benzerlik), "eylemde muhâkât" (eylemde benzerlik) şeklinde iki kısma ayırır<sup>54</sup>.

el-Câhiz, "*Şayet bir şey, başka bir şeyin yerine geçebiliyorsa bu iki şey arasında benzerlik kurmak Arapların âdetlerindedir*" diyerek teşbihe işaret eder<sup>55</sup>.

Arap dilinin ilk gramer kitabını yazan Sîbeveyhi (765-796), *el-Kitâb* adlı eserinde gramer konularını anlatırken teşbih olgusuna da verdiği şu örnekle temas eder:

مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَسَدٍ أَبْوَهُ "Babası aslan olan bir adama rastladım."

52 110/728 – 209/824 yılları arasında yaşamış Basrah dil ve edebiyat bilginidir. Hayatı hakkında bkz. İbnü Hallikân, *a.g. e.*, V, 235-243; el-Kiftî, 'Aliyy b. Yûsuf, *İnbâhu'r-ruvât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm el-'Azbâvî), Kâhire 1980, III, 276-287; es-Suyûtî, 'Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr, *Bugyetu'l-vu'ât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, II, 294-296; Yâkût, b. 'Abdillâh el-Hamevî, *Mû'cemu'l-udebâ'*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1936, XIX, 154-162.

53 140/757-207/822 yılları arasında yaşamış, Küfe gramer ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir, aynı zamanda tefsir ve kıraat bilginidir. Hayatı hakkında bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 176-182; es-Suyûtî, *a.g.e.*, II, 333; *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XII, 406-408.

54 el-Fârâbî, *Cevâmi'u'l-şî'r*, (thk. M. Selim Sâlim), Kahire, 1971, s. 173.

55 el-Câhiz, *Kitâbu'l-hayavân*, IV, 273.

Sıbeveyhi bu cümleyi teşbih (benzetme) yoluyla cümle oluşturma yöntemini anlatmak için verir. Buradaki benzetmenin normal bir söylem tarzında olduğunu, aynı cümlenin vurgulu söylenmek istenirse o zaman,

مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مِثْلِ الْأَسَدِ أَبُوهُ “Babası aslan gibi olan bir adama rastladım”<sup>56</sup> şeklinde edatla birlikte söylenmesi gerektiğini belirterek teşbih edatına dikkat çeker.

### A. el-Muberrid’de Teşbih Kavramı

Teşbihle ilgili yukarıdaki yaklaşımların tümü de sadece bir üslup şekli ve konuşma gereğinin tezahürü şeklinde kendini gösterir, terimsel bir anlam ifade etmez. Teşbih sözcüğünü bir terim olarak ilk ele alan kişi el-Muberrid olmuştur. el-Muberrid, teşbih kavramını sadece sıradan bir benzetme olarak ele almamış, aksine teşbih sözcüğünü bilimsel bir çerçevede değerlendirerek sistematikleştirme yoluna gitmiştir.

el-Muberrid’e göre teşbih dört çeşittir:

1. *Teşbih Mufrit* (Aşırı benzetme)
2. *Teşbih Musîb* (İsabetli benzetme)
3. *Teşbih Mukârib* (Yakın benzetme)
4. *Teşbih Ba’îd* (Uzak benzetme)

el-Muberrid’e göre bu dört türün en önemlisi “teşbih musîb”dir. Çünkü bu tür bir benzetme, öğelerinin dış yönleri arasındaki uyumun niteliklerini ortaya koyar ve mantıksal bir liyakata dayanır. Yani diğer üç türden daha çok dış tutarlığa ve mantıksallığa sahiptir<sup>57</sup>.

Daha sonraki dönem belâgat bilimciler tarafından kabul görmeyen bu teşbih tasnifi, yalnızca el-Muberrid’e özgüdür. Çünkü ondan sonra gelen ‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî, es-Sekkâkî (öl.626/1229) ve el-Kazvînî (739/1338) gibi belâgatçiler teşbihi çok daha değişik adlar altında kategorilere ayırmışlardır.

el-Muberrid “teşbih musîb” için İmri’u’l-Kays’ın şu beytini örnek olarak verir<sup>58</sup>:

56 Sıbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber, *el-Kitâb*, (thk. ‘Abdu’s-Selâm Muhammed Hârun), Dâru’l-Cil, Beyrut, Thz., II, 28.

57 el-Muberrid, *a.g.e.*, III, 28.

58 *a.e.*, III, 32.

59 كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَ يَابِسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

“Sanki yuvalarda bulunan taze ve bayat kuş yürekleri unnâb ağacının meyveleri ve çürük hurmalardır.”

İmri’u’l-Kays bu beyitte farklı iki durumdaki tek bir şeyi, yine farklı iki şeye benzetmektedir. Yani taze ve bayat durumda olan kuş yürekleriyle, unnâb ağacının meyveleri ve çürük hurmalar arasında renk ve biçimsel nitelikler bakımından bir benzerlik kurmaktadır.

Rivayete göre, Abbasî şairlerinden Beşşâr b. Burd (öl.783), İmri’u’l-Kays’ın şiirlerindeki teşbihlere hayranlığının ve onu taklit etme arzusunun bir sonucu olarak şu beyti söyler:

60 كَأَنَّ مَثَارَ النَّثَعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلٌ تُهَآوِي كَوَآكِبَهُ

“Sanki başımızın üzerinde toz bulutları bir gecedir. Kılıçlarımız da gecenin yıldızları gibi -düşmana- inmektedir.”

Ancak Ebû Hilâl el-‘Askerî, Beşşâr’ın bu beytindeki teşbihi İmri’u’l-Kays’ınki kadar güzel bulmamış olsa da<sup>61</sup> gözleri görmeyen birisi olarak göze hitap eden böyle bir taşbih kullanabilmiş olması Beşşâr’ın çok önemli bir başarısıdır.

‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî, teşbihi “bir şey için başka bir şeye âit olan anlamı yüklemek” şeklinde tanımladıktan sonra teşbih tetarafların nitelikleriyle , onlar hakkındaki yargı ve durumun gerekliliği arasında kesin sınırlarla bağlantı kurar. Beşşâr’ın beytini ise, el-Muberrid’in aksine İmri’u’l-Kays’ınkinden daha üstün tutar. Buna gerekçe olarak Beşşâr’ın beytinin birden çok öğeyi kapsamasını gösterir<sup>62</sup>. Aslında beytin öğeleri aynı cistendir, iki ayrı biçim birbiriyle kaynaşarak üçüncü bir biçim hâlini almaktadır. Fakat İmri’u’l-Kays iki şey arasında birilişki oluşturmayı kastetmemiş, sadece bu iki farklı şeyi tek bir yerde ve bir arada göstermeyi yeğlemiştir. Bu durum sözü veciz kılmak ve sözcükleri doğru sınırlamak bakımından büyük önem taşımaktadır. Şayet teşbihin öğeleri birbirinden ayrılarak söylenmiş olsaydı, o zaman teşbihlerden biri diğerinin fonksiyonunu icra ederdi. Örnek:

كَأَنَّ الرُّطْبَ مِنَ الْقُلُوبِ عُنَابٌ وَ كَأَنَّ الْيَابِسَ حَشَفٌ بَالٍ

59 *Divânu İmri’i’l-Kays*, Matba‘a Hindiyeye, Kahire, h. 1347, s. 64.

60 *Divânu Beşşâr*, (nşr. Ahmed Huseyn), Kahire, ts. s. 101.

61 el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 250.

62 el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 176-177.

“Sanki taze kalpler unnâb ağacının meyveleridir, sanki bayat olan şey çürük hurmalardır.”

Ancak Beşşâr'ın beytindeki teşbihte durum böyle değildir. Çünkü aradaki terkihi bozup iki teşbihi ayrı ayrı ele alacak olursak, teşbihin değeri düşer ve belâgati zayıflar. İşte bu yüzden teşbihin değeri ve fonksiyonu arasında büyük fark vardır.

## B. Ebû Hilâl el-'Askerî'de Teşbih Kavramı

Ebû Hilâl el-'Askerî, “İki nitelenenden birini benzetme edatıyla diğerinin yerine koymak” olarak teşbihi algılar<sup>63</sup> ve teşbihi beş türe ayırır:

1. Bir şeyin başka bir şeye biçim yönünden benzetilmesi: el-'Askerî, bu tür teşbihe İmri'u'l-Kays'ın şu beytini örnek verir:

كَانَ عَيْونَ الوَحْشِ حَوْلَ حَبَائِنَا وَأَرْحِلْنَا الْجَزْعَ الَّذِي لَمْ يَنْقَبْ<sup>64</sup>

“Çadırlarımızın ve develerimizin semerlerinin çevresindeki yabani hayvanların gözleri sanki delinmemiş incidir.”

Bu örnekte hayvanların gözleri delinmemiş inci tanelerine sadece şekil yönünden benzetilmiş, iki nesne arasındaki ebat ve yuvarlaklık dikkate alınmıştır.

2. Bir şeyin diğerine renk ve güzellik bakımından benzetilmesi: el-'Askerî, buna da Kur'ân'ın şu âyetini örnek olarak gösterir:

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ<sup>65</sup> “Sanki onlar, yakut ve mercandırılar.”

Bu örnekte “onlar” diye sözü edilen kimseler “cennetteki hûriler”dir. Hûriler, yakut ve mercan gibi değerli taşlara benzetilmektedir. Bu değerli taşlar hem kırmızı ve yeşil renkleriyle hem de güzellikleriyle birer semboldürler.

3. Yalnızca rengin anlamını içeren benzetme: el-'Askerî, bu tür teşbihin örneğini ise Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın şiirinden seçer:

وَقَدْ صَارَ لَوْنُ اللَّيْلِ مِثْلَ الْأَرْتَدَجِ<sup>66</sup> “Gecenin rengi siyah deri gibi oldu.”

63 el-'Askerî, a.g.e., s. 238.

64 Dîvânu İmri'î'l-Kays, s. 80.

65 er-Rahmân sûresi, 58. âyet.

66 Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, Kahire, h. 1363, s. 323.

Gece somut bir nesne olmadığına göre, onun renginden söz etmek mecazî bir anlatımdır. Burada kastedilen gecenin karanlığıdır. Bu karanlık, siyah deriye renk yönünden benzetilmektedir.

4. Hareket bakımından yapılan benzetme: el-‘Askerî bu tür teşbihi ise, el-A‘şâ’nın şu beytiyle örneklendirir:

كَأَنَّ مَشِيئَتَهَا مِنْ بَيْتٍ جَارِيهَا مَرُّ السَّحَابَةِ لَارِيثٌ وَلَا عَجَلُ 67

“Onun komşusunun evinden ayrılırken yürüyüşü, sanki bulutun geçişi gibi ne yavaş ne de hızlıdır.”

Kadının yürüyüşü, hareket bakımından bulutun geçişine benzetilmektedir.

5. Anlam bakımından yapılan benzetme: el-‘Askerî, bu tür benzetmeye en-Nabiğa ez-Zubyânî’nin şiirinden şu beyti örnek olarak verir:

فَبِأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَائِبُ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَائِبُ 68

“Sen bir güneşsin, diğer hükümdarlar ise yıldızdır; güneş doğduğu zaman o yıldızların hiç biri de görünmez!”

Şair yukarıdaki beytinde muhatabı olan hükümdarı bir güneşe, diğer hükümdarları da yıldızlara benzetmektedir. Bu benzetme, güç ve kudret yönünden yapılmakta ve güneşin diğer yıldızlardan üstün oluşu ile sözü edilen hükümdarın, diğerlerine üstünlüğü arasında bir ilgi kurulmaktadır.

Edebiyat ve belâgat sahasında önemli bir konuma sahip olan İbn Raşîk teşbihin, bir nesnenin diğerine bir veya birden fazla yönden benzetilmesi olduğunu, fakat tüm yönlerden iki ayrı nesnenin benzerik göstermesinin mümkün olamayacağını belirterek bunu şöyle anlatır:

- “Gül gibi yanak”, denildiği zaman kastedilen şey, gülün yapraklarının kırmızılığı ve yumuşaklığıdır. “Falanca deniz gibidir” veya “aslan gibidir” denildiği zaman da o kimsenin cömertliği, cesareti söz konusudur. Diğer özellikler ve nitelikler buna dahil edilmez.

İbn Raşîk, ayrıca teşbih ve isti‘âre’nin kapalı ve anlaşılmasız olanı, açık ve anlaşılır hâle getirdiğini, uzağı yakınlaştırdığını da ifade eder<sup>69</sup>.

67 *Dîvânu’l-A‘şâ*, (nşr. Rudolf Geyer), Wien, 1928, s. 42.

68 *Dîvânu en-Nâbiğa ez-Zubyânî*, el-Matba‘atu’l-Vehbiyye, Kahire, h. 1293, s. 17.

69 İbn Raşîk, *a.g.e.*, I, 488-489.

### C. es-Sekkâkî'de Teşbih Kavramı

es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünde teşbih konusuna, bu kavramın “benzeyen” ve “kendisine benzetilen” olmak üzere iki kavramı çağrıştırdığını belirterek başlar. Bu iki ögenin gerçekte birbirleriyle ortak, fakat nitelik itibariyle farklı olduğuna değinir<sup>70</sup>, daha sonra da bu öğelerin algılanışını beş kısma ayırır:

1. *Hisle Algılama*: Yapılan teşbihi duyu organlarıyla değil de sezgi yoluyla kavranabilmesidir. es-Sekkâkî, buna “yüzün aya benzetilmesi”ni örnek verir. Çünkü yüzün parlak olduğu ifade edilmek istendiğinde, parlaklık sembolü olarak düşünülen “ay”a benzetilebilir. Ama aydaki parlaklık ışığa dayalı gerçek, fizisel bir parlıttır, oysa insan yüzü için böyle bir şey söylemek söz konusu değildir. Ancak bu durum, gözün bu iki nesne arasındaki farkı sezmesiyle mümkün olur.

2. *Hayalle Algılama*: Kişinin gerçekte var olmayan şeyleri göz önüne getirerek bunlar arasında benzerlikler kurmasıdır. es-Sekkâkî buna “*şekâ'iku'n-nu'mân*” denilen çiçeğin “*zebercetten yapılmış okların uçlarındaki yakut bayraklara*” benzetilmesini örnek olarak verir. Aslında uçlarında yakut bayrakların olduğu zebercet oklar gerçek dışı şeylerdir, fakat bunu oluşturan kişinin hayal gücüdür. Bu hayal ürünü nesneye, bir çiçeğin benzetilmesi de ancak hayal ölçüleri içinde anlaşılabilir.

3. *Akılla Algılama*: Mantıksal bağıntılar kurarak soyut kavramlar arasında benzetme yapmaktır. es-Sekkâkî bunun için “*bilginin, yaşama benzetilmesi*”ni örnek verir.

4. *Vehimle Algılama*: Bir takım kuruntuları gözde canlandırarak bunlar arasında teşbih yapmak anlamına gelir. es-Sekkâkî bu maddeye örnek olarak “*bir ölünün şeklini zihinde canlandırıp bu şekli pençeye veya köpek dişine*” benzetilmesini verir. Çünkü ölüm, kişiye korku ve ürperti veren bir özelliğe sahiptir. Aynı özellik “*pençe*” ve “*köpek*” dişinde de vardır.

5. *Vicdanla Algılama*: Vücudun nesnelere bizzat teması ya da vucuda içten ve dıştan gelen etkiler yoluyla teşbihin kavranmasıdır. es-Sekkâkî, “lezzet, acı, tokluk, açlık” gibi kavramlarla yapılan teşbihleri buna örnek olarak verir. Çünkü bu hisleri kişi daha önceden tatmamışsa, bunlarla yapılan teşbihleri de kavrayamaz. Yani acıya

70 es-Sekkâkî, Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, Beyrut, ts., s. 157.

benzetilen şeyi, kişinin algılayabilmesi için acıyı önceden tatmış olması gerekir<sup>71</sup>.

Ayrıca ona göre teşbihte bir ya da birden çok benzetme yönü bulunabilir, ancak benzetme yönü hem benzeyen hem de benzetilene kapsamalıdır, aksi halde teşbih bozuk olur<sup>72</sup>.

es-Sekkâkî tüm bu bölümleri ve yorumları aslında felsefeci ve kelamcılarının etkisinde kalarak yapmıştır.

#### D. Fahru'd-dîn er-Râzî'de Teşbih Kavramı

Daha çok tefsir bilgini olarak ün yapan fakat belâgat bilimiyle ilgili yazdığı *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz* adlı eseriyle bu sahada da haklı bir şöhrete sahip olan Fahru'd-dîn er-Râzî (öl.606/1208) teşbihteki benzerliğin ya gerçek bir nitelik ya da sonradan iliştilmiş bir durum olduğunu belirterek, gerçek niteliği maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayırır. Maddî niteliğin ya duyu ile ilgili ya da duyu dışı olabileceğini, duyu ile ilgili olanların da şu şekilde ikiye ayrıldığını söyler:

1. *İşitme, görmé, koklama, tatma ve dokunma duyuları.*

2. *Şekiller, miktarlar ve hareketler.* er-Râzî şekilleri düz ve eğri olmak üzere ikiye ayırır, düz şekil için “endamlı boyun”, “dal”a benzetilişini; eğri için de “yuvarlak bir nesnenin”, “top” veya “halka”ya benzetilişini örnek verir. Miktarlar için de “büyük bir cismın”, “dağ”a veya “fil”e benzetilişini örnek olarak gösterir. Hareket için verdiği örnek ise “yolda dümdüz giden bir kimsenin”, “okun fırlatılışına” benzetilebileceğini ifade eder.

er-Râzî, maddî niteliğin duyu dışı olanına “sertlik” ve “yumuşaklığı” örnek olarak vermekte ise de, onun bu örnekleme yanlıştır. Çünkü “sertlik” ve “yumuşaklık” gibi nitelikler, insanların duyuları yoluyla algılanabilirler. Bu yüzden maddî niteliğin duyu dışı olanına örnek teşkil etmezler.

er-Râzî manevî niteliği açıklarken de bunların “içgüdüler, cömertlik, güç, bilgi, zeka, sezgi, uyanıklık, beceri” gibi şeyler olduğunu belirtir. er-Râzî'ye göre, sonradan iliştilmiş durum, gerçek nitelik gibi değildir. Bunu da şöyle örneklendirir:

71 es-Sekkâkî, a.g.e., s. 158-159.

72 a.e., s. 161.



هَذِهِ حُجَّةٌ كَالشَّمْسِ “Bu, güneş gibi bir kanıttır” cümlesinde benzeyen ve kendisine benzetilen arasındaki ortaklık, gerçek niteliklerden birinde değil, bilakis ilişik durumdadır. Çünkü bu ikisinden her biri teşbihin sınırını ortdan kaldırmaktadır<sup>73</sup>.

### E. İbnu'l-Esîr'de Teşbih Kavramı

Eyyubiler'in meşhur katiplerinden biri olan belâgat bilgini İbnu'l-Esîr (öl.622/1224), yazar ve şairlerin dikkatetmesi gereken dil ve belâgat kurallarını anlattığı *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, adlı eserinde “teşbih” sözcüğünün **تَمَثِيلٌ** “temsîl” sözcüğüyle eşanlamlı olduğunu ve “birşeyin benzerini ortaya koymak” anlamını taşıdığını, ancak bu iki sözcüğün, belâgat bilginleri tarafından ayrı ayrı kavramlanmış gibi düşünüldüğünden yakındır<sup>74</sup>. İbnu'l-Esîr, teşbihi lafız yönüyle dört kısımda ele alır:

1. Anlamın, Anlama Benzetilmesi: Buna şu örneği verir:

زَيْدٌ كَالْأَسَدِ “Zeyd aslan gibidir.”

Bu teşbihte benzeyen ve benzetilen arasında kurulan bağ “cesaret” ögesidir. Bir başka deyişle Zeyd ve aslan somut olan yanları itibariyle ele alınmaz, ancak teşbih onların cesaretleri üzerine bina edilir.

2. Biçimin, Biçime Benzetilmesi: İbnu'l-Esîr, bu türe Kur'ân'ın şu âyetini örnek vermektedir:

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ<sup>75</sup>

“Yanlarında, güzel bakışlarını yalnız kendilerine tahsis etmiş iri gözlü eşler vardır. Sanki onlar, sedefler içine yerleştirilmiş incidirler.”

Kadınların iri gözleri, sedefler içine yerleştirilmiş incilere benzetilmektedir. Teşbih yalnızca gözlerin biçimleriyle incilerin biçimlerini anlatmaktadır.

3. Anlamın, Biçime Benzetilmesi: İbnu'l-Esîr, bunun için de yine Kur'ân'dan örnek vermektedir:

73 er-Râzî, Fâhru'd-dîn, *Nihâyeti'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, (thk. Bekrî Şeyh Emîn), Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut, 1985, s. 196-198.

74 İbnu'l-Esîr, Diyâu'd-dîn, *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, (nşr. Ahmed el-Hûfî – Bedevî Tabâne), Kahire, 1983, II, 93.

75 es-Saffât sûresi, 48-49. âyetler.

76 وَأَذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ  
serap gibidir.”

İnkâr eden kimselerin yaptıkları işler soyut bir niteliğe sahiptir, oysa ıssız çöllerdeki serap her ne kadar gerçek dışı da olsa somut bir varlık gibi görünebilmektedir. Dolayısıyla soyut, somuta benzetilmektedir.

İbnu'l-Esîr'e göre bu tür teşbih, en belâgatli teşbihtir.

4. Biçimin, Anlama Benzetilmesi: İbnu'l-Esîr, bunu da Ebû Temmâm'ın<sup>77</sup> şu beytiyle örnekler:

78 وَفَتَّخْتَ بِالْمَالِ الْجَزِيلِ وَبِالْعِدَا  
فَتُّكَ الصَّبَابَةِ بِالْمُحِبِّ الْمُرَّامِ

“O büyük serveti de, düşmanları da tıpkı gençliğin divane âşığı yok edişi gibi yok ettin!...”

Servetin ve düşmanların yok edilmesi, gençliğin akılsız sevgiliyi yok edişine benzetiliyor. Benzeyen somut, benzetilen ise soyuttur.

Bu tür teşbih, İbnu'l-Esîr'e göre en latif teşbihtir<sup>79</sup>.

## F. el-Kazvîni'de Teşbih Kavramı

el-Hatîb el-Kazvîni, ilk olarak es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserine *et-Telhîs* adında bir şerh yazar ardından buna kendi görüşlerini de ekleyerek *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâga* adını verdiği müstakil bir kitap kaleme alır.

el-Kazvîni, teşbihi benzetme yönü itibariyle dört kısıma ayırır:

1. *Teşbih Temsil*: Eğer benzetme yönü birkaç şeyden oluşuyorsa teşbih bu şekilde adlandırılır.

2. *Teşbih gayr-i Temsil*: Benzetme yönü tek bir nitelik arz eder.

3. *Teşbih Mucmel*: Benzetme yönüne zikredilmeden takdirî olarak belirlenen teşbihtir.

4. *Teşbih Mufassal*: Benzetme yönü doğrudan belirtilen teşbihtir.

Edat bakımından ikiye ayırır:

76 en-Nûr sûresi, 39. âyet.

77 788-845 yılları arasında yaşamış Abbasi şairidir, divanı vardır. Ayrıca Cahiliye şairlerinin şiirlerinden seçerek oluşturduğu *el-Fuhûl* ve kendi dönemine kadar yaşamış diğer şairleri de buna ekleyerek *Hamâse* adını verdiği iki şiir antolojisi vardır.

78 *Divânu Ebî Temmâm*, (nşr. Muhammed 'Abdûh 'Azzâm), Kahire, 1951, s. 313.  
79 İbnu'l-Esîr, a.g.e., II, 103-104.

1. *Teşbih Mu'ekked*: İçinde edatı olmayan teşbih türüdür.
2. *Teşbih Mursel*: Teşbih edatının zikredildiği teşbih türüdür.

Amacı bakımından ise üçe ayırır:

1. *Teşbih Makbûl*: Söylendiği amaca uygun olan teşbihe bu adı verir.
2. *Teşbih Merdûd*: Amacına ters düşen teşbih için bu ismi kullanır.
3. *Musellemu'l-Hukm*: Yargı yönünden tutarlığı olan fakat belli bir amaç kaygısı taşımayan teşbihe de bu adı verir<sup>80</sup>.

### Sonuç

Nesneler veya kişiler arasında kıyas ve muhakemenin ön plana çıktığı teşbih sanatı, sözü süslemek için kullanılan bir öge olmaktan öte aynı zamanda söyleyenin kültür, bilgi ve idrak düzeyini yansıtan bir kriter özelliği de taşır.

Arap edebiyatında teşbih, edebî eserlerin ve bunların yazarlarının kalitesini belirleyici çok önemli bir söz sanatıdır. Öyle ki özellikle Cahiliye ve Emevi dönemi şairleri, şiirlerinde kullandıkları teşbihlere göre değerlendirilmekte, içinde teşbih olmayan edebî ürünler kuru ve yavan sayılmaktadır. Dolayısıyla Arap edebiyatında teşbih, edebî tasvirde en önemli fonksiyonu icra eden temel bir öge konumundadır.

el-Muberrid'e kadar teşbih, edebî üslûp için kullanılan sıradan bir benzetme iken, el-Muberrid'le sistemleşerek, türlere ayrılır, el-Kazvîni'ye kadar geçen süreçte de bir belâgat terimi olarak nihaî şeklini alır. Sonraki dönemlerde ise teşbihle ilgili farklı görüşlere pek rastlanmaz, sadece öncekilerin şerhleri yapılmakla yetinilir.

Teşbihin kavramsal ve tarihsel yönden gelişim evrelerinin tanınması, hem Arap düşüncesi ve entelektüalizminin daha iyi anlaşılmasını sağlamakta, hem de belâgat bilimi tarihinin öğrenilmesine yardımcı olmaktadır.

80 el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, Beyrut, 1993, s. 233-248.

# Memlük Sultanlarından Seyfeddin Ebûbekir ve Alaeddin Küçük Dönemlerinde (741-742/1341) Büyük Emîrler Arasındaki Mücadeleler

**Fatih Yahya AYZ\***

## **Abstract**

**Conflicts Among the Grand Amirs in the Periods of Two Mamluk Sultans, Sayf al-Din Abubakr and Ala al-Din Küçük (741-742/1341).** After a period of stability and calm during the third sultanate of al-Malik al-Nasır Muhammad b. Qalawun (709-741/1310-1341), one of the most powerful sultans of Mamluks, Mamluk State entered a new turbulent time because of power struggle among the grand amirs who took the advantage of new sultans' being inexperienced and incapable. In this study, we dealt with this power struggle and its effects on the state.

**Key Words:** Grand Amirs, Royal Mamluks, Khoshdash and Qawsûn.

## **Giriş**

Memlûkler Devletinin (648-923/1250-1517) büyük sultanlarından el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un, özellikle üçüncü saltanati (709-741/1310-1341) sırasındaki icraatları daha sonra tahta çıkan oğullarının dönemi için belirleyici bir rol oynamıştır. Daha önceki saltanat dönemlerinde yaşının küçüklüğü sebebiyle büyük ümeranın<sup>1</sup> baskısı al-

\* Dr., Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: fyayaz@yahoo.com/fyayaz@cu.edu.tr

1 Memlûkler döneminde emîrlerin rütbeleri esas olarak yüzler, kırklar (tabilhâne) ve onlar emîrliği şeklinde üç kademe idi. "Ümerâü'l-mîin" veya "mukaddemü'l-ülûf" olarak da tabir olunan yüzler emîrleri, Memlûk ordusundaki en üst rütbeyi hâiz mahdut sayıda bir grup olup, "büyük ümera" şeklinde nitelendirilmekte idi. Emirleri altında normal zamanda en az yüz süvari bulunur, savaş sırasında ise "ecnâdü'l-halka" denilen tımarlı askerlerden bin kişiye komuta ederlerdi, bu sebeple onlara "emîrü mie" veya "mukad-

tına giren ve idareyi bunlara bırakmak zorunda kalan Muhammed b. Kalavun,<sup>2</sup> üçüncü saltanatıyla birlikte otoritesini yerleştirmek için kendisi aleyhinde davranan veya böyle davrandıklarını düşündüğü önceki dönemlerden kalan büyük emîrleri acımasız bir şekilde devreden çıkarmıştır.<sup>3</sup> Bunların bir kısmını aç-susuz bırakarak, boğdurarak veya suya atılarak öldürttüğü, bir kısmını sürgüne gönderdiği, bir kısmını da yirmi yıl gibi uzun bir süre hapiste tuttuğu belirtilmekte, onun bu sert cezalandırma şeklinin herkesi büyük bir korkuya sevk ettiği söylenmektedir.<sup>4</sup> Çok vesveseli ve kuruntulu olduğu, hatta oğlundan şüphelense onu bile öldürtebilecek karaktere sahip bulunduğu<sup>5</sup> belirtilen Muhammed b. Kalavun'u bu duruma daha önceki acı tecrübelerinin getirdiği açıktır. O, bu tecrübelerinden hareketle, önceki dönemlerden kalan büyük emîrlerin çoğunu devreden çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda kendisine bağlı

demü elf" isimleri verilirdi. Rütbece onların altında bulunanlara "ümerâü tablâne" (bando emirleri veya kırk başlar) denilir ve komutaları altında, bazılarının ki yetmişe ulaşmakla birlikte genellikle kırk memlûk bulunurdu. Rütbece bunların ardından, emirleri altında on-yirmi arası memlûk bulunan "ümerâü işrînât" veya "aşerât" (yirmiler emîrleri), on memlûk bulunan "ümerâü aşere" (on başlar, onlar emîrleri) ve beş memlûk idare eden "ümerâü hamsevât" (beşler emîrleri) geliyordu. Memlûkler'de siyasi, idarî ve iktisadî otorite, bahsedilen askerî sınıfın, özellikle de üst rütbeli büyük emîrlerin elindeydi. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Şihabeddin Ahmed b. Yahya b. Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü Mısır ve's-Şâm ve'l-Hicâz ve'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, s. 27, 28; Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ*, I-XV, Kahire 1910-1920, IV, 14-15; Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, I-II, Beyrut, ts., II, 215-216; Garsüddin Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü'l-Kesfi'l-memâlik ve beyânü't-turuk ve'l-mesâlik* (nşr. Paul Ravassse), Paris 1894, s. 113; David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army -II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, XV (1953), s. 467-471; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, VII, İstanbul 1991, s. 208 vd., 379.

- 2 M. Cemaleddin Süfür, *Devletü Benî Kalavun fi Mısır*, Mısır 1947, s. 33, 41; Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages The Early Mamluk Sultanate (1250-1382)*, Illinois 1986, s. 105; Adil Zeytûn, *Târîhu'l-Memâlik*, Dimaşk, ts., s. 52, 55-56; Kazım Yaşar Kopruman, "Memlûkler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1992, VII, 476-477, 483, 484; Ali Aktan, "Bahrî Memlûklerden Sultan Kalavun ve Hânedamı", *Belleten*, LIX/226 (1995), s. 611.
- 3 Reuven Amitai, "The Remaking of the Military Elite of Mamlûk Egypt by al-Nâsir Muhammed b. Qalâvûn", *Studia Islamica*, LXXII (1990), s. 145; Amalia Levanoni, "The Mamluk Conception of the Sultanate", *International Journal of Middle East Studies*, XXVI/3 (1994), s. 380.
- 4 Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (nşr. M. Mustafa Ziyâde-Sâid A. Âşûr), I-XII, Kahire 1956-1973, II/2, 524. Ayrıca bk. Amitai, "The Remaking ...", s. 150-156.
- 5 Makrîzî, *el-Hıtat*, I-II, Beyrut, ts., II, 306; Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed b. Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe* (nşr. Adnan Derviş), I-IV, Dimaşk 1977-1997, II, 194.

bir memlûkler ve ümera grubu teşkil ederek, idareyi tam anlamıyla kendi kontrolüne almıştır.<sup>6</sup>

Sultan Muhammed b. Kalavun'un ana stratejisi, kendine bağlı bir askerî aristokrasi kurmanın yanı sıra, bir yandan da bunları tam bir kontrol altında tutmak üzerine kuruluydu. Son saltanatı süresince huzurundaki toplantı günlerinde hiçbir emîrin, yanındaki arkadaşı ile konuşmaya cesaret edememesi, hatta yüzüne dahi bakamaması, toplantı günleri dışında da ümeranın herhangi bir vesileyle bir araya gelememesi, böyle bir olay vuku bulduğunda ise önce sessiz kalıp daha sonra bu emîrleri tutuklatmak ya da sürgüne göndermek suretiyle cezalandırması,<sup>7</sup> Muhammed b. Kalavun'un söz konusu stratejisinden kaynaklanıyor olmalıdır. O, bu stratejisinin gereği olarak bir emîrin aşırı derecede güçlenmesine müsaade etmeyerek onu devreden çıkarıyor, ancak yerine bir başkasını ikame etmeyi de ihmal etmiyordu. Böylece kendi iktidarını emniyet altına almış oluyordu. Bu stratejisini tamamlayıcı bir politika da kendi memlûklerinin oluşturduğu hasekîlerinin<sup>8</sup> yanı sıra, bir denge unsuru olarak "berrâniyye" şeklinde isimlendirilen, sultan memlûklerinin, aralarında hoşdâşlık<sup>9</sup>

- 
- 6 Amitai, "The Remaking...", s. 145 vd.; Sürûr, *Devletü Benî Kalavun*, s. 49-50; Irwin, *The Middle East*, s. 106-107; Kopruman, "Memlûkler", s. 489, 490; Kâsım Abduh Kâsım, "Muhammed b. Kalavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX (2005), s. 548.
- 7 Makrizî, *es-Sülûk*, II/2, 532; İbn Kâdi Şühbe, *Târîhu İbn Kâdi Şühbe*, II, 193-194; Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağriberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XII, Kahire 1956, IX, 172.
- 8 Sultan memlûkleri içinde özel bir grubu oluşturan ve sarayda çeşitli hizmetlerde kullanılan hasekîler, sultanın en yakın askerleridir. Bunlar daha sonra emîrlik payesi verilerek terfi ettirilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik*, s. 115-116; Ayalon, "Studies...I", *BSOAS*, XV (1953), s. 213-216; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1988, s. 415-416; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâif ale'l-âsârî'l-Arabiyye*, I-III, Kahire, ts., I, 462-466.
- 9 Memlûkler döneminde, memlûkler arasındaki ilişkiler, kendilerini satın alıp yetiştiren ve baba gibi kabul ettikleri efendilerini ifade eden "üstâziyye" ve aynı üstâdin memlûkleri olmaları bakımından kardeşlik olarak nitelendirdikleri "hoşdâşiyye" kavramları çerçevesinde şekilleniyordu. Hoşdâş kelimesi bazen "hocdâş" olarak da ifade edilirken, aynı efendinin hizmetindeki arkadaş anlamında kullanılmaktaydı. Hoşdâşlar da kendi aralarında ağabey anlamında "ağa" ve küçük kardeş manasına gelen "ini" şeklinde hiyerarşik bir taksimat yapıyorlardı. Ağalar, bu hiyerarşiye göre liderlik ettikleri inilerini koruyup gözetirlerdi. Hoşdâşlık son derece kuvvetli bir bağ olup, sultanların tahta çıkmasından, hal' edilmesine kadar birçok hadisede önemli rol oynuyordu. Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmed Abdürrazık, "el-Alâkâtü'l-üseriyye fi'l-mustalahi'l-Memlûki", *el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mısriyye*, XXIII (1976), s. 155 vd.; Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi" (çev. Samira Kortantamer), *Tarih İncelemeleri Dergisi*. IV (1989), s. 238-247; Saïd A. Aşûr, *el-Müctemau'l-Mısri fi asri selâtîni'l-Memâlik*, Kahire 1992, s. 30.

ilişkileri bulunmadığından doğal liderleri kabul etmedikleri ikinci bir hasekî grubu teşkil eden emîrlerin güçlenmesine müsaade etmesiydi. Muhammed b. Kalavun, herhangi bir idarî görev vermediği, ancak bağlılıklarından emin olduğundan yönetimde nüfuz sahibi olmalarına imkân tanıdığı Kavsûn<sup>10</sup> ve Beştâk<sup>11</sup> gibi berrânî emîrler sayesinde, kendine mensup memlûk ve emîrler arasından güçlü bir grubun çıkmasına ve yönetime müdahale etmesine mani oluyordu.<sup>12</sup> Kavsûn gibi emîrler, satın alındıktan sonra, diğer sultan memlûkleriyle birlikte eğitimden<sup>13</sup> geçmedikleri ve berrânî kabul edildikleri için bunlar arasındaki kardeşlik bağıni ifade eden hoşdâşlık ilişkileri onlar için söz konusu değildi.<sup>14</sup> Dolayısıyla büyük bir memlûk birliği teşkil etseler dahi, hoşdâş desteği olmadığından Muhammed b. Kalavun'un iktidarını tehdit etmeleri uzak bir ihtimaldi.

Ne var ki, Kavsûn ve Beştâk, Sultan Muhammed b. Kalavun'un son zamanlarında güçlerini artırmışlar ve birbirlerine rakip hale gelmişlerdi. Nitekim 741 (1341) senesinde sultan hastalanıp yatağa düşünce, Beştâk bundan sonrasını düşünerek hazırlık yapmak üzere saraydan ayrılmış, sultanın henüz ölmediği ve kendine geldiği bildirilince geri dönmüştü. Hem Kavsûn, hem de Beştâk muhtemel bir çatışma için birbirlerine karşı hazırlık yapmaya devam ediyorlardı. Bu durum, sultanın hastalığı nede-

10 Emîr Kavsûn (ö. 742/1342), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un hasekileri arasındaydı. Bu sultanın kızıyla da evlenen Kavsûn, Muhammed b. Kalavun'un ölümünden sonra da idaredeki etkinliğini devam ettirdi. Hayatı hakkında bk. Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'yânü'n-nasr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.d.ğr.), I-VI, Beyrut-Dımaşk 1998, IV, 136-141; Makrîzî, *el-Hıtât*, II, 307-308; Ebû'l-Fazl Şihabeddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine* (nşr. Abdülvâris Muhammed Ali), I-IV, Beyrut 1997, III, 154-155; Jo Van Steenberg, "The Amir Qawsûn, Statesman or Courtier? (720-741 AH/1320-1341 AD)", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, III (ed. U. Vermeulen-Jo Van Steenberg), Leuven 2001, s. 449-466.

11 Emîr Seyfeddin Beştâk da (ö. 742/1341) el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un yakın adamlarındandır. Hayatı hakkında bk. Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Helmut Ritter v.d.ğr.), I, Wiesbaden 1962-, X, 142-144; Hasan b. Ömer b. Habîb, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benih* (nşr. Muhammed M. Emin-Saîd A. Âşûr), I-III, Kahire 1976-1986, III, 31; Makrîzî, *el-Hıtât*, II, 34-35; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 271-272.

12 Steenberg, "The Amir Qawsûn", s. 463-466.

13 Memlûk sistemine göre, satın alınan bir memlûk, saray olarak kullanılan Kal'atülceb'el'deki "tabaka" (ç. tûbâk) denilen okullara yerleştirilirdi. Burada dinî bilgiler alan memlûk daha sonra katı bir disiplin içinde askerî eğitimden geçirilir, bunun ardından da azat edilerek sultan memlûkleri arasına katılırdı. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", s. 221-234; Süleyman Kızıltoprak, "Memlûk", *DİA*, XXIX (2004), s. 89.

14 Steenberg, "The Amir Qawsûn", s. 454, 460-461.

niyle oluşan ortamdaki gerginliği daha da artırıyordu. Bunu öğrenen sultan, huzuruna çağırıldığı bu iki emîri barıştırarak fitneyi önlemeye çalıştı. Ancak sultanın huzurunda sureta barışmış görünen iki emîr, tavırlarıyla yönetimde huzursuzluk meydana getirmeye devam ettiler. Bundan rahatsız olan bazı büyük emîrlere, Sultan Muhammed b. Kalavun'dan bir vâli tayin etmesini istediler. Bunu kabul eden sultan, oğlu Seyfeddin Ebûbekir'i vâli olarak belirledi, Kavsûn ve Beştâk'ı da onun vâsîleri ilan etti. Onlardan bu konuda söz de aldı. Sultan böylece kendisinden sonra meydana gelebilecek kargaşa ortamını bertaraf etmek istiyordu.<sup>15</sup>

Sultan Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı sırasında, kendi memlûklerine karşı bir denge unsuru olarak kullandığı ve yönetimde istikrarı sağlamak için güçlenmelerine müsaade ettiği bu iki emîr, daha o ölmeden önce huzursuzluk çıkarmaya başlamışlardı. Dolayısıyla sultanın söz konusu politikası ve buna yönelik icraatları son zamanlarına kadar başarılı olmuşsa da, görüldüğü kadarıyla, ölümünden hemen önce başlayan ve sonrasında da devam eden süreçte işe yaramamış ve eski rahatsızlıklar tekrar nüksetmiştir. Çekişmelerin yeniden başlamasının doğurduğu sonuçlar sadece istikrarsızlık ve devlet idaresindeki hâkimiyetin sultanların elinden çıkmasıyla kalmamış, önü alınmadığından uzun vadede iktidarın Türkler'den Çerkezler'e geçmesini de beraberinde getirmiştir.

Biz bu çalışmada, Sultan Muhammed b. Kalavun'un tesis etmeye muvaffak olduğu istikrarın, onun ölümünün ardından kısa aralıklarla peş peşe tahta çıkan tecrübesiz ve küçük yaşlardaki oğulları el-Melikü'l-Manşur Seyfeddin Ebûbekir (741-742/1341) ve el-Melikü'l-Eşref Alaeddin Küçük (742/1341) dönemlerinde bozulmasını ve buna neden olan emîrlere arasındaki çekişmeleri ele alacağız. Kanaatimizce bu mücadelelerin uzun vadede gelişecek hadiselerin ve iktidar değişikliğinin başlangıç noktasını teşkil ediyor olması, ve tespitlerimize göre gerek ülkemizde gerekse yurt dışında münhasıran bu konuyu ele alan bir çalışmanın bulunmaması bizi böyle bir araştırmaya yönlendirmiştir.

### **Seyfeddin Ebûbekir Döneminde Emîrlerin Mücadeleleri**

Sultan Muhammed b. Kalavun'un ölümüyle birlikte Memlûkler Devletinde yine bir istikrarsızlık dönemi başlamıştır. Küçük ya da genç yaşta

15 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/2, 522-523; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, IX, 163-164; Steenbergen, "The Amir Qawsûn", s. 462-463.



tahta çıkan oğulları idareye hâkim olamadıklarından, yönetim büyük emîrlerin ellerine geçmiştir. Bu emîrler arasındaki nüfuz ve güç mücadelesi, devleti çeşitli sosyal ve ekonomik problemlerle yüz yüze getirmiştir.<sup>16</sup>

Tahmin edilebileceği gibi ilk mücadele, daha Muhammed b. Kalavun ölmeden önce birbirlerine karşı husumet duydukları için çekişmeye başlayan Kavsûn ve Beştâk arasında ortaya çıkmıştı. Her konuda birbirleriyle yarışan ve biri diğerine üstünlük sağlamaya çalışan bu iki emîrin,<sup>17</sup> efendilerinin vefatından sonra karşı karşıya gelmeleri kaçınılmazdı. Nitekim aralarındaki ilk ihtilaf, Muhammed b. Kalavun'un ardından hangi oğlunun tahta çıkarılacağı konusunda ortaya çıktı. Kavsûn, el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in tahta çıkmasını isterken, Beştâk, sultanın diğer oğullarından el-Melikü'n-Nasır Şihabeddin Ahmed'in (742-743/1342) sultan ilan edilmesi taraftarıydı. İhtilafın daha fazla büyümemesini isteyen Kavsûn, Beştâk'la yaptığı toplantıda ona her ikisinin de geçmişte pazarlarda tüccarlık yapmaları nedeniyle sultanlık makamına layık görülmeceklerini, dolayısıyla ikisinden birinin tahta çıkma ihtimalinin bulunmadığını söyledi. Beştâk'ın da aynı görüşte olduğunu belirtmesi üzerine, efendileri Muhammed b. Kalavun'un arzusunun Seyfeddin Ebûbekir'in tahta çıkması yönünde olduğunu hatırlatan Kavsûn, Seyfeddin Ebûbekir'in sultan ilan edilmesi konusunda onu ikna etti.<sup>18</sup>

Bu ihtilafın sükûnetle halledilmesi, onlar arasındaki husumeti gidermeye yetmemişti. Beştâk, yirmi yaşlarındaki el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in tahta çıkmasıyla devlet işlerinin tedvirini (tedbîrû'd-devle) üstlenen ve idareye hâkim olan Kavsûn'un aralarındaki eski husumetler nedeniyle kendisine zarar vermesinden çekiniyor ve Başkent Kahire'den uzaklaşmaya çalışıyordu. Bu amaçla Kavsûn'a gelerek, Muhammed b. Kalavun'un daha önce kendisine vaat ettiği Dımaşk saltanat naipliğine<sup>19</sup> tayinini istediğini belirtti. Kavsûn ise mevcut naibin kısa bir zaman-

16 Irwin, *The Middle East*, s. 125.

17 Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 70.

18 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 692, IV, 138-139; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 35.

19 Memlükler Devletinde askerî görevlerin başında saltanat naipliği (niyâbetü's-saltana) gelmektedir. Kahire'de sultanın huzurunda görev yapan saltanat naibi, sultanın ilgilendiği hemen her şeyle ilgilenen, onun tuğrasını koyduğu her türlü resmî evraka kendi imzasını atma yetkisine sahip fevkalade nüfuzlu ve bu yetkileriyle âdeta ikinci bir sultan gibiydi. Diğer taraftan Mısır ve Şam bölgesindeki büyük vilâyetlerin valilerine de saltanat naibi unvanı verilmekteydi. Saltanat naipliği görevi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 55-56; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 16-18, 24-25, V, 453-454; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 349-362; Ayalon, "Studies...-III", *BSOAS*, XVI (1954), s. 57-58.

da görevden alınmasının uygun düşmeyeceği gibi bazı bahaneler ileri sürerek, bunun mümkün olmadığı cevabını verdi. Aldığı cevaptan hoşnut kalmayan Beştâk ise gizlice sultanın hasekilerine ve bazı büyük emirlere çeşitli hediyeler göndererek amacını gerçekleştirmek için aracı olmalarını istedi. Bu konudaki talep kendisine ulaşan Sultan Seyfeddin Ebûbekir, durumu Kavşûn'a haber verince, birlikte bir plan yaptılar ve aracı olan ümeraya Dımaşk'taki naibe sultana bağlılık yemini etmesi için gönderdikleri Kutluboğa el-Fahrî'nin<sup>20</sup> dönmesini beklediklerini, bunun ardından Beştâk'ı bu göreve tayin edeceklerini söyleyerek, oyalama taktiği gütmeye karar verdiler. Ümeradan Dımaşk'a tayin edileceği haberini alan Beştâk ise, aleyhindeki tertipten habersiz olarak sefer hazırlıklarına başladı. Bu arada kendisine yapılan tavsiyelere rağmen onun büyük emirlere ve haseklere gönderdiği yüklü hediyeler konusundaki aşırı cömert tutumu, Kavşûn ve sultanın, onun isyana kalkışacağı için böyle yaptığı şeklindeki ithamlarına zemin hazırladı. Diğer yandan Kavşûn, onun Kutluboğa'yı Dımaşk dönüşü yakalamak ve öldürmek istediği şayiasını yayarak ve bu haberin Kutluboğa'ya iletilmesini sağlayarak, Beştâk aleyhindeki faaliyetlerine devam ediyordu. Dımaşk dönüşünde, bu sırada yol hazırlıkları için Kahire dışında bulunan Beştâk'ın kendisiyle görüşme talebinde bulunduğunu öğrenen Kutluboğa, onun kendisini yakalamak istediği şeklindeki haberlerin doğru olduğuna hükmetti ve önce sultanla görüşeceğini belirterek Beştâk'ın talebini geri çevirdi. Bütün bunlara rağmen aleyhindeki tertibi fark edemeyen Beştâk ise memlüklerini Dımaşk'a doğru yola çıkardı ve kendisi az sayıdaki adamıyla şehre döndü. Bu sırada sultanın huzuruna varmış olan Kutluboğa, sultan ve Kavşûn tarafından, Beştâk aleyhindeki planlar konusunda bilgilendirildi. Bunun ardından sarayda yapılan sultanla ümeranın günlük görüşmeleri sırasında huzurda bulunan Beştâk, kardeşi ve kendisine yardımcı olan sultan memlûklerinden<sup>21</sup> iki kişiyle birlikte Kutluboğa ve yanındaki bir emîr tarafından

20 Kutluboğa el-Fahrî (ö. 743/1342), Muhammed b. Kalavun'a mensup, cesareti ile tanınan ve Dımaşk saltanat naipliği görevini de yürütmüş bulunan büyük emîrlere aittir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 112-120; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 150-151; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 103.

21 İktidardaki sultanın kendi memlûkleri (müşterevât, eclâb veya cülbân), önceki sultanlardan intikal edenler (karânîs) ve ümeraya ait iken daha sonra sultana intisap edenler (seyfiyye) olmak üzere üç gruptan müteşekkil olan sultan memlûkleri, Memlûk ordusunda "Kapıkulu Askerleri" olarak nitelendirilebilecek en önemli unsurlardan biridir. Sultanların tahta çıkışları veya hal' edilmeleri hususunda önemli rol oynayan sultan memlûkleri, saray olarak kullanılan Kal'atülcebel'de ikamet ederler ve "mukaddemül-

kılıcı alınarak tutuklandı (8 Muharrem 742/24 Haziran 1341). Beştâk beraberindeki diğer tutuklularla birlikte aynı gün hapsedilmek üzere İskenderiye'ye gönderildi. Bu sırada bütün mallarına el konulduğu gibi, memlûkleri de derdest ettirildi, kendisine yakın olan kimseler de kovuşturmaya tâbi tutuldu.<sup>22</sup> Sultan Muhammed b. Kalavun'un vefatından sonra tutuklanan ilk emîr olarak dikkati çeken Beştâk,<sup>23</sup> birkaç ay sonra İskenderiye'de hapiste iken öldürüldü. Onun öldürülmesini emretmekle itham edilen Kavsûn, bu konuda kendisine darılan ümerayı suçsuz olduğuna ikna etmek için uzun süre uğraşmak zorunda kaldı.<sup>24</sup>

Beştâk'ın devreden çıkmasıyla idareye hükmetme konusunda tek başına kaldığı anlaşılan Kavsûn'un, sultana çeşitli tasarruflarında müdahale etmeye başlaması, onunla sultan ve hasekîlerinin arasının açılmasına neden olmuştu. Kavsûn'un görevden alınan bir emîrin sultan tarafından cezalandırılmasını engellemesi, iki taraf arasındaki gerginliği su yüzüne çıkardı. Buna çok kızan sultan, hasekîlerinin yanında Kavsûn aleyhinde ağır ifadeler kullandı.<sup>25</sup>

Muhtemelen bu sözlerin Kavsûn'a iletilmesi ve el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in makamına yakışmayacak bazı tavır ve hareketler içinde olması, bu emîr ve arkadaşlarının sultanın aleyhine dönmelerine neden olmuştur. Şöyle ki, sultanın Yelboğa el-Yahyavî,<sup>26</sup> Meliktemur el-Hicazî<sup>27</sup> ve Tâcâr<sup>28</sup> gibi hasekî ümerasıyla mevkiine uygun düşmeyecek

memâlîki's-sultâniyye" unvanını taşıyan bir emîr tarafından idare edilirdi. Daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 15-16; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik*, s. 116; Ayalon, "Studies...-I", s. 204-228; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 414-421.

22 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 559-562; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 5-8.

23 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 693; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 31; Makrîzî, *el-Hittat*, II, 35; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 282.

24 İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 32. Krş. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyâmü'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarâhüm min zevî's-sultânî'l-ekber* (nşr. Halil Şehhâde), I-VIII, Beyrut 2001, V, 506; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 579.

25 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 566; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 11.

26 Dımaşk'ın yanı sıra Hama ve Halep gibi önemli şehirlerde de saltanat naipliği görevini yürütmüş bulunan Emîr Seyfeddin Yelboğa el-Yahyavî'nin (ö. 748/1347) hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 270; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 185.

27 Emîr Meliktemur el-Hicazî (ö. 748/1347), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un hasekîleri arasındaydı. Onun ölümünün ardından oğlu Seyfeddin Ebûbekir'in yakınları arasına girdi. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, V, 444-447; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 219; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 184.

28 Emîr Tâcâr el-Mardinî (ö. 742/1341), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun ve oğlu Seyfeddin Ebûbekir dönemlerinde devâdârlık görevlerini yürütmüş hasekî üme-

şekilde yakın ilişkiler içinde olması, kendini içki ve eğlenceye vermesi, daha önce içkiye müptela olan bir sultanın bulunmadığı Memlûkler Devletinde birçok emîrin tepkisini çekmiş, Kavşûn ve onu destekleyen ümera buna çare aramaya başlamışlardı. Sultan, bazı geceler hademeleri vasıtasıyla getirttiği şarkıcı kadınlarla birlikte düzenlediği eğlencelerde ne dediğinin farkına varamayacak ölçüde sarhoş oluyordu. Bu sırada söylediği anlamsız sözler ve sergilediği aşırı davranışlar insanların diline düşmüştü. Bütün bu olanlardan rahatsızlık duyan Kavşûn, hasekî ümerasından Tâcâr ve bir başka emîri çağırarak, sultandan makamına uygun tavırlar beklendiğini, onların ise sultana şarkıcı ve kötü kadınları getirmek suretiyle bu aşırılıklara ortak olduklarını söyleyerek uyarıda bulundu ve ümeranın bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirdi. Bu iki emîr, Kavşûn'un sözlerini, biraz da abartarak sultana iletiler. Bunun üzerine sultan, hasekîlerinin de yardımıyla, Kavşûn ve onunla birlikte hareket eden Kutluboğa el-Fahrî, Baybars el-Ahmedî<sup>29</sup> ve Saltanat Naibi Dokuzdemir<sup>30</sup> gibi bazı emîrleri tutuklatmaya karar verdi. Ancak hasekî ümerasından Yelboğa el-Yahyavî, kendisine ve bazı sultan memlûklerine yaptığı iyilik ve ih-sanlar nedeniyle yakınlık duyduğu Kavşûn'a Cuma namazı sırasında tutuklanacağını bildirerek, onu durumdan haberdâr etti. Bunu öğrenen Kavşûn, hasta olduğu bahanesiyle Cuma namazına iştirak etmedi. Bu arada da, Baybars el-Ahmedî, Almelik<sup>31</sup> ve Çengeli b. İlbaba<sup>32</sup> gibi büyük emîrleri ve çeşitli vaatlerde bulunduğu sultan memlûklerini, sultanı hal' et-

rasındandır. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 564-566; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 31; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 128.

- 29 Baybars el-Ahmedî (ö. 746/1345), candâr emîrliği (imretü candâr), Safed ve Trablus naiplikleri gibi önemli görevleri yürüten büyük emîrlere dendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 81-83; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 81; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 459-460; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 296.
- 30 Sultan Seyfeddin Ebûbekir'in kayınpederi olan Dokuzdemir en-Nasırî (ö. 746/1345), Kahire başta olmak üzere birçok şehirde naiplik yapan büyük emîrlere dendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 610-613; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 463-466; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 135.
- 31 Hacı Almelik (ö. 747/1346), Memlûkler Devletinde başkentte saltanat naipliği dâhil çeşitli görevleri yürüten, dindârlığı ile tanınan büyük emîrlere dendir. Biyografisi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 618-620; Makrîzî, *el-Hitat*, II, 310-311; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 487-489; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 240-241.
- 32 Bedreddin Çengeli b. İlbaba (ö. 746/1346), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminin en büyük emîrlere dendir. Daha sonraki dönemlerde de, kendi tercihiyle herhangi bir görevi bulunmamakla birlikte ümera nezdindeki saygın konumunu muhafaza etmiştir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 162-166; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 81-82; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 460-461; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 321-322.

mek üzere kalkışacağı harekete katılmaya davet etti (19 Safer 742/4 Ağustos 1341). Daha sonra kendi askerleri ve sultan memlûklerinden ona katılanlarla birlikte harekete geçti. Emîrlerin çoğu onun saflarında yer alıyorlardı. Kavsûn beraberindekilerle birlikte harekete geçtiği sırada, sarhoş olan sultan hadisenin farkında dahi değildi. Görevliler onu uyandırıp isyanı haber verince hasekîlerinden Tâcâr'ı, olayın aslını öğrenmek ve huzuruna davet etmek üzere Saltanat Naibi Dokuzdemir'e yolladı. Tâcâr, daveti ilettiği sırada Dokuzdemir, Çengeli b. İlbaba, vezir ve bazı emîrlerle birlikteydi. Dokuzdemir, Tâcâr'ı sultanın kötü hareketlerinin müsebbiplerinden olmakla suçlayarak azarladı, bu hadisenin sonucunu bekleyeceğini belirterek yapılan daveti reddetti. Tâcâr bunları sultana iletince, sultan kendi memlûklerini toplayarak mukavemet etmeye karar verdi. Ancak toplanan sultan memlûkleri, Dokuzdemir'le yaptıkları konuşmada sultanın tavırlarından duydukları rahatsızlıkları dile getirerek, bu hadisede Kavsûn'u desteklediklerini izhar ettiler ve Kavsûn'un bulunduğu yere giderek ona katıldılar. Böylece daha da güçlenen Kavsûn, yanındaki emîrlerden birini sultana göndererek, Yelboğa el-Yahyavî, Meliktemur el-Hicazî ve Tâcâr gibi sultanı ayartan hasekî ümerasını kendine teslim etmesini talep etti. Sultan ise bunu reddederek onlara meydan okudu. Önce yanındakilerle birlikte isyanı bastırmaya niyetlendiyse de, yardım talep ettiği Emîrî Ahûr<sup>33</sup> Aydoğmuş<sup>34</sup> ve Saltanat Naibi Dokuzdemir'in buna yanaşmamaları üzerine vazgeçti ve haremine sığınmak zorunda kaldı. Bu sırada bahsi geçen hasekî ümerası da, yanına gittikleri Dokuzdemir tarafından Kavsûn ve beraberindekilere teslim edildiler. Bu emîrlere karşı sert bir tavır sergileyen ve azarlayan Kavsûn, onları zincire vurdurarak hapsettirdi. Kavsûn daha sonra Dokuzdemir, Çengeli b. İlbaba, Aydoğmuş gibi büyük emîrleri, durumu müzakere etmek üzere yanına çağırıldı. Yaptıkları toplantının ardından sultanı hal' etmeye ve Alaeddin Küçük hariç diğer

33 Önemli askerî görevliler arasında yer alan emîrî ahûr, kendisinin de ikametgâhı olan ve "el-ıstablû's-sultânî" denilen sultan ahırını ve buradaki hayvanlardan sorumluydu. "Emîrî ahûr kebir" denilen başkanları yüzler, diğer üçü tabihâne emîrlerinden seçilen 4 emîrî ahûr bulunur, nezaretleri altında birçok başka görevli de yer alırdı. Bu görev hakkında geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 18-19, V, 461; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 337-338; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûn*, I, 174 vd.; Ayalon, "Studies...-III", s. 63

34 Alaeddin Aydoğmuş (ö. 743/1342), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'a mensup emîrlerdendir. Ahûr emîrliği ve Dimaşk saltanat naipliği gibi önemli görevleri yürütmüştür. Biyografisi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I; 652-654; Makrizî, *el-Hutat*, II, 45; Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mâhim v.dğr.), I-XIV, Beyrut, ts., XIV, 216; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I; 250-251.

kardeşleri ve yakınlarıyla birlikte Kus'a sürgün olarak yollamaya karar verdiler (20 Safer/5 Ağustos). Tutuklanan hasekî ümerasından, Yelboğa el-Yahyavî'yi serbest bırakarak diğerlerini Kahire valisine teslim edip hapsedtirdiler. Bunların ardından Kavsûn ve beraberindeki emîrler, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un oğullarından sürgüne yollamadıkları 5 yaşlarındaki Alaeddin Küçük'ü el-Melikü'l-Eşref unvanıyla tahta çıkardılar (21 Safer 742/6 Ağustos 1341).<sup>35</sup> Kus'a sürgüne gönderilen sabık sultan ise, bir süre sonra Kavsûn'un emriyle şehrin valisi tarafından öldürüldü.<sup>36</sup>

Sultan Muhammed b. Kalavun'un müstebit yönetimi sırasında, farklı gruplar oluşturma ve idarede nüfuz sahibi olma imkânını elde edemeyen ümera, onun vefatının ardından Memlûkler döneminde sıkça görüldüğü gibi, genç veya küçük yaştaki sultanların tahta çıkmasını fırsat bilerek tekrar sahneye çıkmaya başlamışlardır. Ancak, çabucak bertaraf edilen Beştâk örneği istisna edilirse, daha önce görmedikleri bir şekilde ahlaken düşük bir genç sultanla karşılaşmaları, geçici olarak onları birleştirmiş, sultan ve haseki ümerasını hedef almalarına neden olmuştur. Hasekî ümerasının, özellikle Tâcâr'ın eğlenceye düşkün, kötü ahlak sahibi bir emîr olması ve sultanı Kavsûn'u bertaraf etmesi için teşvikinin de,<sup>37</sup> bunda rolü olmalıdır. Sultan ve çevresinin böylesine hoş görülmeyen hareketlerde bulunmaları, sultanın kayınpederi olan Saltanat Naibi Dokuzdemir dahi damadına karşı cephe almasına sebep olmuştur. Ne var ki, daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi bu geçici işbirliği bozulacak ve ümera arasında yeniden cepheleşmeler ve mücadeleler başlayacaktır.

### **Alaeddin Küçük Döneminde Ümera Arasındaki Mücadeleler**

Sabık sultan ve ümerasını devreden çıkarmak amacıyla ortaya çıkan büyük emîrler arasındaki birlikte hareket etme anlayışı çok kısa sürmüştür, yerini yeniden güvensizlik ve çekişmelere bırakmıştır. Yeni sultanın naipliğine atanacak kimsenin seçimi sırasında sergilenen çekingen tavırlar bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim söz konusu görevin ilk teklif edildiği emîr Aydoğmuş bunu kesin bir tavırla reddet-

35 Makrizî, *es-Sülûk*, II/3, 567-570; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 204-206; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 11-16. Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 204.

36 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 721.

37 Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 564, 566; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 12.

miştir. Ondan sonra teklif götürülen Kavşûn, kendisinin ikamet ettiği Kal'atülcebel'deki<sup>38</sup> "el-Eşrefiyye" ismi verilen dairede oturmasına müsaade edilmesi ve "Dârû'n-niyâbe" denilen ve yine Kal'atülcebel'de bulunan saltanat naiplerinin resmî makamına taşınmak zorunda bırakılmaması şeklinde ileriye sürmüştüğü şartların kabul edilmesi neticesinde bu görevi üstlenmeye rıza göstermiştir.<sup>39</sup> Sabık sultanın hal' edilmesinde kilit rol oynadığı belirtilen Emîr Aydoğmuş'un<sup>40</sup> bu nüfuzuna rağmen saltanat naipliği görevini kabul etmemesi, daha sonra kendisinin de iştirak edeceği emîrlar arası mücadelelerde, bu görevi yürütmesi nedeniyle tabii hedeflerden birisi haline gelmek istememesine matuf olmalıdır. Kavşûn'un ikametgâhını değiştirmemek gibi önemsiz sayılabilecek bir konuda dahi ümeranın onayına başvurması da, daha sonra ele alınacağı gibi yeterli gücü toplayıncaya kadar, mümkün olduğunca büyük emîrleri hoş tutma ve ürkütme siyasetine tahmil edilebilir. Dolayısıyla her ikisinin de büyük emîrlar arasında ortaya çıkan işbirliği durumunun geçici olduğunun farkında olduklarını ve buna göre siyaset takip ettiklerini düşünmek mümkündür. Diğer taraftan, bir Memlûk şairinin ümeranın bu sırada kendi arasında ihtilaf içinde olduklarına işaret eden şiiri<sup>41</sup> bu kırılğan yapının başkaları tarafından da fark edilir derecede olduğunu göstermektedir.

Saltanat Naibi Kavşûn'un, yeni görevine başladıktan sonraki ilk icraatlarının, yandaşlarını çoğaltmak, hasımlarına gözdağı vermek yönünde olması, yine her an bozulabilecek bu işbirliğine itimat etmediğini ve buna göre tavır belirlediğini göstermektedir. Nitekim onun göreve başlamasının ardından rütbelerine göre askerlere büyük miktarlarda ihsanda bulunduğunu, bundan kısa bir süre sonra da sultan memlûklerinden bir kısmı-

38 Kal'a veya Kal'atülcebel, Salahaddin Eyyûbi (567-589/1171-1193) tarafından inşasına başlanan, oğlu el-Melikü'l-Adil Seyfeddin (596-615/1200-1218) zamanında tamamlanan ve bu tarihten itibaren gerek Eyyûbi ve gerekse Memlûk sultanlarının ikametgâhı olarak kullanılan saray-kaledir. Salahaddin Eyyûbi'nin yeni bir başşehir kurmak amacıyla inşa ettirdiği kale, Kahire'deki Mukattam dağında bulunan bir tepenin üzerindedir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 79-84; Kalkaşendi, *Subhu'l-a'sâ*, III, 368-374; Makrîzi, *el-Hutat*, II, 201-207; Nasser O. Rabat, *The Citadel of Cairo*, Leiden-New York-Köln 1995, s. 1-17, 50-282; Eymen Fuâd Seyyid, "Kahire", *DİA*, XXIV (2001), s. 174.

39 Makrîzi, *es-Sülûk*, II/3, 571; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 21.

40 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 653.

41 Bk. İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 26; Makrîzi, *es-Sülûk*, II/3, 571; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 22; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâiu'z-zühûr fî vekâii'd-dühûr* (nşr. Muhammed Mustafa), I-V, Kahire 1982-1984, I/1, 492.

na “tabilhâne” ve “onlar emîrliği”<sup>42</sup> payeleri verdiğini belirtmektedir.<sup>43</sup> Yine Kavsûn’un, sabık sultan zamanında hasekî ümerasından bazıları vasıtasıyla sultanla yakın ilişkilerde bulunan ve devlet işlerine müdahil olan bir sivil görevliyi ağır şekilde cezalandırdığı, Kahire sokaklarında, “Fitne çıkararak, kendisini ilgilendirmeyen işlere karışarak ve sultanların aklını karıştıranların cezası budur,” diye bağırarak bir münadî eşliğinde gezdirilmesini emrettiği bildirilmektedir.<sup>44</sup>

Bütün bu gayretlerine rağmen Kavsûn’un korktuğu başına gelmiştir. Bir taraftan el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun’un Kerek’te ikamet eden oğlu Şihabeddin Ahmed bu şehirdeki faaliyetleri nedeniyle tehdit oluşturmaya başlamış, diğer taraftan da Kavsûn’un büyük ihsanlarda bulunduğu sultan memlûkleri ona karşı tavır almışlardı. Sırasıyla ele almak gerekirse, Kerek naibi Emîr Meliktemur es-Sercüvânî,<sup>45</sup> söz konusu Şihabeddin Ahmed’in kendi kontrolünden çıkmaya başladığını, Kerekli bazı gençlerle uygun olmayan ilişkilere girdiğini ve içkili eğlenceler düzenlediğini, bunların birleşerek kendisini öldürmeye yeltenebileceği endişesiyle naiplikten affını istediğini bildiren bir mektup yollamıştı. Bunun üzerine Şihabeddin Ahmed’i kardeşlerinin de bulunduğu başka bir şehre sürmek ve burada kontrol altında tutabilmek amacıyla, onu Kahire’ye gelmesi konusunda ikna etmesi için Kerek’e bir emîr gönderildi (14 Rebülevvel 742/28 Ağustos 1341).<sup>46</sup>

42 Memlûkler döneminde emîrlerin rütbeleri esas olarak yüzler, kırklar (tabilhâne) ve onlar emîrliği şeklinde üç kademedir müteşekkildi. “Ümerâü'l-mîmîn” veya “mukaddemü'l-ülûf” olarak da tabir olunan yüzler emîrleri, Memlûk ordusundaki en üst rütbeyi hâiz grup idi. Emirleri altında normal zamanda en az yüz süvari bulunur, savaş sırasında ise ecnâdü'l-halka denilen numaralı askerlerden bin kişiye komuta ederlerdi, bu sebeple onlara “emîrümie” veya “mukaddemü elf” isimleri verilirdi. Rütbece onların altında bulunanlara “ümerâü tablhâne” (bando emirleri veya kırk başılar) denilir ve komutaları altında, bazılarınınki yetmişe ulaşmakla birlikte genellikle kırk memlûk bulunurdu. Rütbece bunların ardından, emirleri altında on-yirmi arası memlûk bulunan “ümerâü işrînât” veya “aşerât” (yirmiler emîrleri), on memlûk bulunan “ümerâü aşere” (on başılar, onlar emîrleri) ve beş memlûk idare eden “ümerâü hamsevât” (beşler emîrleri) geliyordu. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 27, 28; Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, IV, 14-15; Makrîzî, *el-Hutat*, II, 215-216; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübdetü'l-keşfi'l-memâlik*, s. 113; Ayalon, “Studies...II”, s. 467-471.

43 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 572; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 207; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 22-23.

44 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 572.

45 Emîr Meliktemur es-Sercüvânî (ö. 747/1346), Kerek naipliği ve vezirlik gibi önemli görevleri yürütmüştür. Hayatı hakkında bk. İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, IV, 220; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 177; Zeyneddin Abdülbasit b. Halil b. Şahin ez-Zâhirî el-Malaî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer A. Tedmürî), I-IX, Beyrut 2002, I, 126.

46 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 573; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 23-24.



Kerek'e gönderilen emîr, ümeranın daha önce kararlaştırdığı üzere, Şihabeddin Ahmed'i şüphelendirmemek için onu sultan yapmak üzere Kahire'ye çağırıldıklarını belirtti. Oysa Şihabeddin Ahmed, Kahire'de bulunan kendisine yakın bazı emîrlere bunun bir hile olduğunu önceden haber almıştı. Bu nedenle huzuruna gelen söz konusu emîri azarladi, o ve beraberindekilerin silahlarına el koyarak onları gözaltına aldırdı.<sup>47</sup> Bunun ardından Kahire'deki büyük emîrlere, Kerek'e gelerek kendisine güvence vermeleri ve Kus'ta bulunan kardeşlerinin yanına nakledilmeleri şartıyla başkente gelebileceğini ve sonrasında sultan ilan edilmeyi beklediğini bildiren bir mektup gönderdi (29 Rebûlevvel/12 Eylül).<sup>48</sup> Şihabeddin Ahmed'e bu güveni veren, Kahire'deki büyük emîrlere arasında kendisine yakınlık duyan ve aleyhindeki gelişmeleri gizlice bildirenlerin varlığı olmalıdır.

Şihabeddin Ahmed'in bu mektubu karşısında alınacak tavır belirlemek üzere yapılan toplantıda tecrübeli ve büyük emîrlere Almelik ve Sencer el-Çavlı,<sup>49</sup> Kavsûn'a, bahsedilen Şihabeddin Ahmed'i yerinde bırakmasını, kıymetli hediyeler göndererek gönlünü almasını tavsiye ettiler. Kavsûn ise bunun işe yaramayacağını düşünüyordu.<sup>50</sup> Bununla birlikte, Kerek'e hediyeler gönderildi ve Şihabeddin Ahmed'e, kendisinin çağırılma sebebinin Kerek naibinin şikâyetleri olduğu belirtilerek özür beyan edildi ve Kahire'ye gelirse sorunun çözüleceği bildirildi. Ne var ki, Kerek'ten gelen naip Meliktemur es-Sercüvânî ve beraberindeki bir emîr, Şihabeddin Ahmed'in Kahire'ye gelmeyi reddettiğini ve muhalefetini sürdürdüğünü söylediler. Bunun üzerine yeniden toplanan büyük emîrlere yaptıkları değerlendirmenin sonucunda Kerek'e bir müfreze göndererek, Şihabeddin Ahmed'i bertaraf etmeye karar verdiler.<sup>51</sup> Ancak, konu ile ilgili rivayetler takip edildiğinde bu müfrezenin derhal yola çıkarılmadığı anlaşılmaktadır.

Şihabeddin Ahmed, Kerek'te bir istikrarsızlık unsuru olmayı sürdürürken, bu sırada başkentte sultan memlûklerinin başlattığı muhalefet,

47 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 208.

48 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 573; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, X, 24.

49 Emîr Alemüddin Sencer el-Çavlı (ö. 745/1345), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde üstâdâr vekilliği ve çeşitli şehirlerde naiplik yapan, ilme düşkünlüğü ve tecrübesiyle öne çıkan büyük emîrlere aittir. Hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II467-470; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 75-76; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 100-101; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Vecizü'l-kelâm fi'z-zeyl alâ Düvelil-İslâm* (nşr. Beşşâr A. Maruf v.dğr.), I-IV, Beyrut 1995, I, 12.

50 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 209.

51 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 573, 574; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, X, 24.

Kavsûn'un iktidarını tehdit etmeye başlamıştı. Kavsûn bunlara, düzenlediği alaylarda (mevhib) kendisiyle birlikte hareket etmeleri emrini vermiş, ancak onlar bunu reddetmişti. İlişkiler böyle gergin vaziyette iken, Kavsûn'un, hoşdâşlarının muhalefetine rağmen sultan memlûklerinden bazılarını yanına almaya başlaması onların büyük tepkisini çekti, kendilerinin Kavsûn'a değil, sultana mensup olduklarını belirterek, birkaç kez gerçekleşen bu taleplerin sonucusuna karşı geldiler. Bunun üzerine Kavsûn, hacip<sup>52</sup> ve kendi maiyetinden bir görevliyi muhalefet eden sultan memlûklerini huzuruna getirmek üzere görevlendirdi. Muhalif memlûk grubu ise bu sırada Emîr Çengeli b. İlbaba'nın yanına giderek, kendilerini satın alan efendilerinden başkasına hizmet etmek istemediklerini belirttiler, şikâyetçi oldukları Kavsûn için de ağır ifadeler kullandılar. Onları teskin etmeye çalışan tecrübeli emîr buna muvaffak olamayınca sinirlenerek muhalif gruba, daha önce el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in tahttan indirildiği sırada Kavsûn'u desteklediklerini, şimdi ise ondan şikâyetçi olduklarını belirterek, tutarsız davranışları nedeniyle onları azarladı. Söz konusu muhalif memlûkler ondan özür dileyerek hatalarını kabul ettiler ve kışlarına geri döndüler. Bütün bunlardan haberdâr olan Kavsûn ise önce karşı bir harekete kalkışmak istediye de daha sonra vazgeçti. Kavsûn, olayların yatışmasının ardından Çengeli ve Baybars el-Ahmedî gibi büyük emîrleri toplayarak bir durum değerlendirmesi yaptı ve sultan memlûklerinin ümeraya karşı bu tutumunun daha sonra doğurabileceği tehlikeler konusunda onları uyardı. Toplantının ardından alınan karar gereği muhalif memlûkleri huzura getirmek üzere bir emîr görevlendirildi. Ancak bu emîr onları getirmeye muvaffak olamadı. Bunun üzerine ikinci seferde sultan memlûklerinin büyükleri arasında yer alan Altunboğa el-Mardinî<sup>53</sup> ve Kutluboğa el-Fahrî gönderildi. Bu iki emîr uzun süren

52 Memlûkler dönemindeki önemli askerî görevliler arasında bulunan hacip sultanla görüşmek isteyenleri huzura çıkarmak, ümera ve askerler arasındaki ihtilafları çözmek ve askerlerden talep edilenleri sultan veya emîrlerin huzuruna çıkarmak gibi vazifeleri üstlenirdi. Ayrıca saltanat naibinin bulunmadığı zamanlarda ona vekâlet ederdi. Haciplik kadrosunda, yüzler emîrlerinden seçilen ve "hacibü'l-huccâb" denilen 2 baş hacip, tabilhâne emîrleri arasından tayin edilen 3 de yardımcı hacip bulunurdu. Bu görev hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Eymen), s. 56-57; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 19-20, V, 450; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 219-220; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, VII, 185-186; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 354-356.

53 Altunboğa el-Mardinî (ö. 744/1343), hem el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un, hem de el-Melikü'l-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in en yakın hasekîleri arasında yer alan büyük emîrlerdendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I; 604-607; Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 308; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 48; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 239.

çabaları sonucunda talep edilen muhalif memlûkleri Kavşûn'un huzuruna getirmeye muvaffak oldular. Kavşûn bunlara güzel davranarak gönüllerini aldı ve kışlarına geri gönderdi (16 Rebiûlahir 742/29 Eylül 1341).<sup>54</sup>

Bahsedilen olayların sükûnetle sona erdiği ve barış sağlandığını zanneden Kavşûn yanılıyordu. Zira bu olaylardan iki gün sonra sultan memlûkleri onu öldürmek üzere toplanmışlar, Kal'atülcebel'in dışında bulunan hoşdâşlarına da kendilerine katılmaları için haber göndermişlerdi. Haberi alan Kavşûn, bu sırada düzenlenen alayda beraberindeki ümeraya kendisini saltanat naibi yaptıkları için sitemde bulunuyordu. Bu emîrler, söz konusu harekete karşı yanında oldukları güvencesini vererek onun gönlünü almaya çalıştılar. Ümerayı yanına alan Kavşûn, olayları izlemeye başladı. İsyancılar iki grup oluşturmaktaydı. Bir grup Kale'nin kapılarını kapatmış, silahların bulunduğu zeredhâneye<sup>55</sup> girerek burayı talan etmişlerdi. Diğer grup ise Kale dışında bulunuyordu. Şahsına ait ahıra saldırıldığını öğrenen Kavşûn yanındaki ümera ve askerlerle birlikte harekete geçti. Bu kalabalık gruba mukavemet edemeyeceklerini anlayan isyancı sultan memlûkleri, mağlubiyeti kabul ederek kapıları açmak zorunda kaldılar. Hacıp bunların önde gelenlerinden 8 memlûkü tutuklayarak Kavşûn'a teslim etti. Kavşûn bunlardan zeredhânenin kapısını açarak silahların talan edilmesine neden olan memlûkü tavsît cezasına<sup>56</sup> çarptırdı ve cesedini Kale kapılarından birine astırdı. Diğerleri ise ümeranın aracılığıyla sadece hapsedilerek cezalandırılmak suretiyle ölümden kurtuldular. Daha sonra isyancı sultan memlûklerinden 100 kadarı tespit edildi, bunların bir kısmı işkence ile öldürüldü, bir kısmı da sürgüne gönderildi. Halktan isyana katılan ve ikinci grubu oluşturanlardan da birçok

54 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 574-576; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 24-26.

55 Zeredhâne veya silahhâne orduya ait silahların depolandığı, büyüttâtî's-sultâniyye olarak isimlendirilen sultana mahsus depolardan biridir. Bunun dışında, her türlü içecek, ilaç vb. nin bulunduğu şarabhâne, giysilerin ve bunların yıkandığı malzemenin yer aldığı taşthâne, her türlü yatak ve çadır malzemelerinin bulunduğu firaşhâne, koşum takımları vb. malzemenin muhafaza edildiği rikâbhâne, mutfak malzemelerinin bulunduğu, bir mekânı değil müesseseyi ifade eden havâichâne ve ona bağlı matbahu's-sultânî, kôs ve davul gibi bando aletlerinin bulunduğu tabilhâneneden müteşekkil başka depolar da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, I-XVIII, Kahire, ts., VIII, 221-228; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, IV, 9-13; İbn Şahin ez-Zâhirî, *Zübde*, s. 124-126; Abdülmun'im Macid, *Nüzumu devleti selâttîni'l-Memâlik ve rûsûmühüm fi Mısır*, I-II, Kahire 1979-1967, II, 15-41.

56 Tavsît cezası, suçluyu kılıçla ikiye ayırmak şeklinde tarif edilmektedir. Bk. Âşûr, *el-Müctemau'l-Mısri*, s. 111; Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s. 94 dn. 386.

kişi ağır cezalara çarptırıldılar.<sup>57</sup> Bu ağır cezalandırma biçimleri, Kavsûn'a karşı büyük bir nefretin oluşmasına yol açtı.<sup>58</sup> Bundan çekindiği anlaşılan Kavsûn, muhtemelen taraftarlarını artırmak ve sultan memlûklerinin tekrar gönlünü kazanmak için onlardan bir kısmına yüklü gelirlere sahip iktâlar tahsis ettirirken, bir kısmına da emîrlik payesi verdi.<sup>59</sup>

Bir yandan sultan memlûklerinin muhalefet ve isyanlarıyla uğraşan Kavsûn, bir yandan da Kerek'teki Şihabeddin Ahmed'in faaliyetlerinin baskısı altında bulunuyordu. Nitekim sultan memlûklerinin isyan girişimini bastırdıktan hemen sonra, Dımaşk naibinden, başını Halep naibi Taştemur es-Sâkî'nin<sup>60</sup> çektiği Şam bölgesindeki şehirlerin saltanat naiplerinin Şihabeddin Ahmed'le ittifak kurdukları ve isyana kalkışmak üzere oldukları haberi geldi. Bunun üzerine büyük emîrleri toplayan Kavsûn, Kerek'e sefer düzenlenmesi konusunda onları ikna etmeye çalıştı. Ümera böyle bir seferi tasvip etmiyordu. Bunlardan Almelik ve Çengeli, henüz bir tehlike arz etmeyen düşmanı harekete geçirmenin anlamsız olduğunu belirterek, sefer düzenlenmesi yerine, Şihabeddin Ahmed'e mektup gönderilerek faaliyetlerinin tasvip edilmediğinin ifade edilmesi ile yetinilmesini tavsiye ettiler. Ancak daha sonra Kahire'de Şihabeddin Ahmed'in tahtı ele geçirmek için Mısır'a sefer yapmaya karar verdiği şayiası yayılınca, Kutluboğa el-Fahrî komutasında bir birliğin Kerek'e gönderilmesine karar verildi. Kavsûn bu sefer için büyük miktarda para tahsis etti. Söz konusu birlik, ümeranın da iştirak ettiği kalabalık bir grup tarafından yolcu edilecek Kerek'e gitmek üzere yola çıkarıldı (25 Rebûlahir 742/8 Ekim 1341).<sup>61</sup>

Şihabeddin Ahmed'i destekleyen Halep naibi Taştemur, daha el-Melikü'l-Eşref Alaeddin Küçük'ün tahta çıkarıldığı sırada sabık sultanın hal edilmesine karşı çıkmış ve yeni sultana biat etmeyi de reddetmişti.<sup>62</sup> O, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un çocuklarının sürgüne gönderilmesinin yanı sıra, Şihabeddin Ahmed'i Kerek'ten çıkarmak üzere bir ordunun yollanması ve onun bu harekete karşı kendisinden yardım talep

57 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 576-577; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 26-29.

58 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 212.

59 Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 577; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 29.

60 Taştemur es-Sâkî (ö. 743/1342), el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'un hasekileri arasında yer alan, Mısır ve Halep'te saltanat naiplikleri görevini yürüten büyük emirlerdendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 586-591; İbn Habîb, *Tezkire-tü'n-nebîh*, III, 46; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 131-132.

61 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 577, 578; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 29-30.

62 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 207.

etmesi üzerine, Kavşûn ve Mısır'daki ümeraya bütün bu olanlardan dolayı onları kınayan bir mektup gönderdi. Bu mektup üzerine harekete geçen Kavşûn ise Dimaşk naibi Altunboğa en-Nasırî'ye<sup>63</sup> Halep naibinin çıkarabileceği karışıklıklara fırsat verilmemesi gerektiğini belirten bir mektup yolladı. Dimaşk naibi de bu konuda güvence verip, Mısır'daki ümera ile birlikte hareket edeceğini ihsas ettirerek bağlılığını bildirdi.<sup>64</sup>

Şam bölgesinde bu gelişmeler yaşanırken, Mısır'daki durum da bundan farklı değildi. Zira daha önce bahsedilen emîrlar arasındaki geçici işbirliği bozulmaya başlamış, çekişmeler su yüzüne çıkmıştı. Nitekim Kavşûn'un kendisini tutuklatmak istediği şeklinde bir istihbarat elde eden Emîrû Ahûr Aydoğmuş, tedbirli davranmaya başlamış, herhangi bir harekete karşı önlem olarak ahırların kilitli tutulmasını emrettiği gibi, çeşitli bahanelerle mutat görüşmeler için birkaç gün boyunca Kal'atülceb'e çıkmamıştı. Bu gelişmelerin yayılması ve kendisine kadar ulaşması üzerine Kavşûn, ümeraya söz konusu hadiselerden haberi olmadığını, Aydoğmuş'a karşı herhangi bir faaliyetinin bulunmadığını söyledi ve bu hususta yemin ederek onları ikna etti. Ümera da Aydoğmuş'a giderek gerginliğin ortadan kalkması için onun mutat toplantılara iştirak etmesini istediler. Bu çabalar neticesinde bir araya getirilen Kavşûn ve Aydoğmuş aralarındaki sorunları konuştular ve bunların yanlış anlaşılmalardan kaynaklandığı konusunda görüş birliğine vardılar. Bu toplantının uzlaşma ile sonuçlanması, geçici bir sükûnet sağladı.<sup>65</sup> Ancak bu hadisenin vuku bulduğu Cemaziyelevvel (Ekim-Kasım) ayı içinde peş peşe gelen iki haber, ümeranın çoğunun Kavşûn'a karşı cephe almasına neden oldu. Bu haberlerin ilki, Beştâk'ın hapsedildiği İskenderiye'de öldürülmesiyle ilgili idi. Bundan kendisini sorumlu tutan ümerayı teskin ve bununla ilgisinin bulunmadığı konusunda ikna etmeye uğraşan Kavşûn, daha önce sürgün edilmiş olan sabık sultan el-Melikül-Mansur Seyfeddin Ebûbekir'in öldüğü şeklindeki Kus valisinden gelen ikinci haberle daha da zor duruma düştü. Bu konuda da onu suçlayan ümera ve el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun'a mensup Nasiriyye mem-

63 Altunboğa en-Nasırî (ö. 742/1342), Halep, Gazze ve Dimaşk gibi şehirlerde saltanat naipliği yapan tecrübeli ve büyük emirlerdendir. Hayatı hakkında bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 600-604; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 33; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 260-261; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 239.

64 Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 589; Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 579; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 31.

65 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 579.

lükleri, Kavsûn'a karşı cephe aldılar. Bu sırada devletin ordusunun büyük kısmını bu memlükler oluşturduğundan, söz konusu cepheleşme büyük önem arz ediyordu.<sup>66</sup>

Ülkenin iki önemli merkezindeki hadiseler, el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun döneminde sağlanmış olan istikrar ortamını tehdit etmeye başlamış, hoşdâş ilişkilerine dayanan yeni ittifaklar ve cephelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Şöyle ki, önceden geçtiği gibi Kerek'te bulunan Şihabeddin Ahmed üzerine ordu gönderilmesi kararını aldırın Kavsûn, ümera arasındaki ilişkiler nedeniyle sıkıntılar ortaya çıkabileceğini düşünerek bu ordunun başındaki Nasiriyye grubuna mensup Kutluboğa'nın gönlünü hoş tutmaya çalışıyordu. Nitekim bu amaçla ona büyük ihsanlarda bulunuyor ve hoşdâşları arasından sadece onu seçtiğini belirterek ona olan güvenini ifade ediyordu. Kutluboğa da onu rahatlatmak için Kerek'i ele geçireceğine dair Kavsûn'a garanti veriyor ve bu konuda yemin ediyordu.<sup>67</sup> Ne var ki, Kavsûn'un korktuğu başına gelecek, eski arkadaşlıklar ön plana çıkarıldığından, büyük ihsanlarda bulunduğu ve en güvendiği adamlarından olan Kutluboğa ona sırt çevirecekti. Nitekim Kerek'te muhasara edilen Şihabeddin Ahmed bu hoşdâşlık ilişkilerini lehine kullanmak amacıyla, öncelikle Nasiriyye memlüklerinin o dönemdeki büyüklerinden Halep naibi Taştemur'a mektup yazarak ondan yardım istemişti. O, mektubunda bu ilişkileri hatırlatarak, Taştemur'un efendisi olan babası Muhammed b. Kalavun'un ailesine yapılan haksızlık ve zulümleri zikrediyor, Kavsûn'un kendisini öldürmek istediğini söylüyor ve yardımını talep ediyordu. Bu mektuptan çok etkilenen Taştemur, Nasiriyye memlüklerinin büyüğü olarak hadiseye el koymaya karar verdi. Eski dostluklarını ve kardeşlik ilişkilerini de kullanarak Kerek'i muhasara etmekte olan hoşdâş Kutluboğa'ya mektup gönderdi. O bu mektubunda, Kutluboğa'ya daha önce yanında küçük bir memlük olduğunu hatırlatıyor, şimdi ise Kavsûn'un emri altına girmeyi kabullenerek efendileri Muhammed b. Kalavun'un çocuklarını öldürmeye kalkıştığını belirterek onu kınıyordu. Bu sözlerden etkilenen Kutluboğa, muhasarayı kaldırarak, Şihabeddin Ahmed ve Taştemur'un saflarına geçti.<sup>68</sup> Bir defa daha hoşdâşlık ilişkileri galip gelmişti. Zira hem Taştemur, hem de Kutluboğa, Muhammed b. Kalavun zamanında birbirlerine "kardeşim" diye hitap edecek

66 İbn Tağriberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, X, 32.

67 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 212.

68 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 214-215.

kadar yakınlardı.<sup>69</sup> Son olaylar neticesinde ümera arasındaki ayrılık yeni bir boyut kazanmış ve Memlûk ordusu ikiye bölünmüştü. Bir tarafta Şihabeddin Ahmed taraftarı olan Taştumur ve Kutluboğa'nın başını çektiği Nasıriyye grubu, diğer tarafta ise iktidardaki sultanı destekleyen Kavsûn ve Dımaşk naibi Altunboğa'nın önderlik ettiği Eşrefiyye grubu yer alıyordu.<sup>70</sup> Daha sonra ele alacağımız gibi, bu gruplardan Eşrefiyye'ye mensup olanların çoğu, eski arkadaşlarının yer aldığı Nasıriyye'ye katılacaklardır.

Kutluboğa'nın, Taştumur'un telkinleriyle muhasarayı kaldırarak, beraberindeki emîrlerle birlikte Şihabeddin Ahmed'in tarafına geçtiği ve onu el-Melikü'n-Nasır unvanıyla Şam bölgesinde sultan ilan ettikleri haberi Kahire'ye ulaşmıştı. Dımaşk ümerasının çoğu ve Hama naibi Dokuzdemir'in de isyancı grubun saflarına katıldıkları ulaşan haberler arasındaydı. Dımaşk naibi Altunboğa, Dımaşk'taki ümeradan bazılarının bu isyancı gruplarla yazıştıklarına muttali olmuş ve bunu Kavsûn'a bildirmişti. Kahire'deki büyük emîrleri toplayan Kavsûn, kendisine ulaşan bilgileri onlara da iletmişti. Daha sonra da Dımaşk ve Şam bölgesindeki naiplere, Halep naibi Taştumur'a karşı harekete geçmeleri için mektup gönderdi, gerekli hazırlıklar için de para yolladı. Kahire'den gelen emir doğrultusunda Dımaşk naibi Altunboğa, Halep naibiyle savaşmak üzere ordusuyla harekete geçti (Cemaziyelahir/Kasım). Humus civarında Trablus naibi de ona katıldı. Bu sırada Hama naibi olan Dokuzdemir ise rahatsız olduğu bahanesiyle ona katılmayacağını bildirdi. Dımaşk naibi Altunboğa, kendisi Halep'ten dönene kadar Hama'dan çıkmaması konusunda Dokuzdemir'den söz alınca onu rahat bırakarak Halep'e doğru yola çıktı. Bu hareketi haber alan Halep naibi Taştumur ise, yanına bazı adamlarını alarak önce Elbistan'a kaçtı, daha sonra da Kayseri'ye gitti. Onun kaçmak üzere olduğunu öğrenen Dımaşk naibi Altunboğa'nın aldığı önlemler ise sonuç vermemişti. Daha sonra Halep'e giren Altunboğa şehri teslim aldı ve durumu Kavsûn'a bildirdi (2 Recep/12 Aralık).<sup>71</sup>

Kavsûn ise bu arada başkentte bazı tedbirler almaya çalışıyordu. Mısır'daki bütün emîrlere kıymetli hil'atler dağıtmış, Şihabeddin Ahmed ve Taştumur'un saflarına katılan Kutluboğa ve beraberindeki 34 kadar emîrin iktâlarını ve emîrlik payelerini başkalarına tahsis ettirmişti. Bunların mal-

69 Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 587; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 131.

70 İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, III, 27-28.

71 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 581-583; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 33-35. Krş. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 205; İbn Kâdî Şühbe, *Târthu İbn Kâdî Şühbe*, II, 215-217.

larına da el koydurarak, yeni emîr olanlara veya terfi edenlere dağıttırılmıştı.<sup>72</sup> O, bu faaliyetleriyle bir yandan kendisine taraftar toplamaya çalışırken, bir yandan da isyancıları cezalandırma gayreti içinde olmalıdır.

Diğer taraftan Şam bölgesinde hadiseler kontrolden çıkmıştı. Bu bölgeden gelen bir emîr, Dımaşk naibi Altunboğa'nın Halep üzerine sefere çıkmasından sonra durumu müsait gören Kutluboğa ve beraberindeki ordunun Dımaşk'a girdiğini, burada Şihabeddin Ahmed adına hutbe okutuklarını haber verdi (29 Recep 742/8 Ocak 1342). Bu sırada Altunboğa ile Halep'e gitmeyerek Dımaşk'ta kalan emîrlere ve Gazze, Safed ve Hama naipleri de Kutluboğa'ya katılmışlardı. Bunlardan Gazze naibi Aksungur es-Sallârî,<sup>73</sup> Mısır'dan gelebilecek yardımları engellemek için Dımaşk-Kahire yoluna konuşlanmıştı.<sup>74</sup> Aksungur, başından beri bu isyanı destekleyenler arasındaydı ve Kutluboğa'yı Dımaşk'a girmesi için teşvik edenlerin başında yer alıyordu.<sup>75</sup> Dımaşk'a giren Kutluboğa komutasındaki isyancılar ise buradakiler tarafından iyi karşılanmışlardı. Daha önce sultan ilan edilen Şihabeddin Ahmed'in emriyle Dımaşk naibi olarak atanan Kutluboğa, savaş için hazırlıklara başladı. Beytülmal, tüccarlar ve çeşitli müesseselerden büyük miktarlarda para tahsil eden Kutluboğa, kendisine katılan emîrlerin de yardımıyla büyük bir ordu teşkil etmeye muvaffak oldu.<sup>76</sup> Diğer taraftan bütün bu gelişmeleri haber alan Kavşûn, büyük emîrlerle bir toplantı yaptı ve bunun sonucunda Gazze'ye üç emîrin başında bulunduğu bir birlik gönderilmesine ve ayrıca Kutluboğa'yla savaşmak üzere Dımaşk'a doğru hareket etmesi için Altunboğa'ya haber yollanmasına karar verildi.<sup>77</sup> Bahsedilen üç emîrin komutasındaki birliğin Altunboğa'nın yanına değil de, Gazze'ye yollanmasının nedeni tespit edilememekle birlikte, Altunboğa'nın beraberindeki ordunun sayıca yeterli olduğu düşünülerek, söz konusu birliğin bir destek kıtası olarak Gazze'de bekletilmesi uygun görülmüş olmalıdır.

Altunboğa'nın Dımaşk üstüne yürüdüğünü haber alan Kutluboğa ise ordusuyla birlikte şehir dışına çıktı ve şehre giden yolu tutarak buraya karargâh kurdu. Bu sırada Altunboğa da kalabalık ordusuyla Dımaşk'a

72 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 583.

73 Aksungur es-Sallârî (ö. 744/1343), Safed, Gazze ve Mısır'da saltanat naiplikleri yapan büyük emîrlere aittir. Biyografisi için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 553-554; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebîh*, III, 58; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 230.

74 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 583-584; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 35.

75 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 553.

76 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 206-207; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 219-220.

77 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 584-585; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 36.



ulaştı ve onun karşısında saf tuttu (15 Recep 742/25 Aralık 1341). Kutluboğa'nın şehrin ileri gelenlerinden bir heyet göndermek suretiyle başlatmış olduğu sulh müzakereleri, Altunboğa'nın, Şihabeddin Ahmed'e sultan olarak biat edilmesi şartını reddetmesiyle sonuçsuz kaldı. Ancak Altunboğa kendisiyle birlikte hareket eden Dimaşklı emîrlerin Kutluboğa'ya karşı savaşmayı doğru bulmamaları nedeniyle zor duruma düşmüştü. Diğer taraftan ağır hava şartları ve uzun süredir yolda olan ordunun yorgunluk ve yiyeceklerinin azalması gibi sebeplerle bezginlik göstermesi de Altunboğa ve kurmaylarının durumunu güçleştiriyordu. Sonuçta Altunboğa'nın ordusundaki emîrlerin ve askerlerin çoğu onu terk ederek Kutluboğa'nın saflarına geçtiler. Yanında Trablus naibinin dışında askerleriyle birlikte birkaç emîrin kaldığını gören Altunboğa geri çekilmek zorunda kaldı. Kutluboğa onu bir süre takip ettirdiyse de daha sonra bundan vazgeçerek Dimaşk'a geri döndü.<sup>78</sup> Dimaşk'a muzaffer bir şekilde dönmüş bulunan Kutluboğa, vakit geçirmeden Kayseri'de bulunan Halep naibi Taştumur'a mektup yazdı ve şartların müsait olduğunu belirterek onu buraya davet etti. Bir yandan da beraberindeki ümeraya Şihabeddin Ahmed'in sultanlığını destekleyeceklerine dair yemin ettirdi. Dimaşk'a gelmesi için teşvikte bulunduğu Şihabeddin Ahmed adına burada hutbe okutturdu ve para bastırdı. Bunların ardından Mısır'da bulunan Kavsûn'a da haber göndererek, onu Şihabeddin Ahmed'in sultanlığını kabule davet etti. Birçok eleştiri yönelttiği mektupta ayrıca, Kavsûn'a istediği bir şehri seçerek oraya naip olması teklifinde bulundu.<sup>79</sup>

Diğer taraftan, savaş meydanından ayrılan Altunboğa, daha önce Mısır'dan Gazze'ye takviye olarak gönderilmiş bulunan emîrlerin yanına sığındı. Bunun ardından durumu ve Dimaşk'ta yaşananları Kavsûn'a bildirdi. Gelişmeleri öğrenen Kavsûn, ümerayı çağırarak bir toplantı tertip etti. Toplantı sonucunda Gazze'de bulunan Altunboğa ve daha önce buraya gönderilmiş olan ümeraya çeşitli hediyeler gönderilerek Mısır'a davet edilmesine, bu arada Dimaşk'a yapılacak bir sefer için de hazırlık yapılmasına karar verildi. Kavsûn bunlarla da yetinmeyerek sultan memlüklerinin bir kısmına emîrlik payesi verdi, onlara çeşitli ihسانlarda bulundu.<sup>80</sup> O, bir yandan da hadiselerin bu noktaya gelmesinde yakınında

78 İbn Kesir, *el-Bidâye*, XIV, 207-208; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 223-224.

79 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 585, 586; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 37.

80 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 586; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 37-38. Krş. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 225-226.

bulunan bazı emîrlerin rolü bulunduğu kanaatindeydi. Yakınlarından bazıları, şüphelendiği büyük emîrleri bertaraf etmesi ve bunların yerine güvenebileceği kimseleri getirmesi hususunda ona telkinlerde bulunuyorlardı. Ona böyle telkinler yapıldığı duyulmaya başlayınca, Aydoğmuş, Almelik, Yelboğa el-Yahyâvî ve Altunboğa el-Mardinî gibi büyük emîrler, Kavsûn'un kendilerini hedef alacağını düşünerek, ortak hareket etmeye karar verdiler. Kanaatlerine göre, Kavsûn, Dımaşk naibi Altunboğa'nın Mısır'a gelmesinin ardından kendilerini bertaraf edecekti. Dolayısıyla daha önce davranıp, Kavsûn'u öldürmek ya da tutuklamak, bunlar mümkün olmazsa da Şam'a kaçmak üzere ittifak ettiler (28 Recep 742/7 Ocak 1342).<sup>81</sup>

Söz konusu ümerayı, Kavsûn'un aleyhine çeviren başka sebepler de vardı. Bunların başında Beştâk ve sabık sultanın onun emriyle öldürülmesi geliyordu. Aydoğmuş ile yaşadığı gerginlik de ümeranın Kavsûn'a karşı temkinli davranmaya başlamasına sebep olmuştu. Altunboğa'yı geri çekilmeye mecbur ederek Dımaşk'a hâkim olan Kutluboğa'nın, gizlice Aydoğmuş ve beraberindekileri Kerek'e davet etmesi ve Şihabeddin Ahmed'in sultanlığını tasdik etmeye çağırması da önemli nedenler arasındaydı. Bu sırada Kahire'ye doğru gelen Dımaşk naibi Altunboğa'nın karşılanmasını bir tören havasına sokmak isteyen Kavsûn'un büyük harcamalara girişmesi ve ümera ile hasekîlere yüksek miktarlarda ihşanlarda bulunması, aleyhine dönmüş bulunan ümerayı harekete geçiren asıl etken oldu. Zira bu harcamalar onun tahtı ele geçirmeye karar verdiğine hamedilmiş, Kavsûn'un saltanatı ele geçirmesinin kendileri aleyhine doğurabileceği sonuçlardan çekinen Aydoğmuş ve arkadaşları harekete geçmeye karar vermişlerdi. Aydoğmuş, bir yandan hasekîlerden Altunboğa el-Mardinî, Yelboğa el-Yahyâvî gibi emîrler ve bazı sultan memlûklerini kendisine katılmaya ikna ederken, bir yandan da büyük emîrlerden Almelik ve Çengeli b. İlbaba gibi önde gelenlerin desteğini almaya muvaffak oldu. 28 Recep (7 Ocak), gecesi harekete geçen Aydoğmuş ve beraberindekiler, gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra ahırlarında Kavsûn'un ortaya çıkmasını beklemeye başladılar. Bunları haber alan Kavsûn, Kal'atülcebel'de bulunan emîrleri huzuruna çağırdı, yanındaki memlûklerini de silahlandırdı. Çağrılan emîrlerden Çengeli ve Baybars el-Ahmedî'nin başını çektiği bir kısmı Kavsûn'un yanına geldiler.<sup>82</sup>

81 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 227.

82 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 586-588; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 38-40.

Kavsûn'un bu sırada kendisi aleyhinde kurulan ittifakın boyutlarının farkında olmadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim memlûkleri ve yanındakilerle birlikte harekete geçmeye karar verdiğinde, aslında isyancı grupla birlikte hareket eden Altunboğa el-Mardinî ona sabahı beklemesini tavsiye ederek oyalama taktiği güdüyor, Kavsûn ise bu tertipten habersiz olduğundan buna rıza gösteriyordu.<sup>83</sup> Oysa bu, hoşdâş olan ümeranın bir kısmının Kavsûn'un tarafında görünerek arkadaşlarının zaman kazanmasını sağlama gayretlerinden başka bir şey değildi. Nitekim Kavsûn onlara hoşdâşlarının ne yapmaya çalıştıklarını sorduğunda, bu emîrlerin kendisinin yanında olduklarını belirterek, arkadaşlarının tertibinden habersiz olduklarını söylemeleri ve daha sonra Aydoğmuş ve beraberindekilere katılmaları<sup>84</sup> bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

29 Recep (8 Ocak) sabahı Aydoğmuş, sultanın tabilhânesinden (et-tabilhânâtü's-sultâniyye)<sup>85</sup> kösleri çıkarttırarak, isyanın başladığını ilan ettirdi ve herkesi kendisine katılmaya davet etti. Daha önce meydana gelen sultan memlûklerinin isyanındaki ağır cezalardan dolayı Kavsûn'a karşı kin dolu olan birçok memlûk ve halktan kimse de bu çağrıya uyararak Aydoğmuş'un etrafından toplandılar. Aydoğmuş, halk arasından bu isyana katılan çapulcuları, Kavsûn'un ahırlarını talan etmeye teşvik etti. Böylece onun ve memlûklerinin hareket kabiliyetlerini kısıtlamak istiyordu. Bu çapulcular Kavsûn'un evini, ahırını, silah deposunu ve diğer müştemilatını talan ettiler. Bunlara mani olmak isteyen Kavsûn'un memlûklerini de hasekî ümerası ve memlûklerinin yardımıyla etkisiz hale getirdiler. Kavsûn'un memlûklerinden bazıları bu sırada olaylardan haberdâr olan ve

83 Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 607-608; Sarimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak, *el-Cevheru's-semîn fi siyeri'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtin* (nşr. Saîd A. Âşûr), Mektepe 1982, s. 369-370.

84 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 227-228. Krş. Safedî, *A'yânü'l-asr*, IV, 139; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 42.

85 Daha önce bahsedilen sultana ait depolardan biri olan tabilhâne, mehterhâne veya bando takımı olarak da nitelendirilebilecek müzik aletlerine veya onların muhafaza edildiği yere denilmektedir. Tabilhanedeki müzik aletleri, kösler, davullar, ney, kaval gibi üflelemeli çalgılar, zurna ve zilden müteşekkildir. Hükümdarlara mahsus alametler arasında da sayılan tabilhâne, Memlûkler döneminde biri yatsı namazından sonra, diğeri sabah namazından önce olmak üzere günde iki defa çalınırdı. Sabah namazından önceki tabilhâne icrasına "devre" denirdi. Sultanlar sefere çıktıklarında tabilhâneleri de yanlarında bulunur, çadırının etrafında belirli zamanlarda çalınırdı. Tabilhânenin genel idaresi emîrü aleme ait olmakla birlikte, işleri mihtârü't-tabilhâne denilen bando yöneticisi yürütürdü. Maiyetini de bu müzik aletlerini çalan müzisyenler oluştururdu. Tabilhâne hakkında daha geniş bilgi için bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 8-9, 13; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 316.

Kahire dışında bekleyen Dımaşk naibi Altunboğa'nın yanına gittiler. Ancak Aydoğmuş, onlar daha Altunboğa'ya ulaşmadan bu emîre haber yollayarak, Kavsûn'un memlûklerini kabul etmemesini veya kendi memlûkleri ile karışmalarına mani olmasını istemişti. Böylece Kavsûn için bütün çıkış yolları kapanmış oldu. Başka çare bulamayan Kavsûn teslim olmak zorunda kaldı. Meliktemur es-Sercüvâni ve bir başka emîr onu teslim alarak Kal'atülcebel'in burçlarından birinde hapsedtiler. Bu sırada Kahire dışında bekleyen Dımaşk naibi Altunboğa, yanındakiler ve Kavsûn'un memlûkleriyle birlikte, Aydoğmuş'la mücadele etmeyi ve kontrolü eline geçirmeyi düşündüyse de yanında bulunan Trablus naibinin buna muvafakat göstermemesi nedeniyle vazgeçmek zorunda kaldı. Aydoğmuş ise önce onu ve beraberindekileri iyi karşıladı. Ancak daha sonra isyancı emîrleri toplayarak, hem Kavsûn'u, hem de Dımaşk naibi Altunboğa ve beraberindeki emîrleri, hapsedilmek üzere İskenderiye'ye gönderme kararı aldırdı (29 Recep/8 Ocak). Aynı toplantıda Çengeli ve Baybars el-Ahmedî, Kerek'teki Şihabeddin Ahmed'i tahta çıkarmak üzere Mısır'a getirmeleri hususunda görevlendirildiler.<sup>86</sup>

Kavsûn ve taraftarlarının tutuklanmasıyla el-Melikü'l-Eşref Alaeddin Küçük dönemi sona ermişti. İsyanın elebaşısı olan Aydoğmuş ve beraberindeki ümera, 1 Şaban 742 (10 Ocak 1342) tarihinde onu tahttan indirdiklerini ilan etmelerinin ardından, idareye tamamen hâkim oldular.<sup>87</sup>

İsyancı ümera arasında hoşdâşlık ilişkileri üzerine temellenen bu işbirliği, bir sultanı tahttan indirip, diğerini yerine geçirmek ve idareye hâkim olan elit grubu değiştirmekten başka bir fayda sağlamamıştır. Aksine, daha sonra gelişen hadiseler, devleti sosyal ve ekonomik açıdan daha zor duruma sokmuştur. Şöyle ki, Kahire'deki isyanı başlatan lider konumundaki Aydoğmuş'un kendi emellerine nail olmak için isyan sırasında çapulcuları, Kavsûn'un evi, ahır ve diğer müstemilatını yağmalamaya teşvik etmesi, sonrasında bu yağma ve talanın yayılmasına yol açmış, bu, hadiselerle ilgisi olmayan birçok masum insanın zarar görmesine neden olmuştu. Kahire'deki halkın bu kargaşa ortamı yüzünden büyük sıkıntılara maruz kalması, isyancı ümeranın da tepkisini çekmiş ve bundan sorumlu tuttukları Aydoğmuş'u tenkit etmeye başlamışlardı. Şehirde yağmacılığın artması ve can güvenliğinin tehlikeye düşmesi sonucu, idareye

86 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 588-590; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 40-44. Krş. İbn Dokmak, *el-Cevheru's-semîn*, s. 370-372; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, II, 228-229.

87 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 594; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X, 48, 50-51.

hâkim olan ümera çok sayıda emîri bu çapulcuları engellemekle görevlendirmek zorunda kalmışlar, bunların ağır cezalara çarptırılmasıyla olayların ancak önüne geçilebilmişti. Kavsûn'un evinden çalınan altın vb. kıymetli eşyaların büyük miktarlarda olması ve halkın elindeki altın miktarının çoğalması nedeniyle paranın değeri de düşmüştü.<sup>88</sup>

Diğer taraftan, Kavsûn ve beraberindeki ümeraya karşı ilk hareketi başlatan Taştumur ve sonradan ona katılan Kutluboğa da, umduklarına nail olamamışlardı. Nitekim Şihabeddin Ahmed'in tahta çıkarılmasından kısa bir süre sonra, sultanın bunların hoşdâşlarıyla anlaşması sonucu getirildikleri önemli görevlerden azledilerek tutuklanmışlar ve bunun ardından katledilmişlerdi.<sup>89</sup> Dolayısıyla, onların bizzat tahta çıkardıkları sultan ve beraber hareket ettikleri hoşdâşları tarafından bu muameleye maruz bırakılmaları, Memlûkler Devletinde gücün ne kadar çabuk bir şekilde el değiştirebildiğini gösterdiği gibi, bu amaçla yapılan işbirliklerinin kolaylıkla bozulabileceğini de ortaya koymaktadır.

### Sonuç

el-Melikü'n-Nasır Muhammed b. Kalavun, daha önceki tecrübelerinden hareketle, üçüncü saltanatı sırasında iktidara tam anlamıyla hâkim olabilmek ve yönetimde istikrarı sağlayabilmek için farklı bir strateji geliştirmiştir. Bu strateji istikametinde, öncelikle kendisinin satın alarak yetiştirdiği ve ona bağlı bir memlûk ve hasekî ümerası grubu oluşturmuş, bunları, devreden çıkardığı kıdemli büyük emîrlerin yerine tedricen idareye yerleştirmiş, ancak hiçbirinin aşırı güçlenmesine müsaade etmemiştir. Muhammed b. Kalavun'un gerek devreden çıkardığı kıdemli büyük emîrlerin önemli bir kısmına, gerekse kendi yetiştirdiği bazı büyük emîrlere uyguladığı ağır cezalandırma biçimi, idaredeki herkesin gözünü korkutmuş ve onun istibdat rejimine yönelik muhtemel başkaldırlara karşı caydırıcı rol oynamıştır. O, daha sonra bu stratejisinin tamamlayıcı bir unsuru olarak, idarî görev vermediği, kendisine son derece sadık, berrânî denilen ve hoşdâşlık ilişkileri bulunmayan, yönetimde bir noktaya kadar etkinlik sahibi ikinci bir hasekî grubu teşkil etmiştir. Bunları gerek birinci gruptaki hasekîlere, gerekse kendine mensup olmamakla birlikte âkil

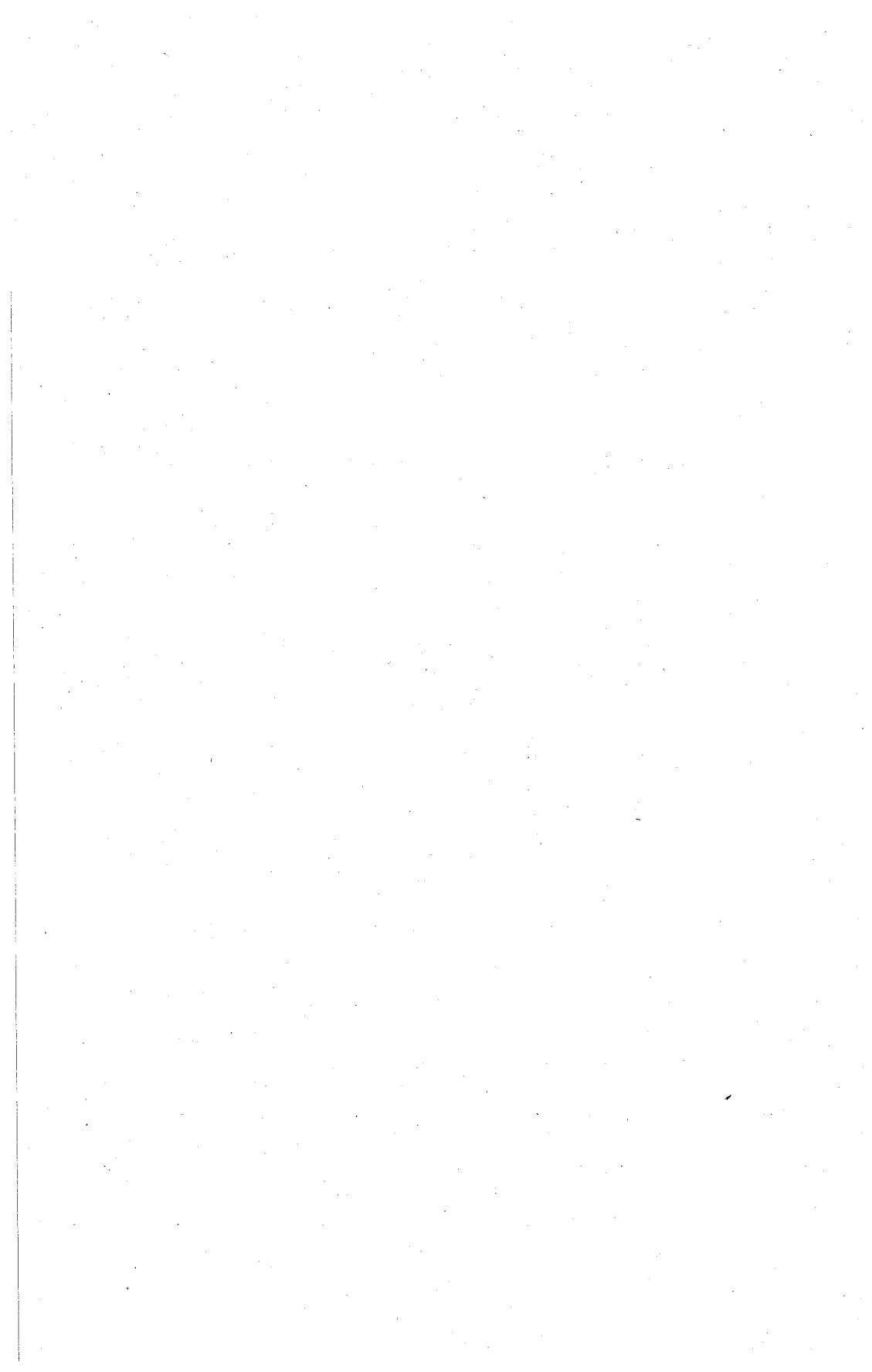
88 Makrîzî, *es-Sülûk*, II/3, 591-593; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, X, 44-46.

89 Bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, II, 590, IV, 118-119; İbn Haldûn, *el-Muqaddîmât*, V, 507; İbn Dokmak, *el-Cevherü's-semîn*, s. 373.

adamlar olarak mevcudiyetlerine izin verdiği kıdemli bazı emîrlere karşı denge unsuru olarak kullanmıştır.

Kendisinin son dönemlerine kadar etkili olan bu strateji, mütemadiyen güçlerini artıran ve birbirlerine karşı hasmâne duygular içinde bulunan berrânî hasekilerinden Kavsûn ve Beştâk gibi emîrlerin, onun ölümünden hemen önce başlayan nüfuz mücadelesini önleyememiş, ölümünden sonra tahta çıkan genç veya küçük yaştaki tecrübesiz oğulları döneminde meydana gelen emîrlar arası mücadelelere de zemin hazırlamıştır. Şöyle ki, Muhammed b. Kalavun'un istibdat rejiminde, yönetimde hâkimiyet kurma imkânı bulamayan büyük emîrlar, onun ölümünün ardından oluşan boşluğu fırsat bilerek idareyi ellerine geçirme gayretine girmişler, bunu gerçekleştirebilmek için de geçici olarak işbirliği yapmışlardır. Bu sırada sorun çıkaran Beştâk da, Kavsûn'un mahirâne siyasetiyle devreden çıkarılmıştır. Ne var ki, bu işbirliği birkaç ay içinde bozulmaya yüz tutmuş, birinci hasekî grubunun hoşdâşlık ilişkilerinin şekillendirdiği yeni bir mücadele başlamıştır. Bütün taraflar Nasiriyye memlûklerine mensup bulunmakla birlikte, kışlalarda birlikte yetişen ve birbirlerine hoşdâşlık bağıyla bağlı olan birinci hasekî grubunun oluşturduğu büyük emîrlar, böyle imkânlardan mahrum bulunan Kavsûn ve beraberindekileri devreden çıkarmak için önceleri gizlice, daha sonra aşikâr bir biçimde birleşerek devletin mukadderatına hâkim olmak için mücadeleye girişmişlerdir. Nitekim Kutluboğa el-Fahrî, Altunboğa el-Mardinî ve Meliktemur es-Sercüvânî gibi önceleri Kavsûn'un yanında yer alan emîrlar, hatta Meliktemur es-Sercüvânî örneğinde görüldüğü gibi Şihabeddin Ahmed meselesinin büyük boyutlara ulaşmasında pay sahibi olanlar, daha sonra hoşdâşlarının tarafına geçerek Kavsûn'u ortada bırakmaktan çekinmemişlerdir.

Diğer taraftan bu mücadele devleti hem idarî, hem de sosyal açılardan istikrarsızlığa sürüklemiştir. Huzur ve istikrarın hâkim olduğu Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanat döneminden hemen sonra başlayan bu mücadeleler, Türk Memlûkler döneminin sonuna kadar devam etmiş, bu dönemin sona ermesi ve Çerkez hâkimiyetinin başlamasına kadar giden sürecin mihverini oluşturmuştur.



# Türk Kùltüründe Yağmur Duası (Azatlı Kasabası Örneği)

**Bayram POLAT\***

## **Abstract**

*“Prayer for Rain” has been a practice in almost all Turkish communities by now. It is well known and recognized that there are a common denominations among varies applications for this prayer among distinct Turkish communities. So it is a common phenomenon among these societies. Its various applications have been subject matters of different studies. In our study we carried out it as a case study in Azatlı town, Niğde, in which the original form of prayer for rain has been kept.*

**Key Words:** Turkish Culture, Turkish Folk Beliefs, Payer for Rain, “Yada” Stone, Niğde (Azatlı)

## **1. Giriş**

Yağmur, daha çok yapay sulamanın gelişmediği, kuraklığın çok olduğu bölgelerde ve bu bölgelerde yaşayan toplumlarda büyük önem taşımaktadır. Özellikle karasal iklimin hâkim olduğu bölgelerde yaşayan insanlar tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları için hem bol ürün almak ve içecek su ihtiyaçlarını karşılamak hem de hayvanların rahat bir şekilde beslenmelerini sağlamak için zengin otlaklara ihtiyaç duymaktadır. Bunların gerçekleşmesi ise yağmurun mevsiminde yağmasına bağlı bulunmaktadır.

Yağmurun zamanında ve bol yağması o bölgede yaşayan insanların birçok sıkıntıdan kurtulmasına yardımcı olur. Dünya üzerinde yerleşim alanlarının (köy, kasaba ve şehirler) hemen hepsinin bir ırmak ya da dere kenarına kurulduğu görülür. Bu da suyun insan için ne kadar önem taşıdığını ortaya koyar. Çünkü su hayattır ve Allah'ın yeryüzünde yaratmış olduğu bütün varlıkların hayat kaynağı da sudur.<sup>1</sup> İnsan, hayvan ve bit-

\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1 Nahl,16/65.



kiler, bütün canlılar hayatlarını su ile devam ettirirler. Su hayat kaynağı olması yanında ayrıca hemen her kültürde önemli bir arınma aracı olarak da işlev görür.

Herhangi bir bölgede, bereketin sembolü olan yağmur zamanında ve yeterince yağmaz ise o bölgede kuraklık olur. Kuraklık ise insanların içme suyu ihtiyacının karşılanmasında sıkıntılara yol açabilir, hatta çeşitli tarım ürünlerinin kuruyarak yok olmasına da neden olabilir. Ayrıca kuraklık yüzden otlakların kurumasından dolayı birçok küçükbaş ve büyükbaş hayvan telef olabilir, bitki türü ve yabani hayvan yok olma tehlikesiyle karşılaşabilir. Bu durum doğada ekolojik dengenin bozulmasına da yol açabilir. Böylece yağmurun ve suyun iki şekilde önemi ortaya çıkar. Bunlardan birincisi; insanlar için hayatın devam ettirilmesi yanında ekonomik boyutudur. İkincisi ise ekolojik dengenin korunmasıdır. Özellikle son yıllarda yaşanan ve etkisi hissedilir derecede görülmeye başlayan küresel ısınma neticesinde ortaya çıkan kuraklık, son zamanlarda ülkemizin birçok yerinde yağmurun önemini daha açık bir şekilde ortaya çıkarmaya başlamıştır.

Tarih boyunca insanlar belki de ekolojik dengenin korunması açısından pek rahatsızlık duymasalar da, ekonomik sebeplerden dolayı mevsimin kurak gittiği yıllarda, çeşitli sulama tekniklerinin dışında bolca ürün alabilmek için yağmur duasına çıkmışlardır. Bu nedenle “yağmur duası” toplumu bir bütün olarak ilgilendiren durumlarda icra edilen törenlerden biri olmuştur.<sup>2</sup> Bu ritüel öteden beri yapay sulamanın gelişmediği yöre ve toplumlarda görüldüğü gibi aynı zamanda sulama tekniklerinin geliştiği topluluklarda da önemli bir yer tutmuştur. Yağmur duası kuraklık dönemlerinde kuraklığı gidermek için doğüstü güçlere doğrudan ya da bu güçlere yakın olduğu düşünülen güçler aracılığı ile dolaylı bir biçimde ilişki kurarak onlardan yağmur yağdırmaları için uygulanan dini-büyüsel bir ritüel olmuştur.<sup>3</sup>

Çeşitli din ve kültürlerde yağmur duası; toplumun inanç sisteminin yapısına göre bazen ata ruhlarına, bazen doğa olaylarına hükmettiği düşünülen doğüstü güce veya güçlere karşı yapılmıştır. Bu güçlerin insanların duygu ve düşüncelerini anlayabileceği veya onların bu zor durumlarını göreyak yardımcı olabilecekleri kabul edilmiştir. Bu tür ritüellerde

<sup>2</sup> Bkz. Gürbüz Erginer, *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri*, İstanbul 1997, s.211.

<sup>3</sup> Erginer, s.221.

taklit ve benzetme yapıldığı zaman doğaüstü gücün kendilerini daha iyi anlayacağına ve bu zor durumdan daha çabuk kurtaracağına dair bir inanış yaygın olmuştur.

Yağmur duası ile ilgili ritüeller incelendiğinde bu ritüellerin Anadolu'da ve Türk Dünyasının büyük bir kısmında ortak özellik ve uygulamaları bünyesinde barındırdığı görülmüştür. Bununla ilgili olarak geleneksel kültürün hâlâ etkisini sürdürdüğü ve saflığını korumaya devam ettiği Anadolu'da Niğde'nin Çiftlik ilçesi genelinde mevsimin kurak gittiği dönemlerde sürekli olarak yağmur duasına çıkıldığı tespit edilmiştir. Söz konusu bölgede her yerleşim biriminin kendi yerleşim alanlarının sınırları içerisinde bulunan çeşitli ziyaret yerlerine yağmur duası için çıktıkları görülmüştür. Bu bağlamda Çiftlik ilçesi merkezindekiler "Dede" adı verilen mevkiye,<sup>4</sup> Azatlı Kasabası sakinleri Osman Dede'ye,<sup>5</sup> Şeyhler Köyü Tekke'ye,<sup>6</sup> Divarlı Kasabası kabristanda bulunan Fakı Hoca'ya,<sup>7</sup> Kulaköy Dede'ye,<sup>8</sup> Çınarlı Köyü Anardı mevkiinde bulunan Dede'ye,<sup>9</sup> Murtaza Köyü Bozdağ'da bulunan Dede'ye,<sup>10</sup> Sultanpınarı Köyü Tekke'ye,<sup>11</sup> Mahmutlu Köyü Yurt mevkiindeki Çeşme başında bulunan yatır'a,<sup>12</sup> Kitreli Kasabası Cıngılı Dede'ye<sup>13</sup>, Bozköy Kasabası Dedeler'e<sup>14</sup> yağmur duası için çıktıkları gözlenmiştir.

Araştırmada yağmur duası incelenirken, yağmur yağdırma şekilleri ve yağmur duası sırasında günümüze kadar devam eden geleneksel uygulamalarının belirlenmesine çalışılmıştır. Bunu yaparken Dinler Tarihinin başlıca metotlarından olan descriptive (nitelendirici) ve fenomenolojik metotlar kullanılmaya gayret edilmiştir. Bunun yanında Azatlı Kasabası'nda yapılan yağmur duası uygulamasına bizzat iştirak edilmiş ve gözlem metodu kullanılarak fenomenle ilgili yerinde inceleme yapılmıştır. Bu makalenin konusu ile ilgili diğer kasaba ve köylerden bireylerle yüz yüze görüşülmüş, bazı sorular sorulmuş ve sorulara cevaplar alınmıştır. Verilen cevaplar olduğu gibi not edilmiş ve değerlendirilmiştir.

- 
- 4 Feramuz Yıldırım, 1954 doğumlu, esnaf, lise mezunu.  
 5 Recep Gencer, 1966 doğumlu, öğretmen, üniversite mezunu.  
 6 Kadir Baki, 1963 doğumlu, köy bekçisi, ilkokul mezunu.  
 7 Ali Rıza Öztürk, 1938 doğumlu, çiftçi, ilkokul mezunu.  
 8 İsa Aydoğan, 1972 doğumlu, esnaf, lise mezunu.  
 9 Musa Yiğit, 1952 doğumlu, emekli, lise mezunu.  
 10 Hamdi Özel, 1948 doğumlu, pazarcı, ilkokul mezunu.  
 11 Tefik Andaç, 1949 doğumlu, çiftçi, ilkokul mezunu.  
 12 Halil Koç, 1942 doğumlu, çiftçi, ilkokul mezunu.  
 13 Ali Korkunç, 1969 doğumlu, esnaf, lise mezunu.

## 2. Türk Kültüründe Yağmur Duası

Türklerin tarih sahnesine çıkışından itibaren Türk Kültürü hakkında etkileşimde buldukları yabancıların kaynaklarında da az ya da çok bilgi bulunabilmiştir. Fakat bu kaynaklarda genellikle olması beklenen ayrıntılara yer verilmemiştir. Ancak kültür, tarihi süreçte bazı etkileşimler ve farklılaşmalar geçirmiş olsa da ait olduğu milletle birlikte yaşamaya devam etmiştir.

Türk Kültürü incelendiğinde yağmur yağdırma ile ilgili pek çok materyal göze çarpmaktadır. Bu materyaller arasında en önemlileri taş ve duadır. Özellikle “Yada Taşı” yağmur törenleri ile ilgili olarak çok önemlidir. Yağmur Taşı olarak da bilinen bu taş, çeşitli Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliklerine göre farklı şekillerde ifade edilmiştir. Bunlar; Yat, Yada, Yede, Cada, Cede, Kaş, Bet, Sata, Cay, Çartus, Yağmur Taşı gibi söyleyişlerdir.<sup>15</sup>

Türk kültüründe Yada Taşı ile ilgili bir çok hikaye anlatılır. Bu taşın Türkler’in atalarına Türk Tanrısı tarafından verildiği ifade edilir. Rivayete göre; Türkler bu taşı hareket ettirerek yağmur, kar, dolu ve fırtına estirirlermiş. Eğer savaş anında bunu yaparlarsa düşmanlarının olduğu yere kar, dolu ve yağmur yağdırıp fırtına estirerek düşmanlarına galip gelir ve savaşı kazanmış olarak dönerlermiş.<sup>16</sup> Diğer bir rivayete göre bu taşın, rüzgâr esen dağlarda, Çin sınırındaki madenlerden geldiğine veya at, inek, ayı, kurt ve domuzun karınlarından ve ciğerlerinden çıkartıldığına inanılmıştır. Ayrıca bu taşı, Serkap adlı kırmızı bir kuşun yumurtladığına da inanılmıştır. Bir kuş yumurtası büyüklüğünde olan bu taş üç çeşittir: 1) Kırmızı beneklerde dolu beyaz toz renginde; 2) Beyaz temiz ve koyu kırmızı; 3) Çeşitli renklerde. Bu taşın su içine konulduğunda veya havada sallandığında yağmur yağdırdığına inanılmıştır.<sup>17</sup> Ayrıca bu taşın, geyiklerin başlarında, su kuşlarının kursağında, yılanlarda ve öküzlerin karınlarında bulunduğu dair bir inanışa da rastlanmıştır. İnanışa göre bu taşların en iyisi kendi kendine hayvan veya kuş şeklini almış olanıdır.

<sup>14</sup> Hüseyin Koçer, 1973 doğumlu, işçi, ilkokul mezunu

<sup>15</sup> Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995, s.160; Orhan Acıpayamalı, “Türkiye’de Yağmur Duası,” *D.T.C.F.D.*, Ankara 1964, C. XXII, s. 229; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1995, C. II, s.274-275; Murat Uraz, *Türk Mitolojisi*, İstanbul 1994, s.185.

<sup>16</sup> İnan, s.160-161, Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati’t-Türk*, Haz. Seçkin Erdi-Serap Tuğba Yurteser, İstanbul 2005, s.673.

<sup>17</sup> Acıpayamalı, s.230.

Altay Dağları'nın buzullu bölgelerinde rastlanan bu taşın, yağmur, dolu vb. yağdırmanın yanı sıra atları serinletmek için de kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>18</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi Yada Taşı Türk kültüründe yağmur duasında önemli bir araçtır. Yağmur yağdırma ile ilgili olarak bu taş suya atma, ağza alma gibi çeşitli uygulamalar da Türklerde rastlanan uygulamalar arasında yer almaktadır. Halk inancına göre, yağmuru yağdıran Allah'tır. Fakat bazı insanların yapmış olduğu hareketler yüzünden Allah yağmuru kullarından esirgemektedir. Bu nedenle kuraklık meydana gelmekte, insanlar ve diğer canlılar açlık ve susuzluktan dolayı birçok sıkıntıya girmektedir. Bu sebepler şu şekilde sıralanabilmektedir: 1) Dinî yasakları ihlal etme, 2) Ahlakî yasaklara uymama, 3) İsraf, 4) Halk inanışlarında yasak olan; hamurdan beşik yapıp sallama, mezar dışında insan kemiği bulundurma gibi bazı fiillerin<sup>19</sup> yapılmasıdır.

### 3. Yağmur Duası Örnekleme: Azatlı Kasabası

Yağmur yağdırma ritüeli incelenirken konunun sınırlandırılması ihtiyacı hissedilmiştir. Bu çalışmada Niğde İli Çiftlik İlçesi Azatlı kasabası örneklem olarak seçilmiştir. Niğde merkeze 65 km uzaklıkta olan Çiftlik İlçesi toplam 4 kasaba ve 8 köyden oluşmuştur. Merkez ile birlikte ilçenin nüfusu yaklaşık 40.000'dir. Halk arasında bu yöreye Melendiz de denilmiştir. Azatlı Kasabası bu yerleşim birimlerinden birisidir. Nüfusu yaklaşık 5500 olan Kasabanın ilçeye uzaklığı iki km'dir ve rakımı 1700 m'dir. Türk kültürünün önemli ölçüde muhafaza edildiği bir yerleşim birimi olan Azatlı Kasabasında Türk halk inanışları ve uygulamaları hâlâ canlılığını korumakta ve güçlü bir biçimde yaşatılmaktadır.

#### 3.1. Yağmur Duasının Hazırlık Aşaması

Yağmur duasına kurak mevsimlerde başvurulur. Yağmur duasına çıkılmadan bir hafta önce Cuma günü camide köyün imamı ya da köyün ileri gelenlerinden biri tarafından yağmur duasına çıkılacağı ilan edilir ve yapılacak ön hazırlıklar hakkında geniş bir bilgi verilir. Daha sonra halkın sevip saydığı en az iki kişi hazırlık aşamasında yapılacak işlerle ilgilenmesi için görevlendirilir. Bu kişilerin asıl görevi gönül rızası ile halktan bul-

<sup>18</sup> Ögel, s. 275.

<sup>19</sup> Acipayamlı, s. 225-227.

gur, yağ, salça, yumurta, tuz, ekmek, toz biber ve dua yapılacak yerde kurban etmek için canlı hayvan toplanmasıdır.

Yağmur duasının hazırlık aşamasında duanın etkisini artırmak için halkın büyük çoğunluğu, yağmur duasına çıkmadan önce en az bir gün oruç tutmaya gayret eder. Ayrıca camide mevlit okutulur ve hatim indirilir. At kafatasına (başka hayvan kafatası da olabilir) dua yazılır. Kum ve çakıl taşlarına, asma (üzüm) çubuğuna dualar okunur. Suya kavrulmuş tuz ve tabut atılır. Yeni evlenmiş çiftler ıslatılır, öldürülmüş yılan yakılır, çok eşli çiftlerin ayakkabıları ıslatılır ve bölgenin farklı yerlerinde değişik sayılarda çakıl ve taşlar toplanır. Hayvanlara tuz verilerek mümkün olduğu kadar sudan uzak tutulur. Bütün bunların yağmura olan ihtiyacı belirtmek ve kuraklığı tersine çevirmek için yapıldığı belirtilir.<sup>20</sup> Bu arada köyde herkese haber verilir ve özellikle akil-baliğ olmamış çocukların da yağmur duasına katılması sağlanır. Çobanlara koyun ile kuzularını ayrı tutmaları tembihlenir ve dua esnasında koyun ile kuzular karıştırılır.

Halktan toplanan gıda maddeleri ve kurban edilecek hayvanlar sabah namazından sonra yağmur duasının gerçekleştirileceği yere götürülür. Toplanan gıda maddeleri ikiye bölünür ve bir kısmı bayanlar için ayrılır. Çünkü bayanlar da kendi aralarında köy içinde kutsal kabul edilen, Hamza Dede adlı ziyaret yerinde yağmur duası yaparlar. Bazı bölgelerde kadınların yağmur duasına erkeklerle birlikte katıldıklarının bilinmesine rağmen Azatlı'da çoğu zaman kadınların yağmur duasına erkeklerle birlikte katılması uygun görülmez.<sup>21</sup>

Erken kalkıp sabah namazına gelenler camide toplanırlar. Hazırlıklar tamamlanınca topluca yağmur duası yapılacak yere gidilir.<sup>22</sup> Camiye gelemeyenler ise tek başına ya da çocuklarla birlikte tören yerine ulaşırlar.

Yağmur duası yapılacak yere gelişin ardından dualar eşliğinde halktan toplanan hayvanlar kurban edilir ve yakılan ocaklarda kazanlarda et yemeği ve pilav hazırlanmaya başlanır. Ayrıca toplanılan yumurtalar da kazanlara doldurularak kaynatılır. Burada şunu da özellikle belirtmek gerekir; yağmur duası yapmak için seçilen mekân çok önemlidir. Bu mekânın özellikle yükseklerde, mutlaka halk tarafından kutsal kabul edilen bir ziyaret yerinin çevresinde olması gerekir.<sup>23</sup> Bu, ya bir yatır (evliya, dede, baba vs.)

<sup>20</sup> Mansur Polat, 1922 doğumlu, çiftçi, okur-yazar.

<sup>21</sup> Zeynep Polat, 1948 doğumlu, ev hanımı, okur-yazar değil.

<sup>22</sup> Erol Yılmaz, 1968 doğumlu, çiftçi, üniversite mezunu.

<sup>23</sup> Kutsal mekân anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz., Harun Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998, s.349-355.

mezarı, ya bir kutsal ağaç ya da kutsal taşların bulunduğu bir yer olur. Fakat halk arasında rastgele bir yatırın yanında yağmur duası yapılamayacağına inanılır. Çünkü her yatırın özel bir görevi olduğu kabul edilir. Bu yatırların bazıları, yağmur yağmasına vesile olduğu gibi bazılarının da şifa dağıttığına, malın ve mülkün artmasına vesile olduğuna inanılır.

### 3.2. Yağmur Duasının Uygulama Aşaması

Tören yerinde hazırlık aşaması tamamlandıktan sonra yağmur duası için uygulama aşamasına geçilir. Bu süreçte yemek pişirme ile ilgilenenlerin dışında kalan bütün topluluk namaz kılmak için müsait bir yerde toplanır ve cemaatle öğle namazını, ferdi olarak da iki rekat nafile namazını kılar. Namaz kılındıktan sonra imam ya da köyün dinî önderi konumundaki kişi cemaatin önüne geçerek herkesin helalleşmesini söyler. Eller ters çevrilir, ceketler ters giyilir. Kur'an-ı Kerim'den ayetler ve yağmur duası okunmaya başlanır. Bu esnada çocuklar ellerine almış oldukları taşları bir birine vurarak gürültü çıkarmaya, yetişkinlerden bir kaç kişi ise silah atmaya başlar. Uzakta bulunan çoban, bu sesi duyduktan sonra bir birinden ayrılmış olan koyun ile kuzuları serbest bırakır. Koyun ve kuzular meleşerek birbirine karışır. Toplanan çakıl ve taşlar hemen yakında bulunan pınarın içine atılır. Yağmur duası okunurken herkes yüksek sesle âmin diye karşılık verir. Bundan amaç Tanrı'ya insanların yağmura olan ihtiyacını bildirmektir. Daha sonra yağmur duası tamamlanır.

### 3.3. Ziyafet ve Bitiş

Yağmur duasının tamamlanmasının ardından, tören yerinde pişirilen yemek halka dağıtılmaya başlanır. Herkese yetecek şekilde yemek dağıtılırken, diğer kazanlarda haşlanan yumurtalar yüksek bir yere getirilir. Beş on metre aşağıda hazır bulunan çocuklara doğru yumurta kazanları devrilir. Aşağı doğru yuvarlanan yumurtalar, çocuklar tarafından alabildiğince kapışılır. Bu, herkesin kısmetini aldığı gibi toprağın ve diğer canlıların da kısmetini beklediğini ve bir nevi Tanrı'ya bu durumun iletilmiş olduğunu sembolize eden bir uygulamadır.<sup>24</sup>

Kapışılan yumurtaların ve dağıtılan yemeğin yenilmesinin ardından yerleşim yerine geri dönüş hazırlıkları başlar. Bu esnada çocuklar üzerindeki bozuk para ve elbise düğmelerini “dede”nin veya “dede olduğuna

<sup>24</sup> Mevlüt Polat, 1946 doğumlu, çiftçi (eski muhtar), ilkokul mezunu.

inanılan kişi”nin mezarının kuzey- batı köşesindeki çukura (cebine) atar. Buraya atılan paralar çocuklar ve ihtiyacı olanlar tarafından alınır.<sup>25</sup> Böylece yağmur duası töreni tamamlanmış olur.

#### 4. Değerlendirme ve Sonuç

Genel olarak Türkler arasında yapılan yağmur duasında dinî motifler ve halk inanışları dikkat çeker. Bu törenlerde yağmur duasını yöneten kişi çok önemlidir. Türkler’de İslam’dan önceki dönemlerde yapılan yağmur duasını idare eden, toplumun bilge kişisi “kam”dır.<sup>26</sup> İslamî dönemde ise “kam”ın yerini imam, hoca ya da dinî konularda söz sahibi kişiler almıştır. Kam tören sırasında sihirli bazı sözler söylerken, imam ayet ve dualar okumaktadır. Duadan önce oruç, namaz gibi dinî pratikler yapılmakta, bazı hayvan kafatası, tabut gibi eşyalara ayet ve hadisler yazılmaktadır. Ayrıca Yağmur duası için yüksek dağların tepelerine çıkılır. Bilindiği gibi İslam öncesi Türkler’de Gök Tanrı’ya dua ve kurban törenleri genellikle yüksek dağ tepelerinde icra edilmiştir. Azatlı Kasabasında yağmur duası için yüksek yerlerin seçilmesi, ziyaret yeri olarak kabul edilen kutsal mekânların yüksek yerlerde bulunması, bu bağlamda eski kültürün ve uygulamaların bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu yerlerde kurban kesmek de aynı inanç ve kültüre bağlı bir uygulamanın uzantısı olarak algılanabilir.

İnsanların Tanrı’ya yakarışı, kötülöklere tövbe etmeleri ve bundan sonra Tanrı’dan yağmur istemeleri gibi uygulamalar Tanrı karşısında ve Tanrının rahmetini kazanmada saflığın ve temizlenmenin gerekliliğini gösterir.

Yağmur duasında kullanılan çeşitli malzemeler; “yada taşı” veya herhangi bir taş (çakıllar vs.), hayvan kafatası, elbisenin ters giyilmesi, insanların veya insanlara ait eşyaların ıslatılması, suya kavrulmuş tuz ve tabut atılması, öldürölmüş yılan yakılması, kaplumbağanın ayağından asılması, hayvanlara tuz yedirilmesi, koyun ve kuzu sürülerinin bir birinden ayrılması, silah atılarak veya taşların bir birine vurularak sürtölmesi ve güröltü çıkarılması, herkesten gönöl rızası ile yiyecek toplanması, “süpürge yakılması”<sup>27</sup> gibi motifler yaygın halk inanışları ve uygulamaları-

<sup>25</sup> Cumali Yatmaz, 1958 doğumlu, muhtar, ilkököl mezunu.

<sup>26</sup> Şaman ve Kam kelimeleri hakkında bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, Çev. İsmail Birkan, Ankara 1999, s.21-25.

<sup>27</sup> Bkz. Durmuş Arık, *Azerbaycan Türklerinin Dinî Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara 1995, s.120.

dır. Ayrıca günümüzde bazı Türk topluluklarında görülen uygulamalar ve fenomenler de bugün (Kurbanlı yağmur Duası ve Yumurta Kurbanı gibi) örneklem olarak aldığımız yerleşim biriminde olduğu gibi Anadolu'nun birçok yerinde ve diğer Türk topluluklarında da karşımıza çıkar.<sup>28</sup>

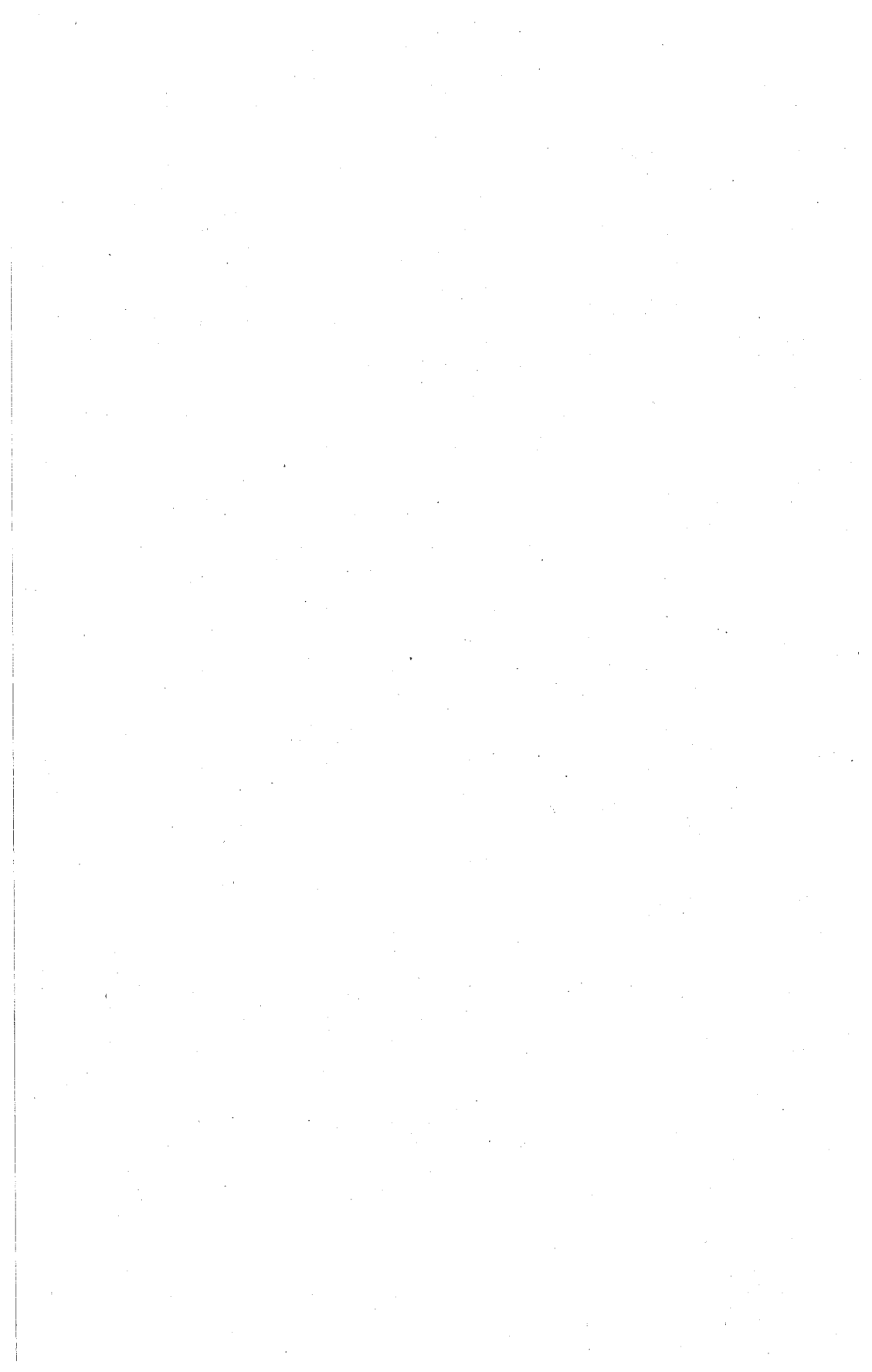
Yada Taşı eski Türk kültüründe bir yağmur yağdırma aracıdır. Tabutu, çakıl taşlarının, kavrulmuş tuzun, kuru hayvan kafasının, insanların veya onlara ait eşyaların ıslatılması her şeyin kuruduğunun bir göstergesi olup, yağmur ihtiyacının çok fazla olduğunu ifade eder. Elbisenin ters giyilmesi kurak giden mevsimin tersine çevrilmesi anlamına gelir. Yılan yakılması ve kaplumbağanın asılması da yine kuraklığa işaret eden halk algılamalarıdır. Bütün bunlar, insanların yağmura çok ihtiyaçlarının olduğunu göstermek için yapılan uygulamalardır. Dolayısıyla böyle yapıldığında Allah'ın yağmur yağdıracağına inanılır.

Geçmişten günümüze Türkler hangi coğrafyaya giderlerse gitsinler, hangi dine girerlerse girsinler kendileriyle birlikte geleneksel inanışlarını da büyük oranda muhafaza etmişlerdir. Bu inanışların bir kısmını girmiş oldukları dinin motiflerine büründürmüşlerse de temel olarak özde değişim yaşanmadığı görülmüştür. Bu bağlamda Gagauz'lardan Çuvaşlara yağmur duası ile ilgili halk inanışları farklı inançlara mensup Türk topluluklarında da yaşatılmıştır.<sup>29</sup> Sonuç olarak yağmur duasıyla ve bununla ilgili inanışların Türk topluluklarının hemen hepsinde varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Ancak törenlerdeki uygulamalar Türklerin Müslüman ya da Hıristiyan olması ile birlikte bu dinlere özgü motiflerle süslenmiş, farklı görünümde de kazanabilmiştir. Yağmur duası bu bağlamda dikkat çeken, öteden beri Türklerin uygulamaya geldiği törenlerden biri olmayı sürdürmüştür.

<sup>28</sup> Bkz. Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, Ankara 2005, s.151-154.

<sup>29</sup> Harun Güngör- Mustafa Argunşah, *Gagauzlar*, İstanbul 1998, s.134-135; Ögel, s.227-230.





# Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Programlarına Kayıtlı Öğrenciler Üzerinde Bir Araştırma)

**Bayram POLAT\***

## **Abstract**

**An evaluation on the extent to reach the teaching technologies and improving materials course objectives.** *The purpose of this study is to evaluate the teaching technologies and improving materials course to reach its objectives in respect to students. To collect data, opinions of student have been taken by survey method.*

*The results are: There isn't a difference between male and female to reach course objectives.*

*In the evaluation based upon item means, it was determinated that course objectives were reached at high degree.*

*Some suppositions were produced in the part of discussions for the effective course.*

Günümüz toplumu, teknolojinin insan hayatında önemli fonksiyonlar üstlendiği bir dönem yaşamaktadır. İnsanlar artık cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik araç-gereçlerin olmadığı bir ortamda yaşamanın neredeyse imkansız olduğunu düşünmektedirler. İnsanların diğer alanlarda olduğu gibi eğitim-öğretim alanında da teknolojiye önemli derecede ihtiyacı bulunmaktadır ve eğitimin teknolojik gelişmelerin gerisinde kalması beklenemez. Bu gereksinim nedeniyle "eğitim/öğretim teknolojisi", üzerinde araştırmalar yapılan bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Eğitim/Öğretim Teknolojisi genel anlamda; "öğretimde tüm teknik yardımcı araçların kullanılması, eğitimde tüm iletişim araçlarından (tv, radyo, dil labora-

---

\* **Dr;** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

tuarları, yansıtıcılar, öğrenme makineleri vb. gibi) düzenli biçimde yararlanma” şeklinde tanımlanmaktadır (Öncül, 2000:409-410). Tanımdan teknolojinin tüm imkanlarından yararlanılarak geliştirilen çeşitli materyallerin öğretimde kullanılması ön plana çıkmaktadır. Böylece büyük kitlelere eğitim hizmetleri götürmek, insan kaynaklarını daha yararlı duruma getirmek, daha yüksek kaliteli eğitim sağlamak, bireysel farklılıkları ve toplum taleplerini karşılayabilmek, eğitimde sosyal adalet, demokrasi ve imkan eşitliğini yükseltmek, maliyeti düşürmek, var olan olanaklardan en iyi ve yaratıcı biçimde yararlanmak gibi çeşitli nedenler eğitim teknolojisini vazgeçilmez bir gereklilik olarak ortaya çıkarmaktadır (Alkan, 1997:9-13). Ayrıca öğrencilerin öğrenmelerinin gerçekleşmesinde hangi duyu organlarının etkili olduğu göz önüne alınırsa öğretim esnasında çeşitli materyaller kullanmanın ne derece önemli olduğu ortaya çıkacaktır. Öğrenmede gözün payı % 83, kulağın payı % 11, burnun payı % 3,5, dokunmanın payı %1,5, dilin payı %1’dir (Yalın, 2004:21). Yine zaman sabit tutulmak şartıyla insanlar okuduklarının % 10’unu, işittiklerinin % 20’sini, gördüklerinin %30’unu, hem işitip hem gördüklerinin % 50’sini, söylediklerinin de % 70’ini hatırlamaktadır (Çilenti, 1988:36). Verilerden öğrenmede en fazla payı olan duyu organlarının göz ve kulak olduğu yine hem işitip hem de görülen şeylerin öğrenmede % 50 gibi önemli bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Materyallerin de görme ve işitme organlarına hitap etmek için geliştirildiği göz önüne alınırsa eğitim-öğretim etkinliklerinde materyal kullanmanın ne kadar etkili olduğu anlaşılacaktır.

Yeni öğrenme yaklaşımlarından elde edilen verilerin öğretimde materyal kullanımının gerekli olduğunu ortaya koyması öğretmenlerin de bu konuda yetiştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu nedenle “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersi 1997-1998 öğretim yılından itibaren Eğitim Fakültelerinin yeniden yapılandırma sürecinde, eğitim programlarında yeni bir ders olarak yer almıştır. Ancak, ders daha önceki öğretim yıllarında da öğretmen yetiştiren eğitim kurumlarının programlarında benzer içerikte hep yer almıştır. Ayrıca, farklı derslerde bu dersin içeriğine benzer konu ve etkinliklerin de yer aldığı görülmektedir. “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersinin içeriği ve kazandırılması beklenen hedefleri (YÖK, 1998, s. 33), “çeşitli öğretim teknolojilerinin özellikleri, öğretim sürecindeki yeri ve kullanımı, öğretim teknolojileri yoluyla öğretim materyallerinin (çalışma yaprakları, saydamlar, slaytlar, video, bilgisayar temelli ders materyalleri vb.) geliştirilmesi ve çeşitli niteliklerdeki materyallerin değerlendirilmesi” olarak belirtilmektedir.

Öğretmen yetiştirme modellerindeki değişimler çevresinde din öğretimi alanında da yeni yapılanmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede ilköğretim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için İlahiyat Fakülteleri bünyesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans programları oluşturulurken Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ile İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği için de Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tezsiz yüksek lisans programları oluşturulmuştur. Bu programlar hakkında bilgi vermek amacıyla YÖK tarafından hazırlanan tanıtım kitapçığında İlahiyat Fakülteleri İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programlarının geliştirilmesi ve uygulanmasına yön veren ilkelerden bahsedilirken okullarda yapılan uygulamaların öğretmenlik eğitiminin merkezini oluşturduğundan hareketle programda yer alan formasyon derslerinin çoğuna uygulama saatlerinin koyulduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çerçevede programda 3. sınıf V. Yarıyılında yer alan “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersine de 2 teorik 2 de uygulama olmak üzere 4 saat zaman ayrılmıştır. Bu şekilde öğretmen adaylarının derslerde öğrendiği bilgi ve becerileri gerçek okul ortamı ve eğitim-öğretim süreci ile ilişkilendirmesi ve uygulamaya aktarmasının mümkün olacağı düşünülmektedir (YÖK, 1998, s.8).

Programda, gelişen bilgi teknolojilerinin okulda kullanımı ve öğretimde gerekli olan çeşitli materyallerin geliştirilmesini ön plana alan derslere yer verildiği belirtilmektedir. Bu dersler yoluyla öğretmen adaylarının (bilgisayar, internet, televizyon, video, projektör makineleri gibi) çeşitli öğretim araçlarını tanımaları ve öğretimde kullanmaları amaçlanmaktadır. Özellikle “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersinin hedeflerine yüklenen bu fonksiyonla geleceğin öğretmeninin, teknolojiyi tanıyan ve öğretimde etkili ve verimli bir şekilde kullanabilen nitelikte olması öngörülmektedir (YÖK, 1998, s. 8).

### **Problem**

“Öğretim Teknolojisi”nin öğretimin bir alt anlayışına dayalı olarak ve belirli öğretim disiplinlerinin kendine özgü yönlerini dikkate alarak düzenlenmiş teknolojiyle ilgili bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Bu kavram, ilgili disiplin alanlarına özgü olarak etkili öğrenme düzenlemeleri oluşturmak üzere amaçlı ve kontrollü durumlarda insan gücü ve insan gücü dışı kaynakları birlikte işe koşarak belirli özel hedefler doğrultu-

sunda öğrenme-öğretme süreçlerini tasarımı, işe koşma, değerlendirme ve geliştirme eylemlerinin bütününi içeren sistematik bir yaklaşımı ifade etmektedir (Yalın, 2002:5)

Yirminci yüzyılın sonlarında teknolojinin yaygınlaşmasıyla teknoloji, okullarda da kullanılmaya başlanmış ancak, teknolojinin eğitim programlarını düzenlerken nasıl işe koşulacağı ve ne ölçüde yer verileceği bir sorun olmuştur. Öğretme-öğrenme sürecinde “öğretmen” ve “teknoloji” iki önemli öğeyi oluşturmaktadır. Çünkü öğrencilerin öğrenmelerinde bu iki öğe en büyük etkiye sahiptir. Geleneksel anlayışta öğretmenin merkezde olduğu bir ortam bulunmaktaydı. Kitaplar ve diğer medya araçları bilgiyi saklayabilme imkanlarını artırmasına rağmen öğretmen bilgiyi aktaracak tek araç olarak görülmekteydi. Günümüzde bilgiyi depolama ve teknoloji kullanımındaki gelişmeler, bilgi kaynaklarına miktar olarak ve doğrudan ulaşma imkanlarını artırmıştır. Buna paralel olarak da öğretmenlerin rolü bilgi ulaşımında yol gösterici bir rehber olarak değişmiştir (Halis, 2002:6). Günümüz eğitiminde bu şekilde farklı roller üstlenmiş olan öğretmenlerin hem teknolojiyi kullanması hem de teknolojinin öğrenme amacıyla nasıl kullanılacağını öğrenciye öğretmesi yeterliklerine sahip olması gereklidir. Araştırma örneklerimizde yer alan öğretmenlerin bu değişime ayak uydurabilmeleri onlardan beklenen bir durumdur. Bu açıdan “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” derslerinin özellikle öğrenci etkinliğine dayalı yeni öğrenme ortamlarında önemli bir işlev göreceği kanaatindeyiz.

Günümüz eğitim alanında gözlenen en hızlı değişim, öğretim programlarına girecek bilgilerin niteliği ve miktarı ile bu bilgilerin öğrencilere iletilmesinde kullanılacak yöntemlerde yaşanmaktadır. Bilgilerin iletilmesi, ders kitabı, slayt, film şeridi, televizyon, video, bilgisayar gibi çeşitli ortamlar aracılığıyla yapılmaktadır. Öğretim, en genel biçimde “öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırmak üzere bilgilerin ve çevrenin düzenlenmesi” olarak tanımlanabilir. Buradaki “çevre” kavramı, yalnızca öğretimin gerçekleştiği derslik, laboratuvar ya da atölyeyi kapsamamakta, öğretmenin seçip kullanacağı öğretim yöntemi ve öğretim ortamı da bu kavramın içinde yer almaktadır. Doğal olarak bu bilgi ve çevre düzenleme işinde en büyük sorumluluk öğretmenlere düşmektedir (Yalın, 2002:3-6; Demirel&Seferoğlu&Yağcı, 2003:11-13).

Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersi ile kazanılacak bilgi, beceri ve duyuşsal özellikler, bir öğretmenin öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanabileceği yeterliklerdir. Öğretim teknolojilerinin öğrenme-öğretme süreçlerinde kullanılması, bu süreçlerin işlevsel olarak tasarım-

lanması, düzenlenmesi, işlenmesi, değerlendirilmesi ve geliştirilmesi açısından önemlidir.

Bu araştırma ile tüm Eğitim Fakülteleri ile birlikte Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans programlarında okutulan “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersinin hedeflerine ne derecede ulaşıldığının öğrencilerce değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Elde edilecek bulguların dersin ne derece amaçlarına ulaşıldığı, eksiklikler ve hataların neler olduğu ve bunların nasıl giderileceği ile ilgili dönüt vermede ve böylelikle öğretim sürecini yönlendirmede ilgililere kaynak oluşturacağı düşünülmektedir<sup>1</sup>.

### **Sınırlılıklar**

Araştırma;

1. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki öğretmenlik programları,
2. 2002-2003 öğretim yılı (güz ve bahar yarıyılları),
3. 223 öğrenci ile sınırlı tutulmuştur.

### **Evren ve Örneklem**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesindeki öğretmenlik programlarında öğrenim gören (İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Lisans, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisans ve İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği Tezsiz Yüksek Lisan) ve Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersini alan öğrencilerinin tamamı evreni teşkil etmektedir. Araştırmada evrenin tamamına ulaşılması hedeflenmiştir. Bu programlarda kayıtlı 230 öğrenciden tamamına ulaşılmaya çalışılmış ancak öğrencilerin bir kısmının devamsızlık sorunu nedeniyle 223 öğrenciye ulaşılmıştır.

### **Veri Toplama Aracı ve Verilerin Analizi**

Veriler, Niğde Üniversitesi Eğitim Bölümü öğretim üyelerinden Ömer Tutkun ve Mustafa Koç tarafından geliştirilen; kesinlikle katılmıyorum,

1 Teknolojinin eğitimde kullanımıyla ilgili bazı çalışmaları şunlardır: Aksoy, 1989; Hızal, 1989; Gürol, 1990, 1996; İmer, 1996; Uçar, 1999; Akdeniz ve Alev, 1999; Meral ve Zereyak, 1999; Aşan, 2002; İşman, 2002; Can, 2003; Akpınar, 2003; Kocasaraç, 2003; Tor, 2004; Çetin ve diğerleri, 2004; Gündüz ve Odabaşı, 2004; Rüzgar, 2005,

katılmıyorum, kararsızım, katılıyorum ve kesinlikle katılıyorum derecelerinden oluşan ve 1'den 5'e kadar puanlandırılmış bir ölçek yardımıyla toplanmıştır. Katılımcıların her maddeye verdiği cevapların frekans (f) ve yüzdeleri (%) bulunmuş, bu değerlerden aritmetik ortalamaları (X) ve standart sapmaları (S) hesaplanmıştır. Veriler, betimleyici istatistiksel yöntemlerden gruplar arasındaki farklılıkları ortaya koyan t testi ve varyanslar arasındaki farkı ortaya koyan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile çözümlenmiştir. Çözümlemeler için SPSS for windows istatistik paket programı kullanılmıştır.

Öğrencilerin söz konusu tutumlara sahip olma düzeyleri kendi görüşlerine dayalı olarak Likert tipi beşli derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Öğrencilerin anılan tutumlara sahip olma düzeyleri ortalama puanlar kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu amaçla her boyutta yer alan tutumlara sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanlar hesaplanmış, bu değerler büyükten küçüğe 1'den başlayarak sıraya dizilmiştir. Böylece, tutumlara sahip olma düzeylerinin yanı sıra birbirlerine göreli olarak betimlenmesi olanağı elde edilmiştir. Her bir tutuma sahip olma düzeyine ait ortalama puanlar kullanılarak o tutuma öğrencilerin hangi düzeyde sahip olduğu ölçek bazında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede tablo 1'de gösterilen puan sınırları dikkate alınmıştır.

**Tablo 1.** Beşli Derecelemeli Ölçeğin Puan Sınırları

<b>Derece/Seçenek</b>	<b>Puan</b>	<b>Puan Sınırı</b>
Kesinlikle Katılmıyorum	1	1.00-1.79
Katılmıyorum	2	1.80-2.59
Fikrim Yok	3	2.60-3.39
Katılıyorum	4	3.40-4.19
Kesinlikle Katılıyorum	5	4.20-5.00

## BULGULAR VE YORUM

### 1. “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi” Ölçeği’ne Katılım Düzeyleri

**Tablo 2.** “Öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi” Ölçeği’ne Katılım Düzeyleri

“Öğretim Teknolojileri Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerinin Gerçekleşme Düzeyi” Ölçek Maddeleri	Ortalama	Derece
1. En iyi araç, konuya uygun ve daha fazla duyu organına hitap edebildir.	4,5247	Kesinlikle Katılıyorum
2. Duyu organlarının eğitim ve öğretimdeki ağırlığını daha iyi anladım.	4,3812	“
3. Bu ders sayesinde öğretim araçlarının eğitim ve öğretimdeki gerekliliğini daha iyi anladım.	4,3453	“
4. Öğretimde materyalin geliştirilmesinin bir amaç değil araç olduğunu anladım.	4,0987	Katılıyorum
5. Bu dersi sadece bilgisayarla ilişkilendirmenin doğru olmadığını inanıyorum.	4,0493	“
6. Materyaller yardımı ile bir sınıftaki öğrencilerle etkili iletişim kurma ve onları daha aktif bir biçimde öğretme-öğrenme sürecine katabileceğimi düşünüyorum.	3,9821	“
7. Bir konu alanına ilişkin uygun araç gereç geliştirebileceğime ve uygun öğretim yöntem ve tekniklerini kullanabileceğime inanıyorum.	3,9596	“
8. Sınıf ortamında nasıl rol alacağımı ve etkileşimde bulunabileceğimi anladım.	3,9372	“
9. Bu dersi öğrendiklerimi hayata geçirme ve öğrenme işlemi olarak görüyorum.	3,8430	“
10. Dersin içeriği ilgi çekiciydi.	3,8206	“
11. Ders gereği olarak geliştirdiğim materyal çalışması sonunda öğretim süreçlerinde karşılaşılabileceğim sorunları çözeceğime inancım arttı.	3,7713	“
12. Vereceğim dersin içeriğine uygun araçgereci nasıl temin edeceğimi biliyorum.	3,7399	“
13. Uygulamaların hepsi amaca yönelikti.	3,6906	“



14. Dersin programda yer aldığı dönem uygundur	3,6457	“
15. Derste edindiğim bilgi ve deneyimleri arkadaşlarımla paylaşıp geliştirdim	3,6099	“
16. Öğretim ilgi çekiciydi	3,5695	“
17. Dersin süresi yeterlidir.	3,5381	“
18. Öğrenci başarısı objektif değerlendirildi.	3,4753	“
19. Dersin teorik ders saati yeterlidir.	3,3318	Fikrim Yok
20. Dersin uygulama boyutunda verilen dönüt yeterlidir.	3,2018	“
21. Derste konulara ilişkin sağlanan araç ve gereçler yeterliydi	2,8475	“
22. Dersin içeriğine ilişkin fakülte içi ve dışı etkinlikler yeterlidir.	2,6368	“
23. Öğretim sürecinde bir çok güçlük yaşadık.	2,3049	Katılmıyorum

### **Alfa:0,831**

Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersi'nin hedeflere ulaşma derecesinin öğrencilerin görüşlerine göre değerlendirildiği ölçekteki katılım düzeyleri Tablo 4'ten takip edildiği zaman 23 maddeden üçünde “kesinlikle katılıyorum” düzeyi gözlenmektedir. En yüksek katılım düzeyi, en iyi öğretim aracının daha fazla duyu organına hitap edebilen araç olduğu görüşündedir. Eğitimde duyu organlarının önemini anlama ve ders araçlarının önemini bu ders aracılığı ile daha iyi kavrama noktalarındaki bilincin kazanılmasına ilişkin maddeler ise bunu takip etmektedir. Maddelerin 15'inde katılım düzeyi “katılıyorum”a karşılık gelmektedir. Dersin teorik saat sayısının yeterliği, uygulama boyutunda verilen dönütün yeterliği, konulara ilişkin sağlanan araç-gereçlerin yeterliği ve dersle ilgili fakülte içi ve dışı etkinliklerin yeterliği ile ilgili katılım düzeyi ise “fikrim yok”a karşılık gelmektedir. Bir ters soru niteliğindeki “öğretim sürecinde birçok güçlük yaşadık” ise katılmıyorum düzeyindedir. Bu da hedeflere ulaşılma açısından olumlu bir bulgudur.

Ölçekteki maddelere olan katılım düzeyleri genel olarak değerlendirildiğinde dersin hedeflerine ulaşılma derecesi yüksektir. Sadece ders uygulamalarının akışında teorik ders saatlerinin iyi planlanmaması, öğrencilere yeterli araç-gereç temin edilmemesi ve uygulama noktasındaki eksiklerden kaynaklanan bir takım problemler gözlenmektedir.

## 2. Alt Problemlere Ait Bulgular

### 2.1 Öğretim Teknolojileri Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflere Ulaşma Derecesinin Cinsiyet Değişkeni Açısından İncelenmesi

**Tablo 3.** Öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Düzeyinin Cinsiyete Göre Farklılaşması (t Testi Sonuçları)

Cinsiyet	N	Mean	Std. Deviation	t	p
Erkek	110	3,6486	,51218	-,538	0.05
Kız	113	3,6818	,40396		

Tablo 3'ten de izlenebileceği üzere öğrencilerin dersin hedeflere ulaşma düzeyleri cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılaşma göstermemektedir. ( $p > 0.05$ )

### 2.2 Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesinin Bölüm Değişkeni Açısından İncelenmesi

**Tablo 4.** Öğrencilerin Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflere Ulaşma Okudukları Programa Göre Varyans Analizi (ANOVA Testi Sonuçları)

Bölüm	N	Mean	Std. Deviation	F
1. Ortaöğretim DKAB	66	3,6621	,47302	,434
2. İHL Meslek Dersleri	58	3,6222	,59838	
3. İlköğretim DKAB	99	3,6930	,34693	
Toplam	223	3,6654	,45979	

Tablo 4 incelendiği zaman öğrencilerin dersin hedeflere ulaşma derecelerinin okudukları programa göre anlamlı bir farklılaşma göstermediği görülmektedir. Bununla birlikte İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Lisans programı öğrencilerinin sahip oldukları derecelerin diğer program öğrencilerine göre matematiksel olarak daha yüksek olduğunu betimsel olarak söylemek mümkündür.

## SONUÇLAR VE TARTIŞMA

Araştırma sonuçlarına göre;

1. Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin hedeflerine ulaşma derecesi cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermemektedir. Bu durum erkeklerin ve kızların, öğrenme-öğretme süreçlerinde teknoloji ve materyal kullanmayla ilgili benzer ve yakın düzeyde bilişsel ve duyuşsal özelliklere sahip oldukları; psiko-motor anlamda ise teknoloji ve materyal sağlama geliştirme ve kullanma konularında benzer beceri ve yeterliklere sahip oldukları söylenebilir.

2. Bölüm değişkeni açısından da Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin hedeflerine ulaşma derecesinde bir farklılaşma bulunmamaktadır.

“Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersinin içeriği ve kazandırılması beklenen hedeflerinin çeşitli öğretim teknolojilerinin özellikleri, öğretim sürecindeki yeri ve kullanımı, öğretim teknolojileri yoluyla öğretim materyallerinin geliştirilmesi ve çeşitli niteliklerdeki materyallerin değerlendirilmesi” olduğu daha önce vurgulanmıştı. Öğrencilerin 23 maddeden üçüne “kesinlikle katılıyorum”, 15’ine “katılıyorum” ve ters soru olarak hazırlanan “öğretim sürecinde birçok güçlük yaşadık” maddesine de “katılmıyorum” şeklinde katılım göstermeleri göz önüne alındığında dersin hedeflerinin büyük oranda gerçekleştirildiği ileri sürülebilir.

Ancak 4 maddeye fbu faaliyetlerin öğrencide herhangi bir fikir oluşturmaya katkı sağlayamadığını ortaya koymaktadır. Bu sorularda öğrenciler dersin teorik saat sayısının yeterliği, uygulama esnasında verilen dönütlerin yeterliği, ders esnasında kullanılan araç-gereçlerin yeterliği ve dersle ilgili fakülte içinde ve dışında yapılan etkinliklerin yeterliği ile ilgili sorulara “fikrim yok” şeklinde cevap vermişlerdir. Bu cevaplardan da derslerin bu konulara biraz daha ağırlık verilerek yürütülmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla bu konuları geliştirici aktiviteler derslerde biraz daha fazlalaştırılmalıdır.

“Fikrim yok” şeklinde cevap verilen sorulardan ilki dersin teorik saat sayısının yeterliği sorusudur. Öğrencilerin bu konuda kanaat belirtmeleri konuyla ilgili kararsız olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak dersin beklenen teorik konuların yeterli miktarda verilmesi ve ders saatinin de buna göre belirlenmesidir. Hedef, öğrencilerin kanaatini olumlu yöne yani “katılıyorum” veya “kesinlikle katılıyorum” şeklinde cevap vermelerini sağlamak olduğu için bu konu üzerinde durulmasında fayda vardır.

Derslerin teorik bölümüne ayrılan 2 saatlik sürenin derste hedeflenen teorik kısım için yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle öğrencilerin soruya “fikrim yok” şeklinde cevap vermeleri teorik kısma ayrılan sürenin verimli geçmemesi ile ilgili olduğu söylenebilir.

İmesi bu konularda bazı problemlerin olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Görüldüğü üzere problemlerden birisi dersin teorik saat sayısının az olduğudur. Daha önce de belirtildiği üzere 4 saatlik dersin 2 saati teorik uygulamalara ayrılmıştır. Kanaatimiz 2 saatin teorik uygulamalar için uygun olduğu

Öğrencilerin “fikrim yok” şeklinde cevap verdikleri diğer bir soru da uygulama esnasında verilen dönütlerin yeterliği ile ilgilidir. Öğrencilerin bu konudaki kanaatlerini de olumlu yöne çevirmek dersin beklenen hedeflerinden birisidir. Uygulama esnasında yaşanan bu problem için derslerin iyi planlanarak öğrenciler tarafından geliştirilen materyallerin istenilen düzeyde olup olmadığı hususu biraz daha dikkatli bir şekilde göz önünde bulundurulmalıdır.

Yine “fikrim yok” şeklinde cevap verilen sorulardan birisi de ders esnasında araç-gereç kullanımındaki yeterlik ile ilgilidir. Bu sorun da önemli oranda fakülte imkanlarıyla sınırlıdır. Çünkü fakülteler genelde yeterli donanımına sahip değildir. Bu nedenle de öğretim elemanı derste çok değişik materyaller kullanmak istese de fakülte imkanları yetersiz olduğu için derslerde araç-gereç kullanımında öğrenciyi olumlu düşünmeye sevkedecek bir uygulama içerisine girilememektedir. Bu sorunun çözümü noktasında fakültelerin ders üzerinde olan öğretim elemanı ve alanın uzmanlarıyla da işbirliği içerisinde sıkıntı çekilen araç-gereci temini yoluna gitmesi önemli bir adım olabilecektir.

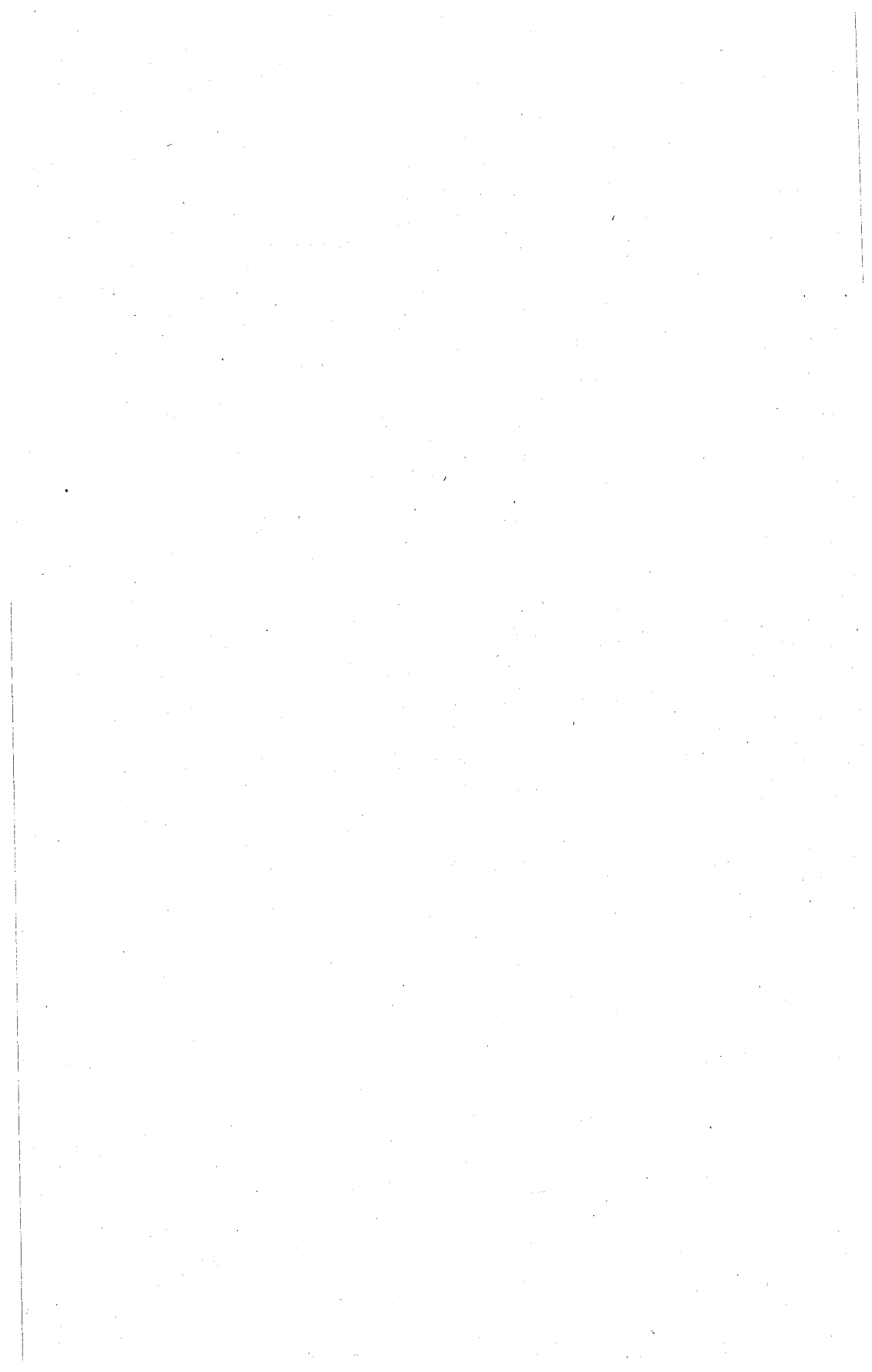
“Fikrim yok” şeklinde cevap verilen son soru dersle ilgili fakülte içinde ve dışında yapılan faaliyetlerin yeterliği konusundadır. Yine bu sorun da fakülte imkanlarıyla yakından ilgilidir. Çünkü istenilen bu etkinlikler belli bir maddi imkanın olmasını gerektirmektedir. Bunun için de fakültelerin yeterli kaynağı ders içi ve dışında yapılan faaliyetler için ayırması gerekmektedir. Tabii ki imkanların kısıtlı olması fakülte içinde ve dışında istenilenlerin tam olarak yapılamaması sonucunu doğurmaktadır. Genellikle fakülteler, bu sorunu çözülmesi gereken bir sorun olarak görmemekte dolayısıyla da çözüme yönelik bir faaliyette bulunmamaktadırlar. Çözüm için öncelikle bahsedilen konunun bir sorun olarak kabul edilip ona göre hareket edilmesi gerekir.

Sonuç olarak “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme” dersi öğrenciler açısından birçok noktada istenilen düzeydedir. Ancak dört konu üzerinde öğrenciler, olumlu veya olumsuz kanaat bildirmemişler veya bilemedimmişlerdir. Dersin daha sağlıklı ve verimli olarak varlığını devam ettirebilmesi için belirtilen problemlerin tespiti ve çözümüne yönelik araştırmalar artmalı ve öğretmenler için son derece lüzumlu olan bu derste ki problemler ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır.

### Kaynakça

- Akdeniz, A.R. ve Alev, N., (1999). “Bilgisayar Destekli Fizik Öğretimi İçin Öğretmen Eğitimi”. 4. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Bildirileri 2. Kitabı: 172-185.
- Akpınar, Y., (2003). “Öğretmenlerin Yeni Bilgi Teknolojileri Kullanımında Yükseköğretim Etkisi: İstanbul Okulları Örneği”. Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 2, Issue: 2.
- Aksoy, M.E., (1989). *Bilgisayar Kursundan Geçen Öğretmenlerin Eğitim Aracı Olarak Bilgisayara İlişkin Tutumları*, Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alkan, C., (1997). *Eğitim Teknolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Aşan, A., (2002). “Pre-service Teachers’ Use of Technology to Create Instructional Materials: a school-college partnership”. *Technology, Pedagogy and Education*, Vol: 11, No: 2, 217-232.
- Can, T., (2003). “Bolu Ortaöğretim Okulları Yöneticilerinin Teknolojik Liderlik Yeteneklilikleri”. Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 2, Issue: 2.
- Çetin, Ö. ve diğerleri, (2004). “Teknolojik Gelişme İçin Eğitimin Önemi ve İnternet Destekli Öğretim Eğitimdeki Yeri”. Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 3, Issue: 3.
- Çilenti, K., (1988). *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*, Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- Demirel, Ö. & Seferoğlu, S. S. & Yağcı, E., (2003). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Ankara: Pegem-A Yayıncılık.
- Gündüz, Ş. ve Odabaşı, F., (2004). “Bilgi Çağında Öğretmen Adaylarının Eğitiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Önemi”. Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 3, Issue: 1.
- Gürol, M., (1990). “Eğitim Aracı Olarak Bilgisayara İlişkin Öğretmen Görüş ve Tutumları. *Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, Cilt: 5, Sayı: 1.
- Gürol, M., (1996). “Bilgisayar Destekli Eğitime Formatör (Koordinatör) Öğretmen Yetiştirme”. Ankara: *Eğitim, Bilim ve Toplum*, Cilt: 20, Sayı: 99.
- Halis, İ., (2002). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Hızal, A., (1989). *Bilgisayar Eğitimi ve Bilgisayar Destekli Öğretime İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayın No: 338.
- İmer, G., (1996). *Eğitim Fakültelerinde Öğretmen Adaylarının Bilgisayar ve Bilgisayarı Eğitimde Kullanabilme Yönünden Nitelikleri*, Eskişehir: Yayınlanmamış Doktora Tezi. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İşman, A., (2002). “Sakarya İli Öğretmenlerinin Eğitim Teknolojileri Yönündeki Ye-

- terlilikleri". Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 1, No: 1.
- Kocasaraç, H., (2003). "Bilgisayarın Öğretim Alanında Kullanımına İlişkin Öğretmen Yeterlilikleri". Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 2, No: 3.
- Meral, M. ve Zereyak, E., (1999). "Öğretmen ve Öğrencilerin Okullarda Teknoloji Kullanımına İlişkin Görüşleri –Televizyon ve Video". *4. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Bildirileri 2. Kitabı*: 158-171.
- Öncül, R., (2000). *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB.
- Rüzgar, B., (2005). "Bilginin Eğitim Teknolojilerinden Yararlanarak Eğitimde Paylaşımı". Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 4, Issue: 3.
- Tor, H., (2004). "İlköğretim Öğretmenlerinin Bilgi Teknolojilerinden Yararlanma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". Sakarya: *The Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, Vol: 3, Issue: 1.
- Tutkun, Ö. & Koç, M., (2001) *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme Dersinin Hedeflerine Ulaşma Derecesi, Uluslararası Eğitim Teknolojileri Sempozyumu Ve Fuarı*, 28-30 Kasım 2001, Sakarya Üniversitesi
- Uçar, M., (1999). "İlköğretimde Ders Araç-Gereçleri Kullanımı Konusunda Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 3.
- Yalın, H.İ., (2002). *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı (YÖK). (1998). *İlahiyat Fakülteleri Öğretmen Yetiştirme ve Lisans Programları*. Ankara: YÖK Yayınları.



## Felsefi Terminolojinin Başlangıcı ve Gelişimi Üzerine Royce'un Bakışı\*

**DANIEL S. ROBINSON\*\***

**Çevirenler:** İbrahim KAPLAN\*\*\*, Önder BİLGİN\*\*\*\*

Josiah Royce (1855-1916)<sup>1</sup>, Baldwin (1924-1987)'in *Felsefe ve Psikoloji Sözlüğü*'ne felsefi terminoloji ile ilgili dört uzun makale yazdı. Bunlar *Yunan Terminolojisi*<sup>2</sup>, *Latin ve Skolâstik Terminolojisi*<sup>3</sup>, *Kant (1724-1804) Terminolojisi*<sup>4</sup> ve *Hegel (1770-1831) Terminolojisi*<sup>5</sup> dir. Her makale Josiah Royce anlamına gelen J.R harfleriyle ve yazarların listesiyle başlar. Royce, Baldwin'in sözlüğüne bunların dışında yedi makale daha yazmıştır. Ancak toplamda yaklaşık olarak otuz beş bin kelimededen oluşan bu dört makale diğer yedi makaleden daha uzundur. Birkaç bakımdan bunlar bölünmez bir bütün teşkil etmektedirler. Royce'un benzersiz stiliyle yazılmış olan bu makaleler, Royce'un felsefi terminolojinin başlangıcı ve gelişim aşamaları teorisinin yanı sıra bu teorisinin özel felsefi sistemlerle ilişkisi hakkındaki düşüncelerini de içermektedirler.

Her makalenin başlangıç cümlesi o makalenin konusunu açaıkça göstermektedir. Başlıktan sonra gelen parantezdeki *Yunan Terminolojisi*, Yunan felsefesiyle ilgili olduğu düşünölen makaledir ve daha sonraki *Latin ve Skolastik Terminoloji* başlığı, esas olarak, Patristik ve Skolastik felsefe ve Thomasçılık ile ilgili olan yazıdır. Sonuç olarak bu iki makale, Royce'un Antik ve Orta Çağ Batı Felsefesinde felsefi terminolojinin başlangıcı ve gelişimi teorisini içerir. Daha sonraki parantezde yer alan *Kant'un Terminolojisi* başlığı Kant Felsefesiyle ilgilidir. *Hegel Terminolojisi* başlığından sonraki parantezde Hegel felsefesiyle bir ilişki ortaya çıkar. Bu sebeple bu iki makale, her yazarın felsefi terminolojisinin kendi felsefi sistemi tarafından şekillendirildiği düşüncesine dayanır. Bu düşünce diğer iki makale içerisinde de kendini gösterir.

Bu makalelerin dördü de en yüksek kalitededir ve yazarının yüksek rütbeli bir filozof olarak ün yapması için yeterlidirler. Aynı zamanda söz



konusu makaleler, yazarının Yunan, Latin ve Alman uzmanı olduğunu kanıtlar ve batı kültür tarihinin uzun bir dönemi üzerine yapılan bilimsel bir felsefi terminoloji tartışmasında gereken, yaygın literatür (yazın) hakkındaki geniş ve derin bilgisini açığa çıkarırlar. Bunun yanı sıra, söz konusu makaleler, yazarın felsefi görüşlerinin özgünlüğüyle beslenirler. Royce, yorumcuların yanlış düşüncelerine dikkat çekmekten kaçınmaz ve devamlı tartışma altındaki bir konuya ışık tutan orijinal, dâhiyane yorumlar ortaya koyar. Bu makaleler anlamsız bir şekilde ihmal ediliyor olmalarına rağmen, aslında her felsefe öğrencisinin dikkatli bir şekilde incelemesini tam olarak hak etmektedirler. Benim amacım Royce'un yorumunun bir özetini sunarak bu düşünceleri açıklamaktır.

Sokrates (468-400) öncesi filozoflar, fiziksel dünyanın belli yönlerinin isimleri olarak günlük kullanımda yer alan kelimeleri ele alarak işe başlarlar. Bu, esas olarak iki yönetime ayrılır. Filozoflar, halka yabancı olan fiziksel dünyanın bu yönleri için yeni terimler kullanırlar. Royce bunun soyut düşüncenin sürekli bir ortaklığı olduğunu ve sadece Pythagorasçılar arasında geçerli olduğunu söyler. Diğer bir yöntem, var olan kelimeleri eski içeriklerinin dışına çıkararak onlara yeni anlamlar kazandırmak ve onları teknik terimlere dönüştürmektir. Royce felsefi bir terminoloji oluşturmanın ilk örneklerinden biri olarak Anaximandros (611-546)'un sonsuz (*boundless*) teriminden bahseder ve bu terimin yeni bir şeyin başlangıcı anlamında mı yoksa sonsuzluğu anlamında mı olduğu belli olmayan iyi bir örnek olduğunu söyler. Royce böylesi terimlerin aslında sonsuz anlamları olduğuna dikkat çekiyor. Daha sonra Royce, filozofların bu terimleri kullanırken onların bu terimleri değiştirme eğilimleri üzerinde durur. Sıradan kelimeler filozofun anlatmak istediği tam manayı karşılamaz ve o dokunduğu her şeyi değiştirme eğilimi içerisine girer. Royce bu eğilimi örneklendirmek için Herakleitos (540/535-480/475)'un, ateş hep var olacak (*fire ever-living*) ifadesini ve elealıların *varlık* (*being*) terimini kullanır. O şöyle yazıyor: "Elea Okulu filozoflarında, özellikle de Platon(427-347)'un ontolojik diyaloglarında ve Parmenides (600-500), Sofistler ve Philehus gibi filozofların (diyaloglarında) bu terim kullanılmıştır."

Felsefi terminolojinin gelişimi aşamasında her filozof, bir terimin genel anlamı ile kendi kullanımı arasında bir zıtlık oluşturmak için kendine özgü yöntemler kullanır. Bazen, terimin belirsizlik içeren genel kullanımını ele alır ve onun yerine başka terimler kullanmayı önerir. Bu yüzden felsefi öğretilerde terimler kasıtlı oluşturulmuş bir düzen içerisindedir.

Bu, Parmenides'in varlığın yokluğu (*non being*)'nun kanıtlanabilirliğini reddedişine veya tüm fani varlıkların onlarla etkileşim içerisinde olan şeylerle bir karışım halinde olduğunu söyleyen ve bu fani varlıkların bir başı veya sonu olduğunu reddeden Empedokles (490-432)'de de görülür. Bu, felsefi terminoloji tarihinin gerçek anlamda başladığı noktadır. Bu yüzden Royce'a göre bir filozof kasıtlı olarak terimleri kendi öğretisine göre uyarlamadığı sürece gerçek bir felsefi terminolojinin varlığından da söz edilemez. Bu anlayış Parmenides, Empedokles ve Anaxagoras (500-429-428)'da görülür, fakat Sokrates öncesi ilk filozoflarda bu anlayışa rastlanmaz.

Sofistler, Sokrates, Platon ve Aristoteles, terimlerin kendiliğinden felsefi bir yanlarının olduğunu tarif etmeye çalışırken, felsefi terminolojinin daha yüksek bir aşamasına eriştiler. Bundan sonra fikirleri sınıflandırma ve terimleri tanımlama birlikte gelişmeye başladı ve Platonik diyaloglarda diyalektik yöntem bilinçli bir sanat olmaya başladı. Bu diğer entelektüel aktivitelerde ise terimlerin parçalanması, sınıflandırılması ve hiyerarşik bir sraya konmasını gerektirmektedir. Fakat bu hiyerarşik sıra ve diyalektik yöntem yeni terimlerin anlamlarının uydurulması ve diyalektik yöntemin gerektirdiği entelektüel aşamaların isimlendirilmesini gerektirir. Fakat bununla birlikte içinde Campbell (1822-1885)'in sözcüklerini barındıran Platon terminolojisi başlangıç aşamasında deneme, geçiş süreci niteliğindedir. Her zaman daha önce yaptığı analizlerde kullandığı kelimelerle kısıtlı olmayan bir yenileme yöntemi uygular.

Diğer taraftan Aristoteles, kasıtlı olarak terminolojisini ideal bir felsefi sistemle ilişkilendirir. O, farklı bilimlere isimlendirmeye, dolayısıyla varlıkların teknik özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışır. Royce, Aristoteles'in bu parçalama yöntemiyle zihinsel problemleri çözmeye çalıştığını ifade eder. Aristoteles bu yöntemi kullanarak eski düşüncelerin çeşitli bakış açılarını uyumlu hale getirmeyi hedefler. Aristoteles, iki açık çelişkinin belli ölçülerde nasıl doğru olabileceğini açığa çıkararak onları çözmeye çalışır. Asıl olarak terimlerin genel kullanımına başvurmuş fakat onları bilinçli bir şekilde sadeleştirmiş ve değiştirmiştir. Royce, özgün terimleri kullanarak Eucken (1846-1926)'in Aristoteles terminolojisi üzerine yaptığı analizi ayrıntılı bir şekilde inceler. Eucken, bütün bu özgün terimlerin Aristoteles'in, anlamların ve ifadelerin keskin farklılıkları yoluyla oluşmuş terminolojisinin evriminin klasik örnekleri olduğunu söylüyor. Bu, daha sonraki teknik terminolojinin büyük bir kısmı çerçevesinde felsefenin neden Aristoteles'e ait olduğunu açıklar. Bu aitlik açıktır ve mantıksal olarak da bilinmektedir.

Royce, Yunan Terminolojisi üzerine yaptığı açıklamayı Aristoteles'ci filozofların felsefi terminolojinin gelişimi üzerine yaptıkları açıklamayla sonuçlandırır. Stoacıların katkılarını özellikle vurgular. Terminolojiye yapılan daha sonraki eklemeleri ve değişiklikleri açıklamada yardımcı olacak beş önemli noktadan bahseder. Birincisi ruhsal yaşam ve gerçekliğin öznel ve nesnel yönleri arasındaki zıtlık ile ilgili açık bir bilinçlilik büyümesidir. Bunun örneklerinin Stoacı öğretilerde ve zihinsel yaşamın gerçek yönlerinde bulunması gerektiği düşünülür. Yunan terminolojisini etkileyen ikinci önemli nokta “ felsefe ile tıp gibi özgün olan bilimlerin gelişimi arasındaki ilişkilerdir.” Bunun örnekleri Galen (129-201) tarafından sistemleştirilen yapı doktrini ile Galen ve Stoacıların ‘ruh ve yamsal ruh’ öğretisidir. Üçüncüsü ‘*dinsel problem*’ olarak adlandırılan önemli noktadır. Bunun örneği olarak Royce, Stoacılar ve Philon (13-54) tarafından geliştirilen ama Herakleitos’a ait olan *logos* öğretisinden (akılla kavrama) bahseder. Daha sonraki Yunan terminolojisinin dördüncü bir yönü ise daha sade olan *ahlaki kavramlarla* ilgilidir. Bunun örnekleri ise Stoacı, uyumlu ve tutarlı yaşam ideali ve iyi ile kötünün ne olduğuna kayıtsız olma kavramıdır. Beşinci yön, özellikle Stoacılar tarafından geliştirilen “logic” terimidir. Onlar bu terime teknik anlamda kullanılan ‘*mantık*’ ismini verdiler ve Aristoteles’in kategorileri üzerinde yenilemeler yaptılar. Sonuç olarak varsayımsal fikirleri de içeren çeşitli fikirlerden oluşan yeni bir terminoloji yarattılar.

Özetle, Royce’un Yunan terminolojisi isimli makalesindeki varsayımlardan yola çıkarak Yunan felsefesinin Helenistik döneminin sonuna kadar felsefi terminolojinin gelişimi üç farklı aşamada gerçekleşmiştir diyebiliriz. I. Eleştirel Aşama Öncesi: Bu dönemde filozoflar terimleri genel anlamlarıyla kullanmış, onlara yeni anlamlar yükleyerek değiştirmiş ve gerekli olduğunda yeni sözcükler üretmişlerdir. II. Eleştirel Aşama: Bu dönemde felsefi terimler kasıtlı olarak felsefi sistemlerle ilişkilendirilmiştir ve terim üretmek bilinçli bir sanat haline gelmiştir. Bu ikinci aşama Aristoteles’te doruğa ulaşmıştır. III. Üçüncü Aşama: Aristoteles sonrası Helenistik felsefedir. Bu aşamada felsefi terminolojide büyük bir özen ve zenginleştirme vardır. Bu terminoloji daha önce formüle edilmiş ve örneklendirilmiş beş önemli noktayla da uyum içindedir. Royce, Yunanlılarda felsefi terminolojinin başlangıcı ve gelişimi tartışmasını, edebiyat üzerine yaptığı kaynakçal yorumlar çerçevesinde değerli bir özetle sonlandırıyor. Royce bu edebiyata, makalesini ve Yunan terimleri sözlüğünü yazarken de başvurmuştu.

Royce, *Latin ve Skolâstik Terminoloji* isimli makalesinde özellikle Aristoteles'in skolâstik düşünce üzerine etkisini vurgular. Bu etki, Boethius (480-524)'un açıklamalarında ve çevirilerinde de görülür ve son haliyle Thomas ve takipçileri tarafından geliştirilmiştir. Royce, Orta Çağ akademisyenlerinin Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine nasıl özen gösterdiğini açığa çıkarıyor. Örneğin *varlık (being)* kavramının birçok tarifini yapmış ve formüle etmişlerdir. Royce, bunun amacının terimlerin değerli bir koleksiyonunu yapmak değil, kuşkusuz zor bir yapıda olan varlık kavramının türlerini ve farklı yönlerini ifade etmek olduğunu söyler. Royce, Bu farklı anlamları, "oluş" (*ens*) ismi ile "olmak" (*esse*) fiilinin nasıl farklı anlamlara gelebildiğini göstererek detaylı bir şekilde inceler. Aristoteles terimlerinin, öz ve içeriksel, biçimsel ve maddesel, potansiyel ve gerçek olarak nasıl özenle doğru bir tarzda oluşturulduğunu gösterir. Bu tarz, biçimsel anlamda doğru, fakat içerik anlamında keyfi ve önyargılı olarak kullanılan terimlerle ilgilidir. Aynı zamanda metafizik sözcük kullanımı analizini tamamlamak için Skolâstiklerin ruhbilimsel sözcük kullanımına da birçok örnek verir. Burada onun derin skolâstik terminoloji analizinin detaylı bir açıklamasını yapmanın mümkün olmadığı açıktır. Ama Royce'un son çıkarımı özellikle dikkate değerdir. '*Skolastisizmin metafiziksel ve ruhbilimsel kelime içeriği örnekleri, bu terminolojinin genel karakterine ve kaynağına ışık tutma yönelimindedir.*'

Bu skolâstik kelime dağarcığının ana karakteri, *özenle oluşturulmuş farklılıklar yöntemi (method of distinctions)* dir. Bu yöntem daha önce Aristoteles tarafından kullanılmıştı. O, bu yöntemi açık çelişkileri çözmek ve dönemin yapay düşüncelerine metod hazırlamak için kullanmıştır. Skolastikler, bu yöntemi daha ideal duruma getirdi. Bu makale yazar tarafından kullanılan bir Latin terimleri sözlüğü ile sonuçlanmaktadır.

Royce, Kant'ın Felsefi Terminolojisini yorumlamaya, çağdaş düşünürlerle eski Yunan düşünürleri arasında terminoloji hakkında söz konusu olan önemli bir zıtlığa dikkat çekerek başlıyor. O, Yunanlılarda salt gelenek gücünün minimum seviyede olduğunu ifade ediyor. Bununla ilgili olarak yeneden yaratma kısıtlanmamış durumdaydı. Fakat modern düşünürlerde, ayrıntılı ve aslında oldukça karışık olan skolâstik terminolojide, peş peşe gelen büyük düşünsel akımlar ifade şeklinin yenileştirilmesini engelledi. Locke (1632-1704), geleneği tamamen yıkmaya çalışmıştı. Sonuç olarak teknik dilin bariz bir düzensizliği ortaya çıktı. Bu, bazı durumlarda onun terimlerine geçmişin etkisinden kurtulmamış değişken bir görünüm kazandırdı. Örnek olarak; Royce, Locke'un "töz" (*substance*) terimini veriyor.

Kant'ı düşündüğümüzde durum çok daha karışık ve problemlidir. Royce, geleneğe başvurmak zorunda olduğunu ve şimdiye kadar skolâstik terminoloji ve Wolff (1679-1744)'unkileri kabul etmekten hoşnut olmadığını ileri sürer. Bu nedenle Locke'un, düşünceleri sınırlayan ve engel olan geleneksel terimlere karşı bilinçli başkaldırışını paylaşır. Sonuç olarak geleneksel felsefi terimleri seçmeye ve kendi amaçlarına uydurmaya çalışır. Henüz Royce bunu yapmada bir yol izlememiştir ve genelde yaptığı çalışmalardan memnun değildir. Bu yüzden aynı tartışmanın akışı içinde terimlerin anlamlarını sık sık değiştirir. Royce bu durumu şöyle yorumluyor; "Bu tür olaylar içindeki kullanımı, Herakleitos akımının bir parçası olduğunu gösterir, bunun için düşünceleri araştırma işini ayıklar-ken aynı ifade nehrine iki kere atlayamayız." Bildiğime göre Kant'ın teknik terimlerle ne ifade ettiğini anlamaya çalışmada daha fazla özlü açıklama yoktur. Royce Kant'ın terminolojisi ile ilgili birçok tezin detaylı açıklamasını verir. O, Kant'ın kendi biçimsel açıklamalarının nadiren ele alınmasını söyler. Kant "Büyük bir analiz hayranıdır." Bunun için, düşünce ve görüş karşıtlıklarını kaldırma ve açıklama uğruna farklılıklar metodunun sistematik kuralını yaparken (Aristoteles ve skolâstikler gibi), çizdiği farklar içinde kendinden öncekilerden çok daha radikaldir ve onun dünyası genel olarak tarif edilebilir boşluklardan ve eksikliklerden oluşmaktadır. Kant aynı zamanda sentezleri sever ama bu doğrultuda diğerlerinde olduğu kadar başarılı değildir. Bu inandırıcı açıklamalarla birlikte, Royce, felsefi terimler, matematiksel terimler ve deneysel bilim terimleri arasındaki karşıtlıkları düşünerek Kant'ın terminolojisini tartışmaya devam eder. Royce, Kant'ın felsefi terimlerine, mantıksal terimlerine ve burada açılamayacağımız detaylarına büyük bir ilgi uyandırmıştır. Makale, Royce'un kullandığı Kant terimlerini açıklayıcı yararlı bir sözlükle sonuçlanır.

Royce'un *Hegel Terminolojisi* üzerine olan makalesi, onun genel felsefi terminoloji kaynağı ve gelişimi teorisini ortaya çıkarır ve tamamlar. Royce tartışmaya "Hegel terminolojisinin genel doğası ve kaynağı" başlıklı bir kısım ile başlar. Kant, Hegel'i iki yoldan etkilemiştir. O bazı teknik terimleri doğrudan Kant'tan almıştır. Fakat Kant tarafından da kullanılan önceki kaynaklardan alınmış terimler, çoğunlukla Kant kullanımından etkilenmiştir. Bütününde, yine de Hegel terminolojisinin kaynağı içinde, özellikle Kant'ın diye düşünmemeliyiz. Çünkü genelde kendi karışık felsefi sistemine yeterli gelen birbiriyle ilişkili bağımsız bir terminoloji ortaya çıkmıştır. Royce Hegel'in terimlerinin, şüphesiz yeni olduğunu ve onların Hegel'in kendi ana teorilerine çok dikkatli bir kıstasla seçildiklerini

düşünür. Hegel, bir felsefe sistemi için bu teknik kelime hazırlama metodunun, geçmişin seçkin filozofları arasında çok kullanılan bir yöntem olmasıyla doğrulandığını düşünür. Popüler kullanım içinde, gizli amaçlar ve eğilimler üzerinde yatan bir vurgu içinde özellik kazanan ama kendiliğinden özel olmayan, bir anlam içindeki önceden bilinen bir terimin bilinçli kullanımının, Yunanlı düşünürler tarafından kendi teknik kelimelerini yaratma da bir temel metot olduğunu Yunan terminolojisinden öğrenmiştik. Fakat Royce Hegel'in bu metodu kullanımını Yunanlıların kullanımından daha şaşırtıcı kılan iki önemli gerçeği ortaya çıkarıyor. Hegel'in görüşünde (1) manaları dönüştürülen terimler, eski kullanımları artık anlamsız olan ama daha çok açıklama içinde özellikle kesinleşen, çoktan eskimiş teknik terimlerdi ve (2) geleneksel kullanımdan değişik, sık sık düşünülebilir ve Hegel sisteminin en doğal özelliklerinden bazıları ile de ilişkilidir. Sonuç olarak, Hegel terminolojinin yüzeysel anlaşılması, onun sistemini eleştiren birçok hatalı örnek gibi son derece yanıltıcı olabilir.

Özellikle Royce, Hegel terminolojisinin yüzeysel yanlış yorumlarına dayanan dört hatalı eleştiriyi dile getiriyor. Bunlar 1) Hegel'in felsefesinin bir tümmantıkçılık (panlogizm) oluşu, 2) yaşamı sadece düşünceye indiriyor olması, 3) düşünce dışında herhangi bir gerçeklik tanımaması 4) salt felsefi akli kabul etmesidir. Bu tür yanlışları engellemek için Royce, Hegel'in tanımlamalarını doğru tespit etmede Hegel mantığını özetlemek gerektiğini söyler.

Royce, Hegel'in kullandığı terimlerin kendi etimolojisini verdiğini ve bunların bazen isteğe bağlı olduğunu ortaya koyar. Hegel aynı zamanda kelimelerle oynamayı sever. Hegel'in terminolojisi kendi teknik şekli içinde ilk olarak "*Tinin görüngübilimi* (Phänomenologie des Geistes)" içinde ama en zengin ve dolu şekliyle "*Mantık ve Felsefe İlimleri Ansiklopedisi* (Logik and the Encyclopödie der Philosophischen Wissenschaften)" içinde ortaya çıkar. Görüngü bilim (Phenomenology) içinde kullanılan Hegel'in temel terimleri, sonraki eserler içinde kullanıldıkları şekilde kullanılmamışlardır ve orada kullanılan birçok terim sonraki eserlerde yer almamıştır. Sonuç olarak Hegel'in terminolojisinin son ve tam şeklini anlamak, sonraki eserlerini anlamaya bağlıdır.

Bu makalenin ikinci kısmı "terminolojiyi kavramak için sistemin esas özellikleri" olarak adlandırılmıştır. Royce burada, Hegel öğretisinin ayırt edici özelliklerinden oluşan üç ana teorinin ne olduğunu ifade eder. Birinci tez: "genelde tecrübe olarak adlandırılan etken ve diğer etken (Kant'ın düşünme gelişiminin doğallığı) ayrılamazlar ama evrensel olarak bilgi-

nin bütün aşamalarında az ya da çok bilinirler.” İkinci tez: “Bilme gelişiminin alt aşamaları ve üst aşamaları kendi doğallıkları içinde özdeştirler. Bu nedenle çoğunlukla algılama, anlama, yansıma, neden v.s. olarak ayrılan çeşitli bilgi aşamaları özellikle zihinsel gelişimden farklı değildirler ama sadece tek bir gelişim evriminin ardışık evreleridirler.” Ve üçüncü tez: “Kendi evreleri ve bütün oluşumu içinde bilme gelişimi, sadece bilginin doğruya, nesneye, dünyanın esas doğasına benzemez. Aynı zamanda onlarla özdeştirler.” Royce, daha sonra Hegel’in varolmak, var oluş nedeni, varlık, eşya, sıfat vs. gibi temel sınıfların anlamını saptamak için bu üç tezi örneklendirmeye devam eder. Royce’un yazısına göre: Yansıma terimi; Hegel’in sık sık gerçek bir gelişim için ad olarak onun nesnel adını vurgulama, okuyucunun zihnine ilk olarak öznel yansıma gelişimini aşıl原因an ilginç bir terimdir. Bu, Hegel’in teknik terminolojisinin bir öğrencinin kavraması için neden bu kadar zor olduğunu açıklamaktadır.

Hegel terminolojisi üzerine olan makalenin üçüncü kısmı “mantıksal yöntem: genel özellikler” olarak adlandırılmıştır ve Royce’un Hegel sistemi için yaptığı ayırmadan dolayı özellikle önemlidir. Royce, Hegel’in iki metod şeklini de yaratmadığı gerçeğini vurgular. Onlar felsefe tarihi içinde derince yerleşmiş iki ilkeye dayanırlar. Bunlar: (1) gerçekler birbirine bağlı olarak bilinebilir ve (2) bu kuralları somutlaştıran gelişimle birlikte ele alınan ideal gelişimin evrensel kuralları, gerçekle ifade edilen her şeyle eşittir. Royce, Hegel’in bu iki ilkeyi büyük bir titizlik ve doğallıkla geliştirdiğini iddia eder.

Hegel’in mantık metodunun ilk şekli, kendi anlamları içinde belirsiz olarak çok soyut olan ayrımlara başvurur. Doğru eleştirip anlaşıldığı zaman çok yetersiz ayrımlara yol açar. Onları eleştirme ve daha yüksek ayrımlara dönüştürme gelişimi mantıksal metodun ilk şeklidir. Royce, Görüngübilim’den tek bir örnek verir.

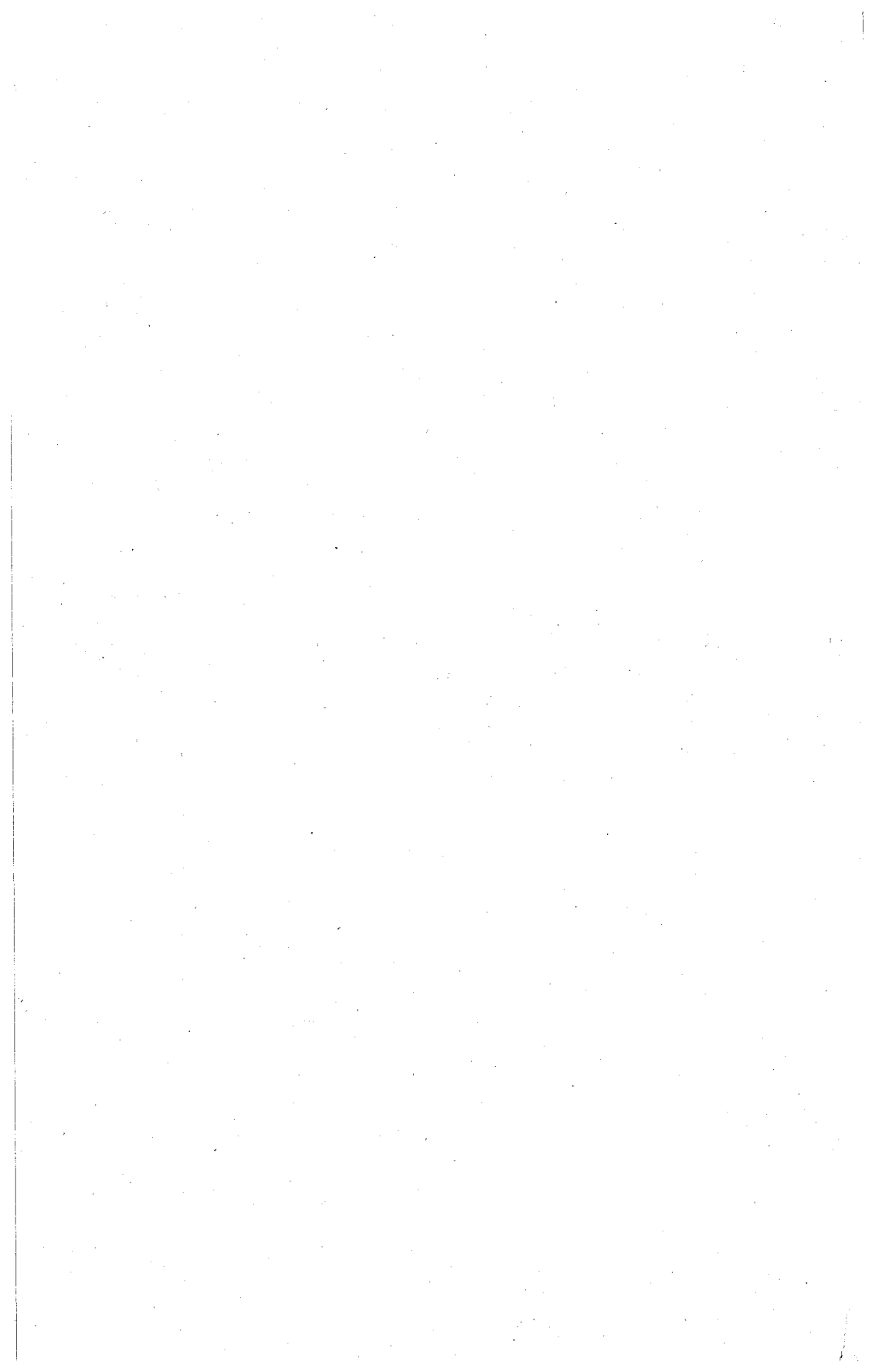
Diyalektik yöntemin ikinci yapısı genel olarak anlaşılan çok yüksek etkilenme aşamasına karşılık gelir. Yani bu aşamada filozof dünyamızın göreceliliğini kabul etmiş ve kendi zihnindeki öznel âlemin ötesinde nesnel bir anlam olup olmadığı konusunda şüpheli olmuştur. Bu durumda diyalektik yöntem üç aşamadan oluşur. Birincisi, böyle bir filozof, herhangi bir ideal yapının kendi içerisindeki fikirlerin ve kavramların a,b,c, ,d, vs şeklinde formüle edilmesi gerektiğini kabul etmek durumundadır. İkincisi, bu entelektüel gerekliliği karşılayan herhangi bir nesnel gerçeklik olup olmadığını sorgulamak zorundadır. Eğer filozof bunların tümünü yapmak durumundaysa bu gerekliliği yerine getirmek zorundadır. Ve

üçüncüsü, tutarlı bir sistem oluşturduğunda onun tam anlamıyla ilerleyebilmesi için kendi gerçekliğinin olması gerektiğini kabul etmek zorundadır. "Fikir" kendisi başlı başına aranan bir nesnedir. Royce kendi koyduğu mantık ilkelerini kabul etti ve şu önemli noktanın altını çizdi: "*Belli hareket biçimleri, belli mantıksal istek yasaları vardır. Biz bunların doğruluğunu kabul eder ve doğrularız. Bunu, belli hareket biçimlerinin var olmadığını veya belli yasaların geçerli olmadığını varsayarak gerçekleştiririz.*"<sup>6</sup> Bu, bana göre herhangi bir idealist metafiziğin ya da hepsinin en önemli tezidir ama Royce'un bunu tam olarak kelimelerle ifade etmesinin, onu eşsiz kıldığının da vurgulanması gerekir.

Bu iki diyalektik yöntem ile ilgili yorumunun devamında Royce, Hegel'in kendi sisteminde üç ana başlıkta kullandığı terimleri geniş ayrıntılarıyla ele alır. 1) *sistemin en çok kullanılan terimleri; diyalektik yöntem denemesi* 2) *genel olarak hâkim olan terminoloji; ara gelişim aşamaları* 3) *Diğer terimler*. Bunların ayrıntılarına inecek vaktimiz yok. Bu makale Hegel sisteminin çeşitli terimlerini içeren kullanışlı bir lügatçe ile bitmektedir. Royce buradaki terimlerin anlamlarını kendi makalesinde açıklamıştır.

Sonuç olarak; sanırım Yunan, Latin, Kant ve Hegel terminolojisi üzerine yazılmış bu dört makalenin Royce'un en iyi çalışmaları olduğu genel olarak kabul görecektir. Bu makaleler bütün batı felsefe tarihini kapsayan teknik bilgiler ile doludurlar ve yazarın kelimenin tam anlamıyla filozofların filozofu (*philosopher's philosopher*) olduğunu kanıtlamaktadırlar. Öğrenciler zengin bir anlam içeriğine sahip olan bu materyali incelemekten hoşnut kalacaklardır.





## Geçmişten Günümüze Kum Kenti\*

**RESUL CA'FERİYAN**

**Çev.:** Metin BOZAN

1996 yılından beri bir eyalet başkenti olan Kum, Tahran'ın 140 km. güneyinde orta İran'da ülkenin en büyük çölü olan Kevîr'in kıyısında bir şehirdir. İslam'ın bölgeye gelmesinden yüzyıllarca önce, bölgedeki pek çok mezra arasında büyük bir köydü. Şehrin orijini ve adı ile ilgili bir kaç rivayet ve teori vardır. Bunlardan güvenilir olanlarından birisine göre, şehrin adı birbirine komşu meskenler (küme evler) anlamında olan "küme (kûmeh)"den türemiştir. Araplar tarafından "Qum" olarak isimlendirilmeden önce "Kum" olarak biliniyordu. Diğer bir teoriye göre bölgenin bir bölümünün ismi olan "Kemîdân," dan türemiştir. Daha sonraları oraya göç edip yerleşen Araplar tarafından "Qum" olarak telaffuz edilmeden önce "Kum" olarak kısaltılmıştı.

Müslüman Araplar, İran'ı fethettikten sonra pek çok kasabaya yerleştikleri gibi, bu dağınık mezralara ve Kum'a da yerleştiler. Arapların yerli İranlılarla karşılaşmalarının kayıtları, Hasan b Muhammed b. Hasan tarafından 379/989'da telif edilen ve bölge hakkında en önemi kaynak olan *Târîh-i Kum* dâhil, pek çok kaynakta zikredilir. Bu bölgenin tarihindeki en büyük değişiklik bölgenin merkezi parçasının 2/8.-3/9. yüzyıllarda bir kente dönüşmesi idi. O zamandan beri 4/10. yüzyıl ve daha sonraları yazılmış olan pek çok coğrafya eserinde Kum zikredilmiştir. 4/10. yüzyılda derlenen coğrafya eserlerinde kentin ünü, ezici bir şekilde Sünni olan çevre şehirlerinin aksine Şii karakterinden dolayı idi. Arap yerleşimciler farklı kabilelere mensuptu. Ancak onlar arasında baskın olan kabile (Sâib b. Mâlik el-Eş'ârî ve yeğerlerinin soyundan gelen) Yemenli Eş'ariler idi. Bunlar eskiden Irak'ta ikamet etmekteydiler. Ancak Emevi sultanları ile aralarında ortaya çıkan dini ve politik ayrılıkları nedeniyle 1./7. asrın 70

\* Makalenin aşlı "Kum: Past and Present", *message of Thaqaalayn*, Cilt: 6, Sayı: 3-4 (2001), s. 131-150'de yayımlanmıştır.

ve 80'li yıllarında bölgeye göç ettiler. Şii olan Eş'ârîler kasabanın kontrolünü ele geçirdiler ve sadıkane bir şekilde mezheplerine bağlandılar. Ali b. Musa'nın kızı Masume Fatıma'nın 201/816 yılında buraya defnedilmesinden sonra kentın Şii karakteri daha da pekişti ve öncesine göre (kentın adı) daha çok anılmaya başlandı.

Toplu yaşama ve çiftçilik deneyimine sahip olan Eş'ariler, Kum'un etrafında pek çok yeni köy inşa ettiler ki, bölgenin pek çok köyü ve akarsuyu bu kabilenin mensuplarının adını almıştır.<sup>1</sup>

4/10. yüzyıldan itibaren Kum, batıda Hemedan'a, güneyde Isfahan'a, kuzey'de ise Rey ve Kazvin'e kadar olan bölgeyi kapsayan İran'ın Cibâl eyaletinin bir parçası olarak kabul edildi. Şehrin su ihtiyacı, kısmen yeraltı kanalları (*kanât*) aracılığıyla, kısmen de Honsâr ve Golpâyegân dağlarından çıkan Kum nehrinden karşılanmaktaydı. *Tarih-i Kum*'a göre şehrin suyu önceleri yumuşak imiş; ancak son birkaç yüzyılda yeraltı tuz kaynaklarının karışmasıyla sertleşmiştir. Günümüzde Kum'un suyunun sertliği şehrin başlıca problemlerinden birisidir. Şehri doğu ve batı şeklinde ikiye bölen Kum nehri, İslamî devrim'den ardından son yirmi yılda (1994) yapımına başlanan 15 Hordâd barajının inşasından sonra filen kurudu.

Büveyhiler döneminde (4/10. yüzyılda) Şii karakterinden dolayı Kum, bazı hükümdarların dikkatini çekti. Selçuklular dönemi boyunca (5-6./11-12. yüzyıllar) Cibâl eyaletinin diğer şehirleri gibi, bir kaç edip ve kâtip kazandırarak devletin yönetimine katkıda bulundu.<sup>2</sup> Şehrin Mescid-i Câmî'i bu dönemin eseridir. Bir Şii kent olarak Kum, bu dönem boyunca sakinlerinin de Şii olmaları dolayısıyla Rey, Kâşân, Evih ve Ferâhân ile yakın ilişkiler kurdu. Moğol istilasını boyunca kasaba, diğer İran şehirleri gibi katliam ve yıkıma maruz kaldı.

8/15. ve 9/16. yüzyıllar boyunca küçük bir kent olarak kalmasına rağmen Kum, Masume Fatıma'nın türbesi dolayısıyla hükümdarlar ve asilzadelerin dikkatini çekmeye devam etti. 8/15. yüzyılda kasaba, bölgede hâkimiyet kuran daha büyük güçlerle ilişki kurarak yerel bir güç olmayı başaran Saffiler<sup>3</sup> gibi bazı ünlü aileler tarafından yönetildi. Bununla birlikte rakip ailelerin şehrin kontrolünü ele geçirme teşebbüsleri şehri sık sık saldırılara maruz bıraktı.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bkz. Hasan b. Muhammed el-Kummî, *Târîh-i Kum*, yer indeksi.

<sup>2</sup> Ali Asgar Fakîhî, *Târîh-i Mezhebî-i Kum*, s. 131-132.

<sup>3</sup> Muderrîsî, *Kum Nâme*, s. 9-37.

<sup>4</sup> 8. ve 9. yüzyıllarda Kum'un durumu ile ilgili olarak bkz. Muderrîsî, *Kum der Karn-i Nohum-i Hicrî* (9. yüzyılda Kum)

Kent 9/16. yüzyıl boyunca Kara Koyunlu ve Ak Koyunlu hükümdarların dikkatini çekti. Örneğin Ak koyunlu hükümdar Uzun Hasan (857-882/1453-1478), kasabayı kışlık başkenti olarak kullandı ve zaman zaman bahar boyunca da burada kaldı. Kasaba bu hanedanlığın hükümdarlarının kışlık başkenti olarak bilinirdi. Kara Koyunlu hükümdarlarının türbenin mütevellisi ile ilgili yayınladıkları hükümdarlık fermanları halen mevcuttur.<sup>5</sup>

### Safeviler Döneminde Kum

Kara Koyunlu olan atalarından Cibâl eyaletine özellikle de Isfehan ve Kum'a geçici ikamet maksadıyla seyahat etme geleneğini miras alan Şah İsmail (907-930/1501-1524), Şii inançlarından dolayı bu şehre büyük değer vermiştir. Masum (Fatıma)'nin türbesinin kuzey bölümü Şah İsmail döneminin hatırasıdır. Bir kitabede de belirtildiği gibi 925/1519 yılında inşa edilmiştir. Bu dönemden sonra Kum, hükümdarların ilgisini daha fazla çekmiştir. Türbenin kutsal çevresi onun hükümdarların ve asilzadelerin mezarları için merkezi bir yer olmasına neden olmuştur. Safevi hükümdarlarından beş tanesi olan Şah Safi(1052/1642), Şah Abbas II (1077/1666), Şah Süleyman (1105/1693), (Afgan istilacılar tarafından azledilip öldürülen) Şah Sultan Hüseyin(1135/1722) ve (1144/1731'de azledilen) Şah Tahmasb II ile pek çok Safevi Prenses ve asilzadenin mezarı da Hazreti Masum'e'nin türbesi çevresindedir.<sup>6</sup> Başka yerlerde ölen kimselerin mezarının Kum'a taşınması geleneği eskilere dayanıyorsa da Safeviler döneminden itibaren bu, günümüze kadar devam eden yaygın bir gelenek haline geldi.

*Şah Abbas II'nin ziyaret niyeti ve Feyz Kâşânî(1091/1680) ile görüşmek amacıyla sık sık (Kum'a) seyahat etmesi, şehrin bu dönemdeki önemini göstermektedir. Bunun da ötesinde Molla Sadra Şirâzî(979-1050/1571-1640) ve Kâdî Said Kummi'nin Kum'da geçici ikametleri ve Molla Muhammed Tâhir el-Kummî(1098/1686) ve Feyyâz Lâhîcî(1072/1661)'nin (buraya) yerleşmesi şehrin ilim merkezi olarak önemini gözler önüne sermektedir.*

### Kaçarlar Döneminde Kum

*Süphesiz son iki yüzyıl içinde Kum'un fiziksel ve kültürel gelişmesi Kaçarlar, özellikle de Feth Ali Şah (1212-1250/1797-1834) ve onun bazı na-*

<sup>5</sup> Muderrîsî, *Türbe-i Pâkân*, c. 1, s. 193 vd.

<sup>6</sup> Bu mezarın kitabeleri için bkz. Setüdeh, *Kitâbeha-yi Haram-i Mutahhar-i Hazret-i Ma'sûmeh ve Hazîrehâ-yi Etrâf-i An*, s. 33-34.

zırları, aynı zamanda çocukları ve torunları himayesinde olmuştur. Feth Ali Şah, iktidarının başlangıcında, Masumenin türbesini restore etmek için birkaç bin tümen tahsis etmeye and içmişti.<sup>7</sup> Bu dönemde Şah'ın himayesinden hoşlanan Kavânîn'in müellifi Mirzâ el-Kummî (1232/1816), orada yaşamaktadır. Feth Ali Şah, (türbeyi) ziyaret ve Mirzâ el-Kummî ile görüşmek amacıyla Kum'u birkaç defa ziyaret etti. Birçok kitabe tarafından da teyit edildiği gibi türbenin günümüz yapısı büyük ölçüde Kaçarlar döneminde inşa edilmiştir. Kum, bu dönem boyunca yeni bir büyüme evresine tanıklık etti. Bir dizi yeni yeraltı kanallarının yanı sıra Kaçar asilzadeleri ve kentlin soyluları tarafından pek çok yeni yapı inşa edildi.

Kaçarlar ailesinin pek çok üyesi türbenin eski avlusuna (Sahn-i 'Atik) gömüldü. Onlar arasında en önemli olanı güzel mermerler ile kaplanmış ve zarifçe süslenmiş bir oda içine yerleştirilmiş olan Feth Ali Şah'ın mezarıdır. Pek çok Kaçar prensi de burada gömülmüştür. Muhammed Şah Kaçar'ın mezarı da aynı avludadır. Türbe (avlusun) de mezarı olan diğer Kaçar simalar arasında (Nasiruddin Şah'ın annesi) Mehd 'Ulya, (kızı) Fahren'd-Devle, Kaçarlar dönemi politikasının önemli simalarından Mu'temedü'd-Devle ve Mirzâ Hasan Hân Mustavfi'l-Memalik bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Kaçarlar döneminde Kum'un demografik yapısında da değişiklik olmuştur. Toplu göçler batıdan çok sayıda insanı getirdi. Bunlar Kum'a ve etrafına yerleşti ve tedrici olarak demografik yapıyı değiştirdi. Bu (değişiklik) o kadar oldu ki, kasabanın yerlileri, Mescid-i Câmî ve Türbe arasında kalan eski yerleşim yerine hapsedildiler. Kum'a göç eden önemli gruplar arasında Beydilliler, Zendiyyeliler, Sa'dvandlar, Gâ'inîler, Kelhurlar, Lâşinîler, Kurzehbarlar, Abdu'l-Mâlikîler, Helecler<sup>9</sup> ve Şadkulular yer almaktaydı.<sup>10</sup> Târih-i Dârü'l-İmân-i Kum gibi çalışmaların tedvin edilmesinde etkili olan Nasiriler dönemindeki Kum ile ilgili hususları kaydetmeye yönelik çağdaş bilimsel ilgi sayesinde, söz konusu dönemdeki canlı bir portresi yeniden inşa edebilir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Muderrîsî, *Türbe-yi Pâkân*, c. 1, s. 27.

<sup>8</sup> Bkz. Setûdeh, *Kitâbehâ*, s. 49-51. Mezar kitabesi için bkz. Şubeyrî Zencânî, Ahmed, "Sefernâme-i Kum," *Mîrât-i İslâmî-i Irân* içinde, No. 9, s. 596-600.

<sup>9</sup> Bkz. *EP* ilgili yerler.

<sup>10</sup> Bkz. Muderrîsî, *Kum Nâme*, s. 79-84.

<sup>11</sup> Bkz. John Girmi, "Ta'rih-negârî-yi Kum der Dore-yi Nâsirî," *Gencîne-i Şehâb* içinde, c. 2 s. 65-94.

## Pehlevi İktidarı Döneminde Kum

Şehrin gelişmesi bu dönemde tedrici olarak devam etti. İlk yeni yollar 1928'de tasarlandı. Kaçarların son dönemlerinden beri Tahran ile güneydeki şehirler arasında bir transit yol kasabası olması hasebiyle Kum'un önemi açıktır. Kum'dan geçen Tahran'ı güney kesimine bağlayan demir yolu ağı 1937 yılında inşa edildi. 1965'ten bu yana kuzeyde Kum'u Tahran'a, güneyde ve batı tarafında ise Kâşân, Isfehan ve Ereğ'e bağlayacak yeni yollar inşa edilmektedir. 1975'ten beri petrol gelirlerinin artması ile birlikte Şehrin gelişmesi hızlı bir şekilde ilerledi ve yeni resmi kurumlar inşa edildi.<sup>12</sup>

Şehrin gelişiminin bir parçası da Türbe mütevellisi ve lider Ulema tarafından gerçekleştirildi. Örneğin önde gelen dini otoritelerden biri olan Ayetullahi'l-'Uzma Şihabuddin el-Mar'âşî, 1353/1974 yılında kasabada en büyük kütüphaneyi kurdu. İslam devriminin (1979) gerçekleşmesinden önce sıradan okullarının yanında Tahran Üniversitesine bağlı bir fakülte vardı. Şehirdeki diğer eğitim kurumları, dini eğitiminin yanı sıra birkaç süreli yayın yapan dini medreseler ve enstitülerdir.

Hazreti Masume'nin türbesi bu dönemde dikkate değer bir değişim geçirmedi. Ancak türbenin kuzeydoğu tarafına doğru mezarlığın önemli bir parçası asfalt yol ve parka çevrildi. Ki bu parça halen mevcuttur ve Şeyhân Mezarlığı olarak bilinmektedir.

*Pehlevi dönemi boyunca Kum'da üç farklı güç merkezi vardı. Bunlardan ilki hükümeti temsil eden şehrin yöneticisi, ikincisi oldukça zengin olmasının yanı sıra pek çok bağış ve mülkü kontrol eden türbenin mütevellisi,<sup>13</sup> üçüncüsü manevi ve dini liderliği temsil eden ve gerek halk arasında ve gerekse medrese öğrencileri arasında pek çok takipçisi olan yüksek ulema meclisi.*

<sup>12</sup> Kâsimî-Nezhâd, *Râhnâmâ-i Kum*, 1354. Şehrin gelişimi ve modern enstitülerin ortaya çıkışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ibnu'l-Rizâ, *Kum ez nazar-i İctimâ'î İktisâdî*.

<sup>13</sup> Anayasa Hareketini takip eden yıllarda türbenin mütevellilik görevi Şeyh Fadlulah Nuri'nin arkadaşı olan Muhammed Bâkır Tevliyet tarafından yürütüldü. Onun Sâlâr ve Ebû Fadl adında iki oğlu vardı. Sonuncusu Dr. Musaddık'ı desteklemesinden dolayı görevden alınana kadar kurumu uzun yıllar yönetti. Kısa bir süre yeniden göreve gelmesine rağmen menfaat çatışması nedeniyle tekrar azledildi ve yönetim Dr. İkbâl'in kardeşi Neft'e, sonra da bir süre Tahran belediye başkanlığı da yapan Mihrân'a geçti. Tevliyet, büyük bir servete sahip oldu ve bununla daha sonraları din adamlarının etkin olmasından yana olan bir grup din adamıyla ortaklaşa yavaş yavaş fonlar oluşturdu. Son yıllarda bu fonlar İmam Sâdık Üniversitesi tarafından idare edildiği anlaşılan Bünyad-ı Tahir adında bir vakfın yönetimine verildi.

Tıpkı diğer şehirler gibi Kum da Pehleviler döneminde yeni bir evreye girdi. 1926'da Rıza Şah'ın karısı ve kızı, geleneğe karşı görülmemiş bir hakaret içinde, kadınlar için geleneksel İslami kıyafet olan hicab/örtüye girmeksizin Kum'u ziyaret ettiler. Bu durum, din adamlarından birisi olan Şeyh Muhammed Takî Bâfkî (ö. 1946) tarafından şiddetle protesto edildi. Birkaç gün sonra Rıza Şah, Kum'a gelip protestocuyu cezalandırdı. Bu din adamlarının rejim ile ilk karşı karşıya gelişleriydi. Ertesi yıl Ağa Nurullah en-Necefi(ö. 1927) tarafından Rıza şah rejimine karşı koyma şeklinde devam eden bir anlaşmazlık yaşandıysa da, rejim tarafından bastırıldı.

*Rejimin modernizasyon politikaları Ayetullah Şeyh Abdulkерim Hâ'rî (ö. 1936) tarafından protesto edildi. Ancak rejim, tüm bu direnişlere aldurmaksızın, din adamlarına karşı, medreseleri kapatma, din adamları ve ilahiyat öğrencilerinin geleneksel kıyafetleri sınırlamalar getirme, geleneksel matem törenlerini yasaklama, kadınları örtüden arındırma gibi din adamları ve dindarlar tarafından kızgınlıkla karşılanan önlemler almaya devam etti.*

Kentin politik önemi 1339/1961'in sonları 1340/1962'li yılların başlarında siyaset sahnesine girmesi ile başladı. Ayetullah Ruhullah el-Musevî el-Humeynî tarafından başlatılan ve genç din adamları tarafından desteklenen politik aktivizm Pehlevî rejimine karşı yeni bir siyasi mücadele alanı yarattı. Rejimin katı bir şekilde uyguladığı şiddetli baskılar, muhalefet bastırılınca kadar dört yıl devam etti. Ayetullah Humeynî Türkiye ve Irak'a sürgün edildi. Bu dönemden itibaren Kum, din adamlarının kitaplar, risaleler, bildiriler yayınlamak ve Ramazan ve Muharrem ayları boyunca kırsal bölgelere vaizler göndermek gibi etkinliklerle İslam devrimi fikrini yaymaya yönelik çabalarıyla rejim karşıtı protestolar ve faaliyetlerin merkezi oldu. Müteakip yıllarda şehrin pek çok din adamı tutuklanıp hapsedildi. Haziran 1965 yılında Şah'ın güvenlik güçlerince ilahiyat öğrencilerine karşı gerçekleştirilen saldırı ve Feyziyye medresesini kapatmasından sonra, İslam Devrimini tetikleyen olay 9 Şubat 1978'de bu şehirde meydana geldi. O gün İran'ın diğer şehirlerine de yayılıp nihayetinde Şubat 1979 yılında Pehlevî rejiminin devrilmesine ve yerine Kum'un manevi ve entelektüel merkezini oluşturduğu İslami Teokratik Cumhuriyetin kurulmasıyla sonuçlanan devrim meşalesi yakıldı.

### **İslam Devriminden Sonra Kum**

İslam devriminden sonra Kum'un dini eğitim ve dini liderliğin merkezi olarak temayüz etmesi ile birlikte, şehrin gelişimi için gerekli olan

şeyler resmi kurumlar tarafından daha dikkatle karşılanmıştır. Şehrin hudutları, göç edenlerin sayısındaki artış ile genişlemiştir. Kum'un dört bir yanına yeni mekânlar ilave edilerek şehrin çevresine Şehr-i Kâim, Yezdân Şehr, Şehrek-i İmam Humeynî, Sefa Şehr, Şehrek-i İmam Hasan ve Şehrek-i Kuds gibi pek çok yeni yerleşin alanı kurulmuştur. Ayrıca son yirmi yılda pek çok yeni medrese, akademik enstitü ve kütüphane inşa edildi. Şehrin nüfusu 1956 yılında 96.499 iken 1991 yılında 681.253 oldu. 2000'in sonunda ise şehrin kırsal alanında yaşayanlar ile birlikte nüfusu 825.627'ye yükseldi. Göçmen nüfus dört gruptan oluşmaktadır. Bunlardan ilki Kum'a eğitim maksadıyla gelip zaman içinde buraya yerleşenlerdir. Büyük bir göçmen grubu ise İran ile savaş sırasında Irak'tan sürgün edilen Iraklılardır. Bunlar Guzer Han'da kendi çarşılarını kurmuşlardır. Yine bunların büyük çoğunluğu Yezdân Şehr'de ikamet etmektedir. Üçüncü grup son 23 yıl boyunca Kum'u mesken haline getiren pek çok sayıdaki Afganlı mültecidir. Dördüncü grup ise kırsaldan göç edenler, özellikle de Hemedan, Zencân ve Doğu Azerbaycanlı Türkçe konuşan köylülerdir. Bu son grup, yerleşimcilerin en büyüğüdür. Bunlar, hâlihazırda genişleyerek şehrin büyük bir bölümünü oluşturan ve İslami devrimden önce Nirûgâh olarak adlandırılan yoksul bir semti kurmuşlardı. Bu yerleşimcilerin çoğu işçi ve esnaftır.

### **Dini Eğitim Merkezi Olarak Kum**

*On iki İmamcı Şiilerin İran'da kurulan ilk bağımsız merkezi olarak Kum, 2/8. yüzyıldan beri mezhep mensuplarının kontrolü altında oldu. Peygamber soyundan gelen imamların takipçileri olarak masum imamların rivayet ve geleneklerini kaydedip korudular. Bağdat dışında başka bir merkezleri olmadığı için Kum'u Şii hadis akademisi haline getirdiler. Eş'ârî kabilesinden pek çok sayıdaki Kumlu'nun adı 4/10. yüzyıla kadarki Şii müelliflerin listesini içeren Necâşî'nin Ricâl'inde geçmektedir. Yine imamların sözlerini aktaran raviler arasında Kum'a mensup pek çok kimsenin adı büyük Şii Hadis eseri olan el-Kâfi'de kaydedilmiştir.*

*Abdülcelil Râzî'nin 6/12. yüzyılda birkaç medrese bulunduğunu aktarmasına rağmen, İran'daki Şii eğitimin Rey ve İran'ın kuzeyindeki diğer şehirlere kaymasından dolayı, 5/11. yüzyıldan sonra Kum'un akademik bir merkez olma vasfının kaybolduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Feyz Kâşânî (ö. 1091/*

<sup>14</sup> Nakz, s. 195-196.



1680) ve Molla Muhammed Tâhir Kummî (ö. 1098/1686) Safavîler döneminde burada yaşadılar. Ancak (mezarı Masume'nin türbesinin büyük avlusunda bulunan Kutbuddin er-Râvendî (1112-1182) müstesna) 5/11. yüzyıldan 12/17. yüzyıla kadar geçen uzun bir zaman diliminde burada önemli şahsiyetler yaşamadı. Kum'un dini bir akademi (merkezi) olarak yeniden ortaya çıkışı Kaçarlar'ın şehre olan özel ilgisi sayesinde. Şii dünyanın en önde gelen simalarından biri Feth Ali Şah Kaçar ile mükemmel bir ilişkisi olan Mirzâ-i Kummî (ö. 1232/1816) idi. Dini bir otorite (Merce-i Taklit), fıkıh ve fıkıh usulüne dair önemli eserlerin müellifi olarak o, akademik bir merkez olarak Kum'un tarihinde bir başlangıç noktası kabul edilir. Bununla beraber, Kaçarlar döneminde Kum, akademik merkezden ziyade temelde bir ziyaret merkezi olarak kalmaya devam etmiştir.

Akademik bir merkez olarak şehrin hayatında yeni dönem, Ayetullah Şeyh Abdülkerim Hâirî (1276-1355/1859-1936)'nin 1340/1921 tarihinde Kum'a gelmesiyle başladı. Kaçar rejiminin yıkılmaya yüz tuttuğu ve Pehlevî rejiminin tedrici olarak kurulmaya başladığı dönemde, bu fakih ve müderrisin liderliğinde Kum'da akademik merkez kuruldu. Bundan önce olduğu gibi, bundan sonra da 5/11. yüzyıldan itibaren Necef, Şii ulema ve fakihlerin liderliği altında en önemli eğitim merkezi olmaya devam etti.

Ayetullah Hâirî, Irak'ın kutsal şehirlerinin akademik merkezlerinde eğitim görmüştü. Arak şehri'nin yakınındaki Sultanâbâd'da ikamet etmek, dini ilimlerde öğretmenlik ve dini rehber olarak çalışmak amacıyla 1332/1913-14'te Irak'tan döndü. Bununla beraber, Necef gibi Kum'un bir ziyaret merkezi olmasından kaynaklanan elverişli konumunu dikkate alarak, dini bir akademinin kurulması için uygun bir mekân olması dolayısıyla Kum'u tercih etti. 1340 yılının Recep ayında (İran'ın yeni yıl başlangıcına denk düşen 21 Mart 1922'de), şehrin bazı müderrislerinin daveti üzerine Kum'a geldi ve Hawza-i İlmîyye'yi kurdu. Kum'da geçen hayatının son on beş yılında o, birkaç ünlü âlimin şehre yerleşmesini teşvik etti. Feyziyye Medresesini genişletti. Öğrencilere mütevazi bir maaş ödedi. Dini eğitim gören öğrencileri siyasetten uzak durmaya teşvik ederek Rıza Pehlevî Han rejiminin ulema karşıtı baskısını azalttı. 6/12. yüzyılda inşa edilen eski bir medrese,<sup>15</sup> Safevîler<sup>16</sup> ve Kaçarlar<sup>17</sup> dönemlerinde genişletilip yenilenen Feyziyye Medrese-

<sup>15</sup> Türbe-yi Pâkân, c. 1, s. 132.

<sup>16</sup> 934/1527'de Tahmâsb I tarafından.

<sup>17</sup> 1213-1214/1798 yıllarında Feth Ali Şah tarafından.

si'nin ünü, binayı yenileyen ve yapıya ilave bir kat ekleyip bir kütüphane kuran Hâirî dönemine kadar uzanır.

Hâirî'nin ölümünün (17 Zülkaade 1355/10 Behmen 1315/30 Ocak 1937) ardından dini bir akademi olması bağlamında Kum'un öneminde geçici bir gerileme dönemi söz konusudur. Bu durum Ayetullah Burucerdî'nin (şehre) gelişi (1944) ve Ayetullah Seyyid Ebu'l-Hasan Isfehânî'nin Necef'te ölümünün (1946) ardından Şii dünyasının en büyük dini otoritesi olarak tanınmasına kadar böylece devam etti. Bununla beraber Rıza (Pehlevî)'nin 1320/1941'de tahtan çekilmesinin ve rejimin din karşıtı politikalarının azalmasının sonucunda pek çok genç, dini çalışmalarla ilgilenmeye başlamıştı. Ayetullah Burucerdî'nin varışından itibaren Havzâ-i İlmiyye hızla büyümeye başladı. Aralarında İslamî devrimin müstakbel lideri Ayetullah Ruhullah el-Musevî el-Humeynî'nin de bulunduğu Hâirî'nin öğrencilerinden bazıları Havza'nın kıdemli öğretmenleri arasındaydı. Ayetullah Hâirî döneminden itibaren Necef'te bulunan pek çok âlim tedrici olarak Kum'a göç edip Havza'nın gelişimine katkı sağladı.<sup>18</sup> Pek çok medresenin masraflarının karşılamasının yanı sıra Burucerdî, Türbe'ye bitişik olarak Mescid-i A'zam olarak bilinen büyük bir cami inşa etti (inşaatına 1374/1954'te başlandı). Ki bu cami, günümüze kadar en seçkin âlimler tarafından en yüksek seviyedeki eğitimin (ders-i hâric) verildiği büyük bir eğitim merkezidir. Aynı zamanda bu dönem boyunca iki dini süreli yayın da neşredildi.

Burucerdî dönemi boyunca, geçmişin baskıcı politikaların azalması ile birlikte ulema, tedricen politika içine girmeye başlamıştır. Yine Pehlevî sarayı ve Komünist partinin din karşıtı propagandalarının direkt bir sonucu olarak, din karşıtı akımların şiddetli saldırılardan dehşete kapılan ve ulemayı ülkenin kültürel, dini gelenek ve kimliğinin savunucuları olarak kabul eden dindar kesim arasında ulemanın sosyal ve politik konumu yükseldi.

Ayetullah Burucerdî, Fer verdin 1340/Şubat-Mart 1961'de öldü. Onun ardından aralarında Ayetullah Humeynî'nin de bulunduğu pek çok âlim merce'yye konumuna yükseldi. Hümeynî politikaya girince, kendisini önce 1343/1964 yılında Türkiye'ye, akabinde Necef'te ikamet etmek zorunda kaldığı Irak'a sürgün eden Pehlevî rejimi ile karşı karşıya geldi. Anayasa Hareketi tecrübesinden sonra din adamlarının politik arenaya girmesi Bu-

<sup>18</sup> Bkz. *Asâru'l-Huccet*, s. 76-86.

rucerdî dönemiden itibaren başlamıştır. 1340-43/1961-64 yılları, Şah'ın toprak reformları, ak devrimin altı esası, kapitülasyonlar ve anayasa islahatına karşı, ulemanın bir dizi protesto çalkantıları ile anılır. Bu çatışmaların en kanlısı, sadece Kum'da değil Tahran ve diğer pek çok şehirde de gerçekleşen 15 Hordâd 1343/5 Haziran 1964 olayıdır. Bunu, devrimci liderinin tutuklanıp hapse atılmasına karşı halkın gösterdiği öfke ve protestolar izledi.

Ayetullah Humeynî'nin 1343/1964'teki sürgününden sonra dini liderlik görevi Kum merkezli üç ayetullah tarafından yerine getirildi. Bunlar, Seyyid Muhammed Kâzım Şeriatmedârî (ö. Nisan 1986), Seyyid Muhammed Rızâ Golpâyegânî (ö. Aralık 1993) ve Seyyid Şihâbuddin Mar'âşî (Ağustos 1990)'dir. Bunlardan her biri, medreseler, kütüphaneler ve vaizlik eğitimi veren akademik merkezler gibi birtakım kurumları kurdular. Rıza Han'ın saltanatının sonlarına doğru Kum'da dini eğitim gören öğrencilerin sayısı beş yüz civarında iken,<sup>19</sup> 1975 yılında bu sayı altı binden fazla, 1991 yılında ise yirmi üç bin civarında idi. Halen Kum'da İranlı ve İran dışından gelen öğrencilerin toplam sayısı otuz beş binden fazladır. Devrimden önceki yıllarda Kum'da modern tarzda bazı medreseler inşa edilmişti. Mezunlarının hâkimlik görevi yaptığı Hakkânî medresesi bunların en meşhurdur.

Çoğu geleneksel eğitim veren pek çok sayıda başka okul da ayetullah Gülpâyegânî himayesinde inşa edildi.

Devrimden sonra, dini eğitim almak maksadıyla Havza'ya gelen öğrencileri barındıran pek çok okul kuruldu. Zamanla bu okulların faaliyetlerini koordine etmek amacıyla Şurâ-i Mudiriyet-i Havza İlmiyye-yi Kum adında bir özel düzenleme kurulu oluşturuldu. Son yıllarda din eğitimi veren okullar için müfredat programı hazırlamak, Kum ve diğer şehirlerde bulunan pek çok sayıda okulun faaliyetlerini denetlemek amacıyla büyük bir kurul oluşturuldu. Sekiz yıldan on yıla kadar süren eğitimden geçtikten sonra bu okullardan mezun olanlar, farklı türden meslek sahibi olurlar. Onlardan bir kısmı ileri düzeyde eğitim almak ve zamanla hoca olmak için Havza'da kalmaya devam ediyorlar. Süreç içerisinde üstün yeteneklere sahip âlim konumundaki kıdemli hocalardan bir kısmı hayatlarının ileriki yaşlarında dini otorite (merci') oluyorlar. Bu göreve seçilmek ilim, üstün ahlaki özellikler, kişisel karizma ve toplumun güvenini kaza-

<sup>19</sup> Bkz. *Asâru'l-Huccet*, c. 2, s. 119.

nabilme yeteneğine bağlıdır. Son yıllarda Havza'nın meşhur dini-politik yapısı, halkın aralarından birisini taklit (Şeri' meselelerde takip edilen uzman) seçmesi amacıyla Merciiyye görevi için Kum medreselerinden seçkin adaylar çıkardı. Necef'in seçkin okulları da Merciiyye görevi için adaylar çıkarmaya devam etmektedir.

İslami devrimin başlangıcından beri, ülke dışından pek çok sayıda Müslüman genç geleneksel İslami eğitim için Kum'a gelmektedir. Önceleri onlar, şehirdeki büyük medreselerden Hucceyye Medresesine kaydediliyorlardı. 1993 yılında İmam Humeynî medresesi olarak anılan büyük bir medresenin inşasıyla, yabancı öğrencilerin akademik eğitimi merkezileştirildi. Bu öğrenciler, Pakistan, Hindistan, Afganistan, Afrika ülkeleri ve diğer ülkelerden gelmektedir. Bunlardan Lübnan, Bahreyn, Suudî Arabistan gibi Arap ülkelerinden gelenlerin bir kısmı kendi müstakil medreselerine sahiptirler. Camiatu'z-Zehrâ, İran ve ülke dışından dini eğitim için gelen bayan öğrencilere tahsis edilmiş büyük bir medresedir.

Geleneksel medreselerin yanı sıra Kum'da medrese mezunlarının yargı hâkimi olmaları için gerekli eğitimi vermek maksadıyla bir hukuk fakültesi olarak inşa edilen Medrese-i 'Alî-i Kazâ'î'den doğan resmi üniversite de vardır. Bu medrese daha sonra çeşitli sosyal ve beşeri bilimlerin eğitimi veren Kum Üniversitesi'ne dönüştürüldü. Medrese mezunlarına beşeri ve sosyal bilimler alanında eğitim veren diğer eğitim akademileri arasında Şeyh Müfid Üniversitesi, Bâkırul-Ülûm Enstitüsü, (İslam Devrim Muhafızları'na bağlı olan) Şehit Mahallâtî Akademisi ve Radyo-Televizyon Akademisi sayılabilir. İslami Açık Üniversite (Dânishgâh-i 'Azâz-i İslamî)'nin Kum şubesi, bayanlara yönelik bir tıbbi bilimler üniversitesi olan Fâtimiyye Üniversitesi, Tahran üniversitesi'ne bağlı bir fakülte yine pek çok sayıda öğrenciye eğitim vermektedir.

İran şehirleri arasında Kum, Tahran'ın ardından en fazla kitapçı ve yayınevine sahiptir. Son yıllarda kurulmuş ve İslami ve sosyal bilimlerin değişik alanlarında araştırmalar yapan pek çok araştırma enstitüsü de vardır.<sup>20</sup> Bu enstitülerin pek çoğu özel konularda akademik dergiler yayınlamaktadır. Dini, sosyal, kültürel ve politik konularda araştırmalara tahsis edilmiş otuzdan fazla dergi vardır.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Bkz. *Kitâb-i Zerd, Beşir* 79, Merkez-i Mudîriyyet-i Hawza-i 'Ilmiyye-i Kum, 1379.

<sup>21</sup> Bkz. Bâbâ Mîrî, *Râhname-i Matbû'ât-i Kum* 1302-1379.

### Bir Ziyaretgâh Olarak Kum

Bir ziyaretgâh olarak Kum'un önemi öncelikle yedinci imam Musa b. Ca'fer'in kızı Fatıma Masume'nin türbesi nedeniyle. Ziyaret açısından ikinci önemi Kum ve civarına gömülmüş olan birkaç Alevî şahsiyet nedeniyle. Üçüncüsü şehre beş kilometre mesafede inşa edilmiş olan Cemkerân Meccidi nedeniyle. Bu türbeler ve kutsal mekânlarla birlikte Şii bir merkez olarak Kum'un saygın konumuna ve Fatıma Masume'nin mezarını ziyaret etmenin önemine dair masum imamlardan nakledilen çok sayıdaki rivayet Kum'u Meşhed'den sonra İran'ın ikinci kutsal kenti yapmıştır. Irak'taki kutsal türbelere ulaşımın sınırlı oluşu ve Meşhed'in İran'ın merkezinden uzak mesafede bulunması, Safeviler döneminden beri Kum'un bir ziyaret merkezi olarak önemine katkıda bulunmuştur.

201/816 yılında Fatıma Masume, Abbasilerin o dönem başkenti Merv'de (halen Türkmenistan sınırları içindedir) bulunan kardeşi Ali Rıza'yı ziyaret etmek amacıyla Medine'den İran'a doğru yola çıktı. Seyahati esnasında Save'de hastalandı. Oradan Kum'a geçti ve buraya varduktan on yedi gün sonra vefat etti. Eş'arîlerin ileri gelenlerinden Musa b. Hazrec adındaki ev sahibinin evine gömüldü ve mezarının üzerine bir kümbet dikildi. 256/870 yılından sonraları Kum'a gelen imam Muhammed el-Cevâd (b. Ali er-Rıza)'ın kız kardeşi Zeynep, mezarının üzerine bir kubbe yaptırdı. Bu kubbe 350/961 yılında yerini yeni bir yapıya bıraktı. Zamanla Kum'un pek çok asilzade seyitleri mezarın civarına gömüldüler. Abdülcelil Râzî'ye göre, Tuğrul Bey dönemi Selçukluların önde gelen vezirlerinden olan Abu'l-Fazl Irâkî, Masume'nin türbesinin üzerine büyük bir yapı inşa etti.<sup>22</sup> Yine Abdülcelil Râzî, bu yüzyıl boyunca pek çok kimsenin ziyaret maksadıyla türbeyi ziyaret ettiğini aktarır. Türbe kompleksinin onarımı sonraki yüzyıllarda Safeviler dönemine kadar devam etti.<sup>23</sup> İran'ın pek çoğunun Ehl-i Beyt mezhebini kabul ederek Şiiliği geçmesi ile Safeviler döneminden itibaren bir ziyaretgâh olarak Kum'un önemi arttı. Kaçarlar ve Pehleviler dönemi boyunca şehri ziyarete edenlerin sayısı mütemediyen arttı. Günümüzde ise kutsal bir şehir olarak Kum'un önemi Meşhed'e yakındır.

*Feyziyye medresesi ile türbe arasına inşa edilen eski mezarlık (Sahn-ı Atîk) Şah İsmail ve onun oğlu Şah Tahmasb tarafından inşa edildi. Sonraları Kaçarlar döneminde yenilendi.*

<sup>22</sup> Bkz. Nakz, s. 219.

<sup>23</sup> Türbe-yi Pâkân, c. 1, s. 20-21.

Türbenin doğusuna doğru uzanan ve Atâbekî Mezarlığı olarak bilinen geniş yeni mezarlık Mirza Ali Asgar Han Atabek tarafından inşa edildi. Feth Ali Şah'ın eserleri arasında dikkat çeken türbenin üzerine yaptırdığı yıldızlı kubbedir. Son zamanlarda, aradaki duvarların yıkılıp camiye ilaveler yapılmasıyla, türbenin batı yakasında bulunan Burûcerdî mescidi (veya Mescid-i A'zam) türbeyle birleşti. Şu anda türbe kompleksi ve ilave yapıların bulunduğu alan 13,527 m<sup>2</sup> dir. Son dönemlerde seçkin üst düzey ilim adamı türbenin içine gömülmüştür. Bu da ziyaretgâh olarak türbenin cazibesini arttırmıştır. Çoğu İslam Devriminden sonra vefat eden seçkin eğitimci ve politik simalar olan bu şahsiyetler arasında Ayetullah Seyyid Esedullah Medenî, Allame Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ve Murtaza Mutahhârî de bulunmaktadır. Şehirde Hazreti Masume'nin türbesinin yanı sıra imamzâdelere (İmamların çocuk ve torunları) ait, bilhassa Pakistan, Hindistan ve Körfez Ülkelerinden gelen Şii ziyaretçiler tarafından ziyaret edilen pek çok türbe vardır. Ayrıca şehrin sınırları içinde bir ziyaretgâh olarak özel bir cazibe kazandıran Cemkerân mescidi vardır.

Kutsal bir şehir olması hasebiyle Kum, çok sayıda göçmeni kendisine çekti. Dini ve kutsal bir bölgede yaşama hevesi, orayı kalıcı ikametgâhlarına dönüştürdü. Şehirde turist ve ziyaretçiler pek çok otel ve pansiyon mevcuttur.

Son beş yıldır, türbenin etrafındaki bölgeyi geliştirmek amacıyla yeni bir plan uygulamaya kondu. Bu bölgedeki ev ve iş yerlerinin yıkılması bu projenin kapsamındadır. Yine türbenin kubbesinin yeniden tezyini için, 200 kilogram 24 kratlık altına ihtiyaç duyulduğu ifade edilen, bir plan vardır. Bağışlar sayesinde Şehrin büyük bir alanını kontrol eden Türbe kompleksi Astâne, bir araştırma enstitüsü, pek çok yazma esere sahip kütüphanesi, müze ve kliniği içeren bir külliye'dir. Zâir adında aylık bir dergi ve Peyâm-ı Astâne adında günlük gazete çıkmaktadır. Devrimden sonra Ma'sumiye adında büyük bir medrese Astâne tarafından inşa edilip yönetmesi için Havza'nın otoritesine bağışlandı.

İran ve Irak'ın kutsal türbeleri ve geleneksel matem törenleri arasındaki bağlantı eskiye dayanmaktadır. Matem günleri boyunca şehrin her tarafından sayısız matem grupları türbede bir araya gelir. Yüzyıllar içerisinde dolayı Kum'un yas geleneği ve törenleri, Şii merkez olma vasfından ve ülkenin her tarafından ziyaretçi çeken bir ziyaret merkezi olması hasebiyle ülkenin diğer bölümlerine de yayıldı. Şehirde matem törenleri için

inşa edilen pek çok tekiye ve hüseyniye İran'ın diğer şehirlerinkinden daha büyüktür.<sup>24</sup>

### Cemkerân Mescidi

Şehirde 5 km uzaklıktaki Cemkerân köyünün yakınındaki mescit en önde gelen ziyaretgâhlardan birisidir. Târih-i Kum'da<sup>25</sup> birkaç yerde Eş'ârîlerin bölgeye varmasından önce bile önemli bir köy olarak zikredilmektedir. Yine eserde Benî Esed kabilesinin Cemkerân'a yerleştiği kaydedilir.<sup>26</sup> Bu kaynak köyün kökenine ile ilgili sayısız rivayet aktarır. Bu rivayetlerden birisine göre köy Davud b. Süleyman (peygamber) tarafından kurulmuştur. Bu rivayetler, bu yerin eski çağlardan beri kutsal bir karaktere sahip olduğunu vurgular.

Bir rivayete göre, cami on ikinci imamın burada ikamet eden bir Şii'ye kendi toprağında bir cami inşa etmesi direktifleri doğrultusunda inşa edildi. Bu inanışa dayanarak genel olarak caminin özel bir kutsallığı olduğuna inanıldı ve "Kutsal Cemkerân Mescidi" olarak isimlendirildi. Yerleşim yerindeki en eski kitabe 1153/1740 tarihli olup üzerine ayetler kazılmıştır. Kitabede (caminin) kurucusu olarak Ağa Ali Ekber Cemkerânî olduğu zikredilir.<sup>27</sup>

Cemkerân Mescidinin özel bir niteliği, salı ve perşembe geceleri, Kum ve diğer şehirlerden binlerce ziyaretçinin buraya gelip önceden belirli özel dualar etmeleridir.

Yaygın olarak inanılır ki, her kim peş peşe kırk defa Salı geceleri mescidi ziyaret edip mescidin içinde belirtilen duaları ederse, on ikinci imamı şahsen görmeye muvaffak olacaktır. Yılda on milyondan fazla insan Cemkerân mescidini ziyaret etmektedir. Cami ve çevresi İslam Devrimi'ni müteakiben son yirmi yıl boyunca oldukça genişlemiştir. Mescit ve onu çevreleyen geniş açık alan Salı ve Perşembe geceleri binlerce hacı ile dolur. Bu ziyaretçiler, Kum'a diğer günlerden oldukça farklı bir görünüm vermektedirler.

<sup>24</sup> Bkz. Fakihî, *Târîh-i Mezhebî-yi Kum* ve 'Abbâsî, *Târîh-i Tekâyâ va Azâdâri-i Kum*, burada matem töreni ve geleneği ile ilgili bilgi verilmektedir.

<sup>25</sup> *Târîh-i Kum*, s. 34-35.

<sup>26</sup> a.g.e., s. 38.

<sup>27</sup> Cemkerân mescidi, bu yer hakkındaki yaygın inançlar, geleneksel adetler ve dini törenler için bkz. Seyyid Ca'fer Mir Azîmî, *Mescid-i Mukaddes-i Cemkerân*.

## Mu'tezile'nin Siyasi Tutumları\*

**W. MONTGOMERY WATT\*\***

**Çeviri: Süleyman AKKUŞ<sup>1</sup>**

Aşağıdaki çalışma, kendi taraftarlarının siyasi tutumlarına bakarak Mu'tezile kelâmı hakkında daha köklü bir anlayışı elde etme girişimidir. Bu konuda H. S. Nyberg'in öncü çalışması, özellikle İslâm Ansiklopedisinde yayınlanmış "Mu'tezile" maddesi ve hazırladığı *Kitabu'l-intisâr* neşrine oldukça minnettarım. Burada farklı sonuçlara ulaşılmışsa, bu, onun çalışmasının kaynaklar hakkında daha sağlam bir değerlendirmede bulunabilmemizi sağlamaması nedeniyledir.

### **I. Cehmiyye'ye Dair Rivayetlerde Ortaya Konduğu Şekliyle Kaynakların Mahiyeti**

Cehmiyye mezhebi hakkında bilinmeyen bir çok husus vardır. Bağdâdî (ö. 429/1038) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi sonraki döneme ait mezhepler tarihi yazarlarının çalışmalarında çok az yer ayrılmasına rağmen, ilk döneme ait belirli kaynaklarda Cehmiyye önemli mezheplerden biri olarak yer almıştır. Bu, Eş'arînin *el-İbâne*'sinde önemli bir yere sahiptir. Malâtî hadisci Huşeyş'ten (ö. 253/867) naklen 71 sayfadan 7'sini Mürcie, 8'ini Rafizî, 9'u Kaderiye ve 7'sini Hariciler'e ayırırken, 35'ini Cehmiyye'ye ayırmıştır.<sup>2</sup> Hatta daha da ilginç olanı bu mezhebin kurucu-

\* The political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal Royal Asiatic Society*, 1963, s. 35-57.

\*\* 1947'den 1979'da emekli oluncaya kadar Edinburgh Üniversite'sinde Arapça ve İslâmî Araştırmalar Bölümü başkanlığını yürüten Watt'ın, bir kısmı dilimize çevrileri çok sayıda kitabı ve değişik dergilerde yayınlanmış makalesi bulunmaktadır. Yazarı Türkçeye çevrilenlerle birlikte belli başlı eserlerinin bir listesi için bkz. W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, çev. A. Vahap Taştan- Ali Kuşat, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

1 **Yrd. Doç. Dr.**, SAÜ. İlahiyat Fakültesi

2 Krş. *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, s. 100.



sunun dışında hiç bir üyesinin ismini veremiyor olmamızdır. Kur'an'ın yaratılmışlığını inkâr ettiği için yaklaşık 231/846 yıllarında mahkum edilen ve hapishanede ölen Nuaym b. Hammâd adında birisi,<sup>3</sup> muhtemelen diğer görüşleri arasında Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü de benimseydiğini ima ederek, bir zamanlar Cehmiyye mezhebine mensup olduğunu söylemiştir. Bişr el-Merisî (ö. 218/833 ya da bundan kısa bir süre sonra) ve kuşağının "Cehmiyye doktrini"ni<sup>4</sup> yaydıkları söylenmiş, ancak Cehmiyye mezhebi üyeleri oldukları söylenmemiştir. Genellikle diğer mezheplere atfedilen kişilerin dışında (şimdi sunacağımız listede olduğu gibi) başka hiçbir kimsenin Cehmiyye'ye nispet edildiğinden söz edilmiş gözükmemektedir.

Cehmiyye hakkındaki bilgilerimizin çoğu Hanbelîler ya da benzer görüşü paylaşanlardan gelir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Kur'an'ın lafzının mahluk olduğunu söyleyen ya da Allah'ın ilmini inkâr eden kimseyi Cehmiyye'den saymıştır.<sup>5</sup> Eş'arî'nin (ö. 324/936, İbn Hanbel'in açık bir takipçisi) *el-İbâne* ve İbn Huzeyme'nin (ö. 313/923) *Kitabu't-tevhîd*'inde Cehmiyye'ye karşı ileri sürülen bir takım argümanlar yer almakla birlikte, Ahmed b. Hanbel, İbn Kuteybe (ö.884 veya 889), (yukarıda kaydedildiği gibi) Huşeyş, Abdullah b. Ahmed (ö. 903)<sup>6</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö. 282/895)<sup>7</sup>, Abdurrahman b. Ebî Hâtim (muhaddis ö. 328/939)<sup>8</sup> ve İbn Mende (muhaddis ö. 395/1105)<sup>9</sup> tarafından Cehmiyye'ye reddiyeler yazılmıştır. Hanbelîlerce tanımlandığı ve eleştirildiği şekliyle Cehmiyye'nin görüşleri Ebu'l-Huzeyl gibi bir Mu'tezilînin görüşlerine çok yakındır. Bu nedenle fiilen Hanbelî yazarlar tarafından Cehmî olarak isimlendirilen birçok görüş normalde Mu'tezilî olarak adlandırılanların görüşleriydi. Bu durum bazen Mu'tezilî, bazen Mürcîî, bazen de başka mezhepler içinde değerlendirilen Bişr el-Merisî ve Bergûs'un dışında Cehmiyye'ye mensup ya da ona sempati duyanlara ait İbn Battah'ın listesiyle teyid edilmiştir. Bu listede tanımlanabilen bütün şahıslar yaygın olarak Mu'tezile'den sayılmışlardır.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, s.383 vd.

<sup>4</sup> İbn Teymiyye, *Akîdetü'l-Hamaviyye*, krş. M. Schreiner, ZDMG, liii, 72 vd.

<sup>5</sup> GAL. Suppl., I, 310, no, 7; H. Laoust, *Essai sur... Ahmad b. Taimîya*, 172, 261, Krş. Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Haydarabad, 1956, II, 414 (Humeydî)

<sup>6</sup> GAL.Suppl., I, 186, 16; 348, no. 7a (el-Malatî); 310, no. 3a.

<sup>7</sup> G.Vitestam tarafından bastırılmıştır. Lund, 1960

<sup>8</sup> Sübkî, *Tabakât*, II, 238; İbn Ebî'l-Vefâ, *el-Cevâhîr'ul-mudî'ah*, I, 52.

<sup>9</sup> GALS., I, 281.

<sup>10</sup> H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta*, metin 91, ter. 167-9.

Öyleyse buraya kadar ulaşılan sonuç, Cehmiyye'nin, Hanbelîler tarafından suistimal edilen bir kavram olduğudur. Bu terim, Marksist ve faşist kavramlarının gelişigüzel suistimal edilmesi gibi gelişigüzel kullanılmış olabilir. Esas itibariyle "Cehmî" olarak suçlanan görüşlerin, (Kur'an'ın ifade ettiği şekilde) Kur'an'ın mahluk olduğu, Allah'ın Mûsa'yla konuşmadığı ve kelâm sıfatının olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>11</sup> Daha sonraları Allah'ın sıfatlarının toptan inkâr edilmesi ve yukarıda ima edilen Kur'an'ın mecâzî bir şekilde tefsir edilmesi de Cehmiyye'nin ayırt edici özellikleri kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Mu'tezile'den dönme bir isim olan İbn Ravendî (ö. 297/910?) eski arkadaşlarına karşı çok kaba, aşağılayıcı, küfürle suçlayıcı bir kitap yazmış (*Kitab'ul-intisar*'da Hayyât tarafından reddedilmiştir) ve Hayyât bu kitapta Cehm'den Mu'tezilî birisi olarak söz etmiştir. Hayyât bunu inkâr ederken, yaygın bir şekilde böyle sanıldığını itiraf etmiştir.<sup>13</sup> Hatta daha ilginç olanı, Dırâr'ın yaygın bir şekilde Mu'tezile'ye nispet edilmesini reddeden, onun Cehmin taraftarı olduğunu ve Cehm'in taraftarlarının Amr (İbn Ubeyd), yani Mu'tezileyle hiçbir alakasının olmadığını söyleyen Bişr ibn Mu'temir'den (ö.210/825) alınan bir dizi alıntıdır.<sup>14</sup>

Bu noktada daha da karmaşık bir durumdan bahsedilebilir. "Cehmiyye" terimi Ebu Hanîfe'nin (ö.150/767) takipçilerince de kullanılmıştır. *Fıkhul-ekber* 'in onuncu makâlesi Cehmiyye taraftarlarını kabir azabını (ölümle ba's arasında bir ceza - Kur'anda yer almamasına rağmen, İslâm düşüncesinde halk inancının bir parçası) inkar etmekle suçlar. A. J. Weinsick'e göre, her ne kadar işin fiili formu -ve dolayısıyla Cehmî kelimesinin ortaya çıkması- daha sonra olsa da, bu akîdenin Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisine<sup>15</sup> kadar uzanabilmektedir. Horasan'da bir fıkıhçı olan ve Ebû Hanîfe'yle irtibatının açık olmamasına rağmen Hanefî olarak isimlendirilen İbn Tahmân'ın (ö.164/780), ateşli bir Cehmiyye karşıtı olduğu söylenir. Ancak bu durum onun sadece Cehmiyye'ye karşı mücadele ettiği anlamına gelebilir ya da bu rivâyet Ahmed b. Hanbel'den geldiği için "Cehmiyye" terimi ikinci anlamda kullanılmış olabilir.<sup>16</sup> İbrahim b. Yusuf Belhî (ö. 239/854) "Cehmî" terimini, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenleri kâfir olarak itham etmede tereddüt gösterenler için kullanmış-

<sup>11</sup> Akide Laoust tarafından iktibas edilmiştir. *Profession*, s. 50, 2.

<sup>12</sup> Malatî, *et-tenbîh*, s. 75-77.

<sup>13</sup> Hayyât, *İntisâr*, s.126.

<sup>14</sup> Hayyât, *İntisâr*, s.134.

<sup>15</sup> *The Muslim Creed*, s.104, 122-124.

<sup>16</sup> İbn Ebu'l-Vefâ, *Cevâhir*, I, 23.

tır.<sup>17</sup> Cehmî fikirleri yayan Bişr el-Merîsî Hanefî olduğu için, her ne kadar bir kısım Hanefî âlimler aklî veya felsefî kelâma şiddetle karşı çıksa da, bir kısmının da ilgi duydukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hanefîler arasında “Cehmî” kelimesinin kullanılması ikinci derecede öneme sahipti ve bu kelime Kur’an’ın mahlukluğu doktrinine karşı olan saldırıları nedeniyle Hanbelîlere teşbih edildi.

Burada bir araya getirilen hakikatlere tatminkâr izah verir gözükten tek görüş şudur: “Cehmiyye” ismi Hadis Taraftarı çevrelerde muhtemelen 800’den önce, o ana kadar Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen belli görüşleri reddedenleri ifade etmek için kullanılmıştır. Cehm’in adının niçin çirkin bir sıfat oluşturduğu açık değildir; onun grubunun bazen diğer Müslümanlara karşı Türklerle bizzat ittifak oluşturmamasının dışında, Cehm diğer ihtilalcilerden daha kötü değildi; <sup>18</sup> şüphe nedeniyle kırk gün boyunca ibadet etmediğine dair rivayet de daha sonra uydurulmuş gibi gözükmektedir. Bişr el-Mu’temir, Cehm ile olan bütün irtibatını reddettiği için Mu’tezile onun ölümünden önce (yaklaşık 210/825) Cehmiyye olarak isimlendirilmiş olmalıdır. Bu dönem, muhtemelen Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının iktidarın resmi görüşlerini toptan ifade etmek için “Cehmî” tabirini kullandıkları *mihne* (218-234/833-849) dönemindeydi.<sup>19</sup> Bir kısmı sıcak ilişkiler içinde olan Mu’tezile mensupları, kuşkulu ihtilalin takipçileri olarak adlandırılmaktan rahatsız olup, bu terimi Kur’an’ın mahlukluğuna inanan, ancak diğer Mu’tezilî görüşleri paylaşmayan küçük bir gruba hasretmeye çalıştılar ve bunda da büyük ölçüde başarılı oldular. Çünkü fırak yazarlarının büyük bir kısmı ya Mu’teziliydi ya da Mu’tezilî kaynakları dikkate almaktaydı..

Mezhepler tarihiyle ilgili kaynaklardaki Cehmiyye’yle ilgili ayrıntılı notlara rağmen, o zamanda, böyle bir mezhep asla mevcut olmamıştır. Bağdâdî tarafından son zamanlarda Tirmizî’de olanların Eş’arîliğe geçtikleri söylenen bu şahıslar Dirar ya da Neccâr gibi şahısların görüşlerinin garip bir fosilleşmemiş hali olmalıydı.<sup>20</sup> Cehm’in kendisi hakkında kesin olarak şimdi çok az şey bilinebilir. Cehm’in takipçilerine (ya da kendisine

<sup>17</sup> İbn Ebu’l-Vefâ, *Cevâhir*, I, 61.

<sup>18</sup> Krş., E<sup>2</sup>, “Jahm”. Bir bağlantı olmaması ihtimaline rağmen, Ebü’l-Huzeyl’in Muhammed b. Cehm el-Barmekî ile irtibat kurmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, s. 53, 60 vd. Krş. Pellat, *Millieu Basrien*, s. 67.

<sup>19</sup> W. M. Patton, *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*. Leiden, 1897; A. J. Wensinck, “Mihna”, *EL* (1)

<sup>20</sup> Bağdâdî, *el-Fark beynel-fırak*, s. 200.

bile) isnat edilen ve daha sonra reddedilen görüşler bizce bilinmeyen bazı Cehmîlerin görüşleri değil, bizim zaten evvelce bildiğimiz, ancak kendilerine Cehmiyye'den çok Mute'zile ya da Cehmiyye'nin dışında başka isimlerin atfedildiği kişilerin görüşleridir. Böylece Cehm ve Ebu'l-Huzeyl<sup>21</sup> arasındaki ilişki "çözülmemiş bir problem" olmaktan çıkmaktadır. Bu durumda problem, arkadaşları tarafından anlatılan Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerinin, onun ve düşmanları tarafından anlatılan benzer görüşlerle irtibatlandırılması problemi.

Bu durum Mu'tezile'nin Vâsıl tarafından kurulduğuna dair bilinen rivayetlerin kabul edilip edilemeyeceği ya da onun bir Cehmî olduğu iddiasını çürütmek için Bişr İbn el-Mu'temir tarafından uydurulup uydurulmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu soru üzerinde durmadan önce, kaynaklar hakkında şu ana kadar öğrendiğimiz birikime ve önde gelen bazı Mu'tezilîlerin siyasi tutumlarının tarihî bağlamına bir göz atalım. Bu konuda dört hususa işaret edilebilir:

1) Mezheplerin erken dönemi, kelâmî erken dönem İslâm siyasi tarihinin etkilendiği gibi sonraki döneme ait polemiklerden çokça etkilenmiştir. İfadeler her zaman objektif ya da objektife yakın olarak kabul edilemese de, bir sözün kimin tarafından söylendiği daima dikkate alınmalıdır. Özellikle mezheplerin isimleri her zaman söyleyen ile yakın alakalıdır. Amr İbn Ubeyd *er-Redd alâ'l-kaderiyye*'yi<sup>22</sup> yazdığına Mu'tezile'nin hür irade doktrinine hücum etmiyordu; "kaderî" kelimesi iki grup insanın birbirleri için kullandıkları yergi (kötüleme) ifadesiydi<sup>23</sup> ve Amr'a göre bu özgür iradeyi inkâr edenleri ifade ediyordu.

2) Tarihleri hakkında bir parça şey bilinen belli şahıslar hakkındaki kesin bilgiler, mezheplerle ilgili genel tanımlamalardan daha güvenilir ve daha değerlidir.

3) İlk rivayetler genel olarak daha sonraki rivayetlerden daha değerlidir. Bununla birlikte yaygın bir şekilde benimsenen görüşlerle (yani, Mu'tezile-Eş'arî görüşlerle) çelişkili olan sonraki rivayetler bazı orijinal bilgileri barındırmış olabilir.

4) Geçmişle ilgili, özellikle (örnekleri birazdan tartışılacak olan) Ali, Talha, Osman ve benzerleri hakkındaki ifadeler asıl olarak tarihe olan

<sup>21</sup> S. Pines, *Beitrag zur islamischen Atomlehre*, 124-33; G. Vitestam, op. Cit., 15.

<sup>22</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, s. 514.

<sup>23</sup> El-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s.73 vd. (*Free Will and Predestination*, s. 49 vd'da tartışılmıştır.); *Kitâbu'l-lu'ma* (thk. Mc. Carthy), s. 120 vd; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire, s.37 vd. (Mu'tezile'yle ilgili notun başlangıcında).

akademik bir ilgiden dolayı değil, bazı çağdaş siyasî ihtiyaçlardan dolayı ortaya konulmuştur. Bu nedenle bu ifadeler, ifadeyi kullanan şahsın tarihi şartları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Vâsıl, Bişr el-Mu'temir ve Cübbâî'nin yaşadıkları dönemin şartları çok farklıydı ve hatta aynı ifadeleri kullanmış olsalar bile, bu ifadelerin çağrıştırdığı farklı anlamları olmalıdır.

## II. Önde Gelen Bazı Mu'tezilîlerin Siyasî Tavrıları

Mu'tezile'yi meşhurlaştıran felsefi, kelâmî spekülasyonları başlatanlar, özellikle Ebü'l-Huzeyl, Nazzâm ve Bişr b. el-Mu'temir, Hârun Reşîd (170-193/786-809) ve Me'mun (198-224/813-839) dönemlerinde faal durumdaydılar. Bu nedenle yaklaşık 163/780 yılından 235/850 yılına kadar olan dönemde bu şahısların ve takipçilerinin siyasî tutumlarının arka planını buluruz.

Abbasî halifeleri ilk başlarda, hem Farslı asillerin ve hem de Irak ve daha doğuya yerleşmiş olan Arap liderlerinin desteğini elde ederek etkili bir devlet yönetimini oluşturdular. Aynı zamanda Emevîler döneminde "dindar muhalefet" olarak adlandırılan fakat artık basit bir tahminle "hadis taraftarları" olarak isimlendirilebilecek kesimin desteğine sahiptiler. Çeşitli yerlerde halk desteğine de sahiptiler, ancak değişik bölgelerdeki bu halk desteğinin derecesini belirlemek zordur. Bu dönemin siyasî ve sosyal faktörleri, gerçekten, daha ileri düzeyde bir çalışmayı gerektirir. Burada söylenenler kesin olmayıp, ancak belki Mu'tezile hakkında yapılacak bir çalışma için yeterli olacaktır.

Abbasî rejiminin kurulmasından kısa bir süre sonra dayandığı kuvvet dengelerinin endişe verici olduğu ortaya çıktı. 162/779 yılından 170/786 yılına kadar, Abbasîleri kabullenmeye hazırlıklı olmayan nesillerin bu başarısız ayaklanmaların dışında, Zındıkların ve Maniheistlerin idam edilmesi, yönetimde duyulan huzursuzluğu gösterir. Baskı altında tutulan Maniheizm, bürokrasi veya devlet hizmeti sınıfındaki rahatsızlığın entelektüel bir ifadesiydi. Bu endişenin nedeni gelişmeye başlayan başlıca yeni gelenekçi hareketin kendi yerlerine alabilecekleri korkusuydu.<sup>24</sup> Bermekîlerin hakimiyeti süresince (187/803 yılına kadar) güç dengesi Fars soyunun ve dolayısıyla da "otokratik blok" olarak isimlendireceğim daha geniş bir grubun lehine dönüyordu. Bu isim muğlak ve tam doğru bir isim-

<sup>24</sup> *Islam and the Integration of society*, 121 vd. Partilerin takip eden farkları için krş. L. Massignon, *Passion*, s.204.

lendirme değildir. Ancak bunun için daha sonra bazı gerekçeler gösterilecektir. Bermekîlerin düşüşü bir Arap ve benim “anayasacı blok” olarak adlandıracağım muhalefet grubunun temsilcisi olan Fadl b. Rebî’in güçlenmesi demektir. Ölümünden önce Harun Reşîd iki oğlu arasında fiili olarak imparatorluğu taksim edecek bir takım düzenlemeler yaptı. Düzenleme, Roma imparatorluğu tarihinin gösterdiği gibi, iki kardeş ve taraftarları bir birlerinin haklarına saygı göstermeye hazır bir durumda olsalardı iyi işleyebilirdi. Me’mun otokratik blok’un büyük bir farkla daha güçlü olduğu imparatorluğun doğusuna; Emin ise, anayasacı taraftarlarının iyi muhafaza edilmiş merkezine ve kontrol edebildiğince batının çoğuna sahip durumda olacaktı.

İmparatorluğun taksimi 193/809 yılından 198/813 yılına kadar sürdü. Emin taraftarları taksimi kabul etmeye istekli değillerdi ve Me’mun’un mukadder bağımsızlığını önlemek için güç kullanmaya teşebbüs ettiler. Sonuç Me’mun’un ve hakim blok’un zaferiydi. Ama bununla birlikte bu durum, bir dengeye ulaşamadı. 201/816 yılında Me’mun İmamiyye Şiasî’nin henüz sekizinci imamı olarak kabul edilmemiş olmasına rağmen, o dönemde Ali ahfadının başı olan Ali Rıza’yı bu zamanda kendisinin halifesi olarak atamakla anayasacı bloktan daha da ileri adım atmış oldu. Bu mutedil Şifleri uzlaştırma teşebbüsüydü ve Me’mun’un Horasan bölgesinden başlayarak halifeliğin tamamını yönetimi altına almadaki açık niyetiyle birleşince İbrahim b. Mehdî (202/817) adında Irak’ta yeni bir halife oluşturarak, rakip bir halife oluşturmak için anayasacı bir teşebbüsü tahrik etti. Ancak Ali Rıza 203/818 yılında ölünce, 204/819 yılında Me’mun Irak’a döndü ve İbrahim Mehdî kontrolündeki isyan bastırıldı.

Me’mun, döneminin sonunda 218/833 yılında, otokratik blokla anayasacı blok arasında denge kurmak için yeni bir girişimde bulundu. Bu, *mihne* ya da takibat altına almaydı. Vilayetlerde ve Bağdat’ta yaşayan nüfuzlu kişiler, Allah’ın kelâmı olan Kur’an’ın mahluk olup olmadığı doktrinine taraftarlıklarını açıkça göstermeleri istendi. Teolojinin bu bölümünün siyasetle irtibatı açık değilse de ortada mutlaka bir bağlantı olmalıydı. Anayasacı blokun önemli bir bölümü hadisçiler hareketiydi ve hadisçilerin çoğu da İslâm toplumunun hayat yolunun Kur’andaki mucizevî vahiy ve hadislerde şekillendiğini kabul etmişlerdi. Kur’an’ın mahluk olduğunu söylemek onu ilahî olmaktan daha aşağı bir mertebeye koymak ve bunun neticesi olarak, toplumun ilahi kurullarla oluşturulması fikrini reddetmek ve onların konumlarını daha da zayıflatmak anlamına geli-

yordu.<sup>25</sup> Bu durum buna paralel olarak kendilerine yol göstermesi için kutsal bir kitabı değil, imam ya da karizmatik bir lider bekleyen Şiileri güçlendirdi. Doktrine dayalı testlerin uygulanması kısa süreli aralıklarla gerçekleşirken, bu genel siyaset yaklaşık 234/849 yılına; halife Mütevekkil (232-247/847-861) döneminin başlangıcından kısa bir süre sonrasına; anayasacı taraftarlarına daha büyük bir güvenin geri döndüğü zamana kadar devam etti. Bu asrın geri kalan dönemi hakkında söylenmesi gereken çok az şey vardır. Yaklaşık 205/820 yıllarında Me'munun generallerinden biri olan Tahir, fiilen Horasan'da kendi bağımsızlığını ilan etti ve diğerleri de başka yerlerde onu takip etmeye başladılar. Şehir merkezinde halife kendi özel korumaları ve diğer saray birliklerine daha bağımlı hale geldi ve itibarı korunurken iktidar olmanın tezahürleri hızlı bir şekilde elinden kaymaya başladı.

Bu büyük Mu'tezile önderlerinin yaşadığı dönemde ortaya çıkan olaylar ana hatlarıyla böyleydi. Siyasî ve sosyal faktörlerin bir nebze altını çizmek için, farazi bir şekilde, ancak iki hazırlayıcı noktaya dikkat edilmelidir. Birinci olarak, siyasî aktif elit kesimin görüşleri, siyasî yönden sessiz yığınların görüşlerinden daha fazla önemlidir. Sıradan halk kesiminin belli başlı siyasî önemi, savaşı ya da isyankâr bir halk topluluğu olmalarıydı. Özellikle Bağdat halkı ihmal edilebilecek bir faktör değildi. O zamana kadar, halkın kuvvetli desteği ya da itaati gerekli olduğu için, onlar uygun siyasî bir faktördü, ancak genel olarak sadece, biraz güç ve sorumluluğu olanların görüşleri hesaba katılmıyordu. İkinci olarak, burada otokratik ve anayasacı blok diye adlandırılan gruplaşmalar homojen bir yapı oluşturmaktan uzaktılar. Bunların her biri bir kısmının bir taraftan diğerine değişiklik arz ettiği bir çok elementlerin bir kompleksiydi. Eski tarihçiler onları sırasıyla Fars ve Arap gruplar olarak tasvir etmişlerdir, ancak bu kaba bir tahminden ibaret bir değerlendirmedir.<sup>26</sup> Aynı zamanda bu dönemde Farslılar ve Arapların milli duyguyu andıran bir gerekçeyle hareket edip etmedikleri de şüphelidir.

Eldeki mevcut materyaller üzerindeki kısa bir inceleme gösteriyor ki anayasacı blok Sünnî eğilimli iken, otokratik grup Şîî bir eğilime sahipti. İki grup arasında devamlı olarak denge kurmaya çalışan Reşid, bu dö-

<sup>25</sup> A.g.e, özellikle s. 204-206; "The Conception of the Charismatic community in Islam", Numen, VII (1960), 77-90.

<sup>26</sup> F. Gabrieli, "La successione di Hârûn ar-Rasîd...", RSO., XI. 341-397, özellikle s. 395 vd.; *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi*, Leibzig, 1929, s. 29vd.

nemde Râfiziler olarak bilinen Şîflerin ana grubunu hapsedmişti. Hapse atılanlar arasında Bişr el-Mu'temir ve Bişr el-Merisî de vardı.<sup>27</sup> Bişr el-Merisî İbrahim zamanında, anayasacı blokun desteğiyle İbrahim'in Bağdat'ın kontrolünü ele geçirdiği kısa dönemde Bişr el-Merisî'yle ilgili yeni şüpheler meydana gelmişti.<sup>28</sup> Me'mun, daha önce değinildiği gibi, Ali Rızâ'yı halef tayin etti ve daha sonra *mihne* döneminde bir Mu'tezilî grup işlerin yönetiminde, bizzat onlar aracılığıyla yayılmış olan *mihne*de oldukça söz sahibiydi. Bu Mu'tezile mensupları Şîî olmamalarına rağmen, Ali'nin davasını destekliyorlardı. Bu, iki grubun genel tavrı iken, o zaman orada bir çok istisnalar da vardı. Me'mun bizzat kendisini gelenekçilerin içinde yetiştirirken, Emîn ise babası tarafından hapsedilmiş bir Şîî desteğini elde etmişti.<sup>29</sup>

Me'mun ve sonrası dönemin önde gelen Mu'tezile mensupları büyük ölçüde *mevâlî*, yani Arap kabileleriyle bağlı olan ve muhtemelen Irak'ın eski kuşak kasaba sakinleriydi. Onlar benim gelenekçi/hadisçi hareket olarak, isimlendirdiğim, yani Kur'an tefsiri ve İslâm hukukunun ana konularına çalışan, tartışan ve idealist dindar topluluğu oluşturan gruba mensuptular. Şâfiî'nin (ö.186/802) etkisiyle Peygamberin sünneti kavramının billurlaştığı 850 yılından önce onları "hadisçiler" olarak adlandırmak belki de doğru değildir. Ancak, ilk merhalelerinde daha sonra olduklarından daha az homojen bir yapıda olsa bile bu dindar kitle, 82/700 yılı öncesine kadar erken bir dönemde mevcuttu. Bu kitle aynı zamanda "ulema" kitlesi olarak da isimlendirilebilir. Bu isimlendirme İslâm hukukunda yetişmiş herkesi kapsamaktaydı ve bir hukuki kariyere giden ana caddeydi. Me'mun ve onun haleflerinin yönetimi altında bir çok Mu'tezilî kadı konumuna gelmişlerdi. Bu Mu'tezile mensupları aynı zamanda gelenekçi hareketin bürokratik sınıfa karşı gelenekçi/hadisçi düşmanlığını paylaşıyordu ve şiddetli bir şekilde İslâmi *ulemanın* yükselişi karşısında bu sınıfın emniyetsizlik hissinin entelektüel ifadesi olan Maniheist görüşlere şiddetli hücumlarda bulunmuşlardır.<sup>30</sup>

Gelişmekte olan gelenekçi/hadisçi hareketin bir bölümünün neden Yunan düşüncesine ilgi duymaya başlamış olması belirsizdir. Bu durum onların konuşmadan önce bazı Helenistik türünden yüksek bir eğitim al-

27 *EI*<sup>2</sup>,

28 İbn Ebu'l-Vefâ, *Cevâhir*, I, 1146.

29 Gabrieli, *RSO.*, XI, 354 vd.

30 Krş. *Integration*, s. 122.



miş olan gelişmiş ailelerden gelmiş olmaları, bürokratlara karşı tartışmada Yunan felsefesinin metotlarını öğrenmeye ihtiyaç duymaları; ya da belki de bizim fark edemediğimiz bazı genel muasır bir ilgi olmuş olabilir. Nedeni ne olursa olsun Mu'tezile, Me'mûnun halifeliğinde Yunan felsefesi ve biliminin tercüme edilmesi hareketin en önde gelen temsilcileri arasındaydı.<sup>31</sup> Yaklaşık bu zamanda Arap dilindeki Yunan felsefesinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Kindî, bir çok noktalarda Mu'tezilîlere yakın görüşlere sahipti.

Mu'tezilî kelâmının asıl kurucusu durumunda olan Ebu'l-Huzeyl'in yaklaşık 134/752'de ya da daha erken bir dönemde Bağdat'ta doğduğu ve 225/840'de ya da daha sonra öldüğü söylenir. Vâsıl'la irtibatlandırılması için doğumu ileri bir tarihle kaydedilmiş olabilir. Diğer taraftan, öldüğünde çok yaşlanmış da olabilir. 209/830 yılında hatta 213/825 yılından sonra onun aktif bir durumda olduğunu gösteren başka hiçbir bilgi yoktur. Yahya el-Bermekî'nin evindeki bir tartışmada bulunmuştu ve bu 803 yılından önce olmalıdır.<sup>32</sup> 203/818 yılında Bağdat'a yerleşerek Me'mun'un yer aldığı tartışmalara katılmıştır (ki bu 204/819 yılından sonra) ve hatta tartışmalara başkanlık da yapmıştır.<sup>33</sup> Bundan dolayı o, yaklaşık 179/795'den 213/825'e kadar gücünün zirvesinde olmuş olmalıdır.

Muhtemelen buradaki ilk Mu'tezilî olmamasına rağmen, Bağdat ekolünün ilk lideri konumunda olan Bişr el-Mu'temir, Bağdat'ta doğmuş, ancak tahsilini Basra'da sürdürmüştür. Halife Harûn Reşîd döneminde o, Rafizi görüşlerinden dolayı hapse atılmıştır. Hapishanede yazmış olduğu şiirlerle kamuoyunun dikkatini çektiği söylenir. Genellikle kabul edilen ölüm tarihi 213/825'dir. Ancak, eğer hayatta ve faaliyette olmuş olsaydı, Me'mun Bağdat'a döndüğünde biraz olsun dikkatini çekmiş olacağı gerçeğine rağmen, 193/809'lu yıllardan sonra onun herhangi bir faaliyetinden açıkça söz edilmemektedir. Ancak, aktif olduğu esas dönem muhtemelen Ebü'l-Huzeyl'den önceki yaklaşık on ya da on beş yıllık zamandır.

Bu iki şahsın siyasî görüşleri konusunda bize çok az şey nakledilmiştir. Ebü'l-Huzeyl'in Cemel savaşına katılan iki gruptan (bir tarafta Ali diğer tarafta Talha ve arkadaşları) birisinin haklı diğerinin ise haksız olduğuna inanmış, ancak hangisinin haklı olduğunu bilememiştir. Buna mukabil Bişr, Ali'nin haklı, Talha'nın haksız ve Ali'nin hakem tayininde haklı

<sup>31</sup> Krş. R. Walzer, (*Radhakrishnan*' içinde), *Philosophies East and West*, I, 125 vd.

<sup>32</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, VI, 370.

<sup>33</sup> *A.g.e.*, VIII, 301; İslâm Ansk. 2. bsk., "Abu'l-Hudhayl".

olduğunu, fakat hakemlerin kitaba göre hüküm vermede hatalı davrandıklarını kabul etmiştir.<sup>34</sup> Ebü'l-Huzeyl döneminde Basra'da bir başka önemli Mu'tezilî şahsiyet olan Nazzâm'da Ali ve Talha konusunda Bişr el-Mu'temir'inkine benzer görüşleri benimsemiştir. Bu görüşlerin tamamı bize nakledilmiştir. Biz bunu bazı özel şartları taşıdığı varsayımını hesaba katarak, dönemin siyasî şartlarının ışığında nasıl yorumlamak zorundayız?

Mesûdî ve başka kaynaklarda tasvir edilen ilmi münazaralarda Mu'tezilenin baş rakiplerinin Râfızîler olduğuna dikkat çekmesi-Mesûdî Râfızîlerle ilgili "İmamîler" terimini tercih ederken Câhiz, Hayyât ve Nevbahtî Râfızî terimini kullanmaktadır- bu konuda bize biraz yardımcı olabilir. Râfızîlerin ayırt edici özelliği, Ebû Bekir ve Ömer'in imamlığını reddetmeleri; yani, daha baştan itibaren imamlığa Ali'nin hak sahibi olduğuna, diğerlerinin bunu gasp ettiği görüşünde olmalarıydı. Bişr el-Merisî'nin görüşleri olarak bahsedilen hususlar Râfızîlerin (başka hususlarda farklılık taşısa bile) anlayışlarıyla aynıydı. Bundan dolayı Reşîd onu hapsedirecek bazı gerekçelere sahipti. Râfızîlerin durumuyla ilgili mevcut siyasî ilgi neydi? Burada herhangi bir zamanda isyana hazır "aşırı fikirleri destekleyenler" (gulat) olmuş olabilir; ancak halka açık toplantılarda ve tartışmalarda Ebü'l-Huzeyl'in kendilerine karşı çıktığı Bağdat ve Basra Râfızîleri hiçbir isyan düşüncesine sahip olmamışlardı. Hatta Şîî geleneği bile Ali ailesinin 816 yılında Ali Rızâ'nın iktidar varisi olarak gösterilmesinden önce siyasetle hiçbir ilgilerinin olmadığını göstermektedir. 816 yılından önce yarım asırlık bir dönemde Ali ailesinin imamete layık olması tarzındaki daha sonraki, sürekli Şîî iddiasını ifade eden görüş temelsizdir ve bu görüşün etkisi daima ilgili kaynakların değerini düşürme şeklinde olmuştur. Ancak, Harûn Reşîd ve Memûn dönemi Râfızîleri herhangi bir Ali taraftarının isyanını istemediyse ne istemiş olabilirler?

Bu noktada dönemin siyasî tartışmalarının, Ali, Talha, hakemler, Muâviye ve başkaları etrafında döndüğünü yeniden hatırlamak durumundayız. Kısa bir süre sonra Câhiz, Osman taraftarlarının içinde yer almıştır. Açıkça belli olmayan bir takım sebeplerden dolayı, bu dönemin insanının kendi siyasî tartışmalarını bir buçuk asır öncesi meydana gelmiş olaylara göre yürütmesi uygundu. Bu işin sadece zahiri yönüydü. Bununla birlikte bu, tartışmaların çağdaş öneminin bizden gizli kalmasına izin vermemeliydi. Bu nedenle, Osman taraftarlarının üçüncü halifenin ismini almış

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 456 vd., 453; Nevbahtî, *Şiah*, s. 13 vd.

olmalarından bazı Emevî uyanışını simgelediği düşünülmemelidir. Onlar Abbasî hanedanlığının sadık taraftarlarıydı.<sup>35</sup> Meseleleri bu şekilde ele alma, Ali için tartışmaya katılanların, muhakkak Ali taraftarları olduğu sonucunu çıkarmaz. 201/816 yılına kadar ve ondan sonraki yarım asırlık bir dönemde Râfızîler olarak adlandırılanlardan bazıları, en azından, Abbasî hanedanının yerine bir Ali taraftarının getirilmesi için entrika çevirmiyorlardı. O taktirde Râfızîler Ali taraftarı bir grup değilse, amaçları ne olmuş olabilir?

Bu soruya cevap olarak burada teklif edilen öneri; genel hilafet algılamasının tehlikede olmasıydı. Problem hangi aile ya da kişinin yönetiminde olması değil ancak, ne tür bir yöneticinin aranıyor olmasıydı. Halifenin yönetim için “ilâhî yetki”ye sahip birisi ve bu nedenle devletteki bütün kanunların ilk kaynağı mı olması gerekir? Yoksa sadece Kur’an’da ve Peygamberin sünnetinde yer alan şer’î kurallara boyun eğen bir kişi mi olmalıdır? (Sünnet aşağı yukarı bu dönemde Şafii’nin çalışması sayesinde şekillenen bir kavramdı) Halifenin tabiatı hakkındaki bu görüş ayrılığı, sadece teorik bir durum değil, aynı zamanda pratik bir siyasî meseleydi. Bu problem, halifenin emri altındaki temel gücün yeni “ulemâ” sınıfının ellerinde mi yoksa eski idareciler, bürokratlar ve başkalarını kapsayan muhtemel rakiplerinin ellerinde mi olmasıydı. Bir ayrılık olarak anayasacı blokla otokratik blok arasında o zamana kadar konuşulmakta olan ayrılık aynıdır ve her iki tarafta da hem dini ve hem de siyasî yönler vardı. Dârimî, Şîliğin heretik ve hatta İslâmî olmayan görüşlerin farklı bir kılığa girmiş şekli olduğunu,<sup>36</sup> ve daha önce Maniheist veya zındık olan devletin bazı üst düzey bürokratlarının, Şîliğin aşırılığı ifade eden formunu benimsemiş olabileceklerini ileri sürmektedir. Ancak ılımlı Râfızîler, Abbasîler’i desteklemiş olabilirler; ve bu dönemde (Mehdî döneminden beri, 158-169/775-785) Abbasîler’in kendilerinin Peygamberin amcası Abbas’ın torunları olduğu gerçeğine dayandığı ve bu yüzden bir tür “ilahi yetki”ye sahip olduklarına dair halifelikle ilgili iddiaları hatırlanmış olmalıdır.<sup>37</sup>

Ebû’l-Huzeyl, şimdi bir Râfızî muhalifiydi. Cemel vakasında iki tarafın hangisinin haklı olduğuna karar vermeksizin, o “her iki tarafla da iş

<sup>35</sup> Benzer bir şekilde Zeydiler (aşağıya bakınız) Zeyd’in neslinden olan birisi lehine isyanı planlayan insanlar değildiler.

<sup>36</sup> Thk. Vitestam, s. 99.

<sup>37</sup> Nevbahtî, a.g.e., s. 43. Râfızîlerin manevi bir imamet istedikleri ihtimali, söz edilmesine rağmen, gözden kaçmamıştır. Sorunun tamamı daha fazla araştırılmaya ihtiyaç hissetmektedir.

birliğinde bulunur.” Böylece o Ali’nin tamamen haklı olduğunu benimseyen Râfızîlerle aynı görüşte değildir. Bu nedenle ilahi vahyin rehberliğindeki imam kavramına karşı çıkar ve haklı halifenin böylesi bir şahıs olmasında ısrar etmez. Bu yaklaşım, gelişmeye başlayan ulemâ ya da gelenekçi kitlenin bir üyesi olduğu gerçeğiyle uyum içindedir. Diğer taraftan o, Ali’nin muhalifleriyle de uyum halinde olmamıştır. Çünkü, Muaviye’nin hatalı olduğunu itiraf etmesi bir yana, Kur’an’ın gayr-ı mahluk olduğu görüşünü kabul eden hadisçilerin ekseriyetinin anlayışının tam aksine, Kur’an’ın mahluk olduğu görüşünü benimsemiştir. Kısacası, etkili bir uzlaşmaya çalıştığı, ve halifelik adı altında zıt blokları barıştırmaya çalıştığı; isyancılara karşı Abbasîleri savunmadığı, aralarında Abbasîleri kabul edenlerin de bulunduğu çeşitli gruplar arasında bir uzlaşma ölçütü meydana getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda o -iki şey birbirinden tam olarak ayrı değildir- İslâm toplumunun entelektüel temellerinde akıl ile vahyi uzlaştırmaya gayret ediyordu.

Bişr el-Mu’temir de bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu, ama farklı bir noktada. O, Râfızîlerin Ali’nin haklılığı, muhaliflerinin haksız olduğuna dair iddialarını kabul ediyor, ancak önemli varsayımları reddediyor. Ali’nin haklı olduğunu benimserken, sonuçta imamın iyi lider olabileceğini vurguluyor; belki de gerçek imamın vahiyle yönlendirildiğini kabul ediyordu. Ancak bununla, vahiyle gelen kuralların önemi konusundaki bir inancı birleştirmektedir. Örneğin, bu onun, hakemlerin haksız oldukları, çünkü onların Allah’ın kitabına göre hüküm vermedikleri görüşünde ima edilir. Onun görüşü, kutsal metinler ve imamların her ikisi de önemli olsalar da hiç biri, başkalarının dışlanması için toplumun temeli olamayacakları şeklinde, formüle edilebilir. Böyle bir görüş gerginlikleri azaltmayı temin etmiş ve şüphesiz bundan dolayı Me’mun tarafından siyasetinin temeli yapılmıştır. Bir süreliğine baş kadı İbn Ebî Du’âd Bişr’in takipçisi olmuştur.

Mu’tezile’nin siyasî tutumlarının gelişimindeki bir sonraki safha Esam ve Câhiz’de görülebilir.<sup>38</sup> Esam, Mu’tasım’ın (218-227/833-842) emrinde bir kadıydı, ancak onun hakkında başka bir kaç biyografik detaylar da vardır. Bir edebiyatçı olarak meşhur olan Câhiz 255/869 yılında vefat etmiştir. Her ikisi de bir müddet “Osmaniyye” olarak bilinen bir grubun taraftarı oldular. Ancak Câhiz’in değişik görüşlere sahip olduğu, bazen

<sup>38</sup> İskâfî tarafından birlikte Osmâniyye doktorini taraftarları olarak ifade edilmişlerdir. *İbn Ebî Hadîd, Şerhu nehci'l-belağa, Câhiz, Osmâniyye, Kahire, 1955, s. 305.*

Râfîzîlere karı Osmaniyye lehine görüşlere sahip, bazen de Osmaniyye ve Ehl-i sünnete itiraz ederek Zeydiyye lehine görüşlerinin olduğu söylenir.<sup>39</sup> Böylesine bir görüş farklılığı dönemin siyasî olayları ışığında -özellikle *mihne* ve *mihne*'nin terk edilmesi siyaseti (234/849 civarı)- sürpriz değildir. Câhiz'in Osmaniyye dönemi (eğer bu habere güvenebilirsek) 239/854 yılındaki onun Mu'tezile tenkitçisi İskâfî'nin ölümünden önce olması gerekir; muhtemelen sonraki yıllarında Zeydî görüşlere meyletmiş ve Ali'nin imametini kabul etmiştir.

Esam'a atfedilen temel siyasî görüşler ikidir: Birincisi, Ali, Talha ve Muâviye'nin hareketlerine göre hüküm vermek. Yani, Müslümanların iyiliğini mi yoksa kendi iç güdülerine göre hareket edip kendi isteklerini mi elde etmeye çalıştıklarına karar vermek.<sup>40</sup> Çünkü insanların istek ve arzuları teftişe açık değildir. Bu durum bu adamlar hakkında karar vermeden kaçınmanın bir yolu olabilir. İkincisi; herhangi bir şahsın imam olarak konumu Müslümanların icmasına dayanmalıdır. Bundan dolayı Muâviye gerçek imamdı, fakat Ali böyle değildir.<sup>41</sup> Bu bir başka yerde Ali'nin imamlığını reddetmeye razı olan Osmâniyye hakkında söylenene oldukça uygundur.<sup>42</sup> Çünkü Câhiz, Ebûbekir'e karşı dile getirilen Ali'nin üstünlüğünü eleştirmekten daha ziyade Osman'ın faziletlerini desteklemek zorunda değildi. Öyle görünüyor ki "Osmâniyye" ismi muhalifleri tarafından verilmiş hakâretâmiz bir lakaptı. Onlara verilen bu "Osmâniyye" ismi, ne özellikle Osman'la ve ne de Emevî tarftarlarıyla ilgili verilmişti, ancak onun hakkında bir tahrik vardı. Doktrinin amacı muhtemelen otokratik blokun görüşlerinden anayasacı blok'a uzanan bir yelpazeye işaret eden Müslümanların icmasına dayalı olarak Abbasî ailesinin halifelliğini meşru göstermekti. Ancak bir çoğu, hatta ılımlılar, otokratik blok grupları bile, siyasetçiler için çok fazla önemli olmayan bu doktrin yüzünden kızdırılmış olmalıdır. Bu aynı tartışmanın bir sonraki safhası Osman hakkında Cübbâî'ye (ö. 302/915) atfedilen görüşte görülür. O, Osman'ın mı yoksa Ali'nin mi daha faziletli olduğunu bilmiyordu, ancak Osman'ın daha faziletli olabileceğini kabul etmişti.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelif'il-hadis*, s.71; *Osmâniyye*'de (s.176) "Osman taraftarları" çoğunlukla fıkıhçılar ve hadisçiler olarak ifade edilmiştir.

<sup>40</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, 453, 457.

<sup>41</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, II, 456, 460.

<sup>42</sup> Câhiz, *Osmaniyye*, s. 174, 176.

<sup>43</sup> Eş'arî, *Makâlât*, II, 459. o aynı zamanda (a.g.e. s.463.) Bağdat'ın *dar'ul-küfr* olduğu görüşündedir.

Mu'tezile'yle Zeydiyye arasındaki ilişkiler meselesi göz önünde bulundurulmuş noktalarla ilgilidir. Ancak mevcut şartlarda tam faydalı bir tartışma oluşturmak için çok fazla belirsizlik vardır. Bunun için Mu'tezilî Hayyât, Ca'fer b. Mübeşşir'in Zeydî Süleyman b. Cerîr'in bazı taraftarlarının Mu'tezile'ye dönüşünden sorumlu olduğunu söyler, oysa sonraki dönem Eş'arî mezhebine mensup mezhepler tarihçisi Şehristânî, Süleyman b. Cerîr'in siyasî görüşlerini takip eden Mu'tezile arasında bu Ca'fer ve Ca'fer b. Harb'in<sup>44</sup> bulunduğunu kaydeder. Süleyman "Ali'nin daha faziletli olduğunu ancak *mefdûlun* (Ebûbekir vd.) imamlığının mümkün olabileceği"ne kabul eder. Bu iddialar güvenilir gözükmemektedir. Mu'tezile'yle benzerlikler gösteren Zeydîler Ali, Ebû Bekir ve diğerleri hakkındaki yaygın tartışmalara katılan dokuzuncu asırda (veya sekizinci asrın sonları) yaşayan bir gruptu. Bu tartışmaların o zaman için muasır bir referansı vardı ve Zeydî konum uzlaşma için bir çeşit haklı bir mazeretti. Ancak farklı şahıslar tarafından ve farklı zamanlarda ismin verilmesinde önemsiz bir takım ayrılıklar vardır. Zeydîlerin durumu tarihi olarak Zeyd b. Ali'nin tarihiyle benzerlik göstermekteydi, ancak doğrudan çok az bir etkileşim vardı.

Mu'tezile varlığını en azından iki asır daha sürdürdü. Bazıları kadı olduklarından, halifenin ve sultanın genel taraftarları olmuş olmalıdırlar. Onların uzlaşma formu olarak temel siyasî kavramları, impara torluğun gerginliklerine hiçbir çözüm sağlamamıştı. 338/950 yılından sonra ortaya çıkan yeni durumlara yapacakları hiçbir katkıları olmadığı gibi, tedricen ortadan kalkmışlardır. Mu'tezile'nin siyasî tutumları, empoze edilmiş kelâmî uzlaşmalarla siyasî olarak ülkelerini barıştırmaya çalışan Bizans imparatorlarının teşebbüslerini hatırlatmaktadır. Böylesine uzlaşmalar görünüşte caziptir -ve siyasetçiler ekseriya mevcut problemleri düşünmektedirler- ancak her iki tarafın daha derin dini hislerini ikna etmede başarısızdırlar ve bu yüzden en sonunda etkisiz olmayı tecrübe ile anırlar. Mu'tezile düşüncesinin en değerli kısmı akılla vahiy arasında uzlaştırmaya yönelik girişimiydi. Bununla beraber burada bile onlar uygun bir formül bulmada, vahiy asıl kabul edip, akla ikinci dereceden önem verip vahye bağimli kılan Eş'arî kadar başarılı değildiler. Siyasî olarak bu (kamuoyu siyasette dikkate almaya devam ettiği ölçüde) Kur'an ve sünnet'in en yüksek konumda olması demektir. Bu ise anayasacı blok'un ya da dini terminolojideki ifadesiyle Sünnîlerin zaferiydi.

<sup>44</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 89; Şehristânî, *el-Milel*, I, 259 vd.; krş. L. Massignon, *Der Islam*, III (1912), 409.

### III- Mu'tezilenin Kökenleri

Ya Mu'tezilî-Eş'arî geleneğe ya da büyük çoğunluğu ona bağlı olan daha sonraki mezhepler tarihçileri Mu'tezile mezhebinden Vâsıl b. Ata tarafından kurulan ve ondan itibaren bozulmamış çizgisine devam eden bir mezhep olarak söz ederler. Erken dönem dokuzuncu yüz yıl muhaliflerinin, çağdaş Mu'tezilenin Vâsıl'la bu ilişkisi konusunda açık bir izahları yoktur ve ilk kaynaklardaki bilgilerin çoğu bu bilgiyle farklıdır. Vâsıl'ın Amr ibn Ubeyd'le olan ilişkisi açık değildir. Sonraki mütat kabul edilen görüş, Amr'ın Vâsıl'ın bir öğrencisi olduğudur. Ancak, bazen sanki neredeyse ikisi de eşitmiş gibi zikredilirler ve ara sıra Amr tek başına mezhebin kurucusu ve Mu'tezile mensuplarının lideri olarak adlandırılır.<sup>45</sup>

Mu'tezile'nin "kökenleri" olarak söz edilen, Vâsıl, Amr ve üçüncü bir kişinin; Dirâr'ın yer aldığı, meseleyi karmaşık hale getiren bir ibare vardır.<sup>46</sup> Bununla birlikte Amr'ın görüşleri Bişr ibn el-Mu'temir'inkilere benzerken, Vâsıl ve Dirâr'ın bu ibarede, Huzeyl'inkilere benzemeyen siyasî görüşlere sahip olduğu kaydedilmektedir. Dirâr felsefî kelâmda ilk teorik tartışmacı olarak bilinir ve Ebû'l-Huzeyl'den önce Basra'nın en büyük üstadı olduğu söylenir.<sup>47</sup> O, "Allah insanın fiillerini yaratır ve insan onları kesb eder" şeklindeki görüşle Eş'arîlerin bilinen uzlaşmasını sağlayan kişidir. Buna göre o muhtemelen Ebû'l-Huzeyl'in geliştirdiği felsefî harekete kuvvet kazandırmıştır. *Kitabu'l-intisâr*'da İbn Ravendî'den alınmış iktibaslar, o ve diğer pek çok şahsın popüler bir şekilde, Hayyât ve mezhebin sonraki üyelerinin inkâr etmelerine ve Dirâr'ın Vâsıl ve Amr tarafından etkilendiğine dair hiç bir imanın olmamasına rağmen, Mu'tezilî olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Bütün bunlardan, dokuzuncu asrın ortalarına kadar açıkça Vâsıl ve Amr'ın takipçileri olarak tanımlanmış bir grubun bulunmadığı sonucu çıkar. Bir grubun sınırlarını çizmenin bir başlangıcı, Bişr el-Mu'temir'in kendisinin Amr'ı takip ettiğini ve muhtemelen Cehm'i takip eden (belki Dirâr'ı kapsamaktadır) ve isimleri bilinmeyen diğer kişilerle işinin olmadığını söylediği satırlar da görülmektedir. Hudutları belirleme sürecinin bitişi, Hayyât'ın kendisinin belirlediği beş esası kabul eden birisini Mu'tezilî olarak ta-

<sup>45</sup> Hayyât, *Intisâr*, s. 134; Câhiz, *Osmaniyye*, s. 210, 265. Heresiografik kaynaklar için bkz. H. Ritter, *Der Islam*, XVIII, 34 vd.

<sup>46</sup> Nevbahtî, s. 11, 16.

<sup>47</sup> Malâtî, *et-Tenbih*, s. 30; L. Massignon, *Essai... Lexique Technique*, s. 167.

nımladığı bir ibarede görülür.<sup>48</sup> O zamandan beri “Mu‘tezile”nin eski yaygın kullanımı gözden kaybolmuş ve dahili farklılıklar olmamış olsa bile Mu‘tezile açıkça tanımlanmış küçük ve güçlü bir kitleye sahip olmuştur. Bir kere bu noktanın Bişr ve diğerlerinin Vâsıl ve Amr’ın takipçileri olması iddiası olarak görülmesi Cehmiyye ithamına karşı bir savunma kabul edilir. Böylesi bir suçlamayı sadece inkâr etmek yeterli değildir, olumlu herhangi bir karşı iddia da olmalıdır. Bu nedenle biz, Bişr’in kendisinin bağlanacağı bir kişiyi aradığını ve siyasî görüşlerinin kendisine yakın olduğu, uygun, hatırı sayılır, gelenekçi bir şahıs olan Amr ibn Umejd’i bulduğunu farz ediyoruz. Diğerleri Vâsıl’ı tercih ettiler ve muhtemelen bu seçim ve onun nihai saygın konumu daha az Ali taraftarı olma şüphesi altında olmasındandı.

Görüşlerinin ne olduğu konusunda Vâsıl ve Amr hakkında yeterli ve güvenilir bilgiye sahip olduğumuz düşünülürse, bazı benzerlikler vardır. Vâsıl *el-menzile beyne’l-menzileteyn* ya da “orta bir konum” fikrinin mucidi sayılabilir. Onun görüşü, kısaca şudur: İslâm toplumunda haksızlık yapan ya da büyük günâh işleyen bir kimse (Mürci’lerin dediği gibi) ne mü’min-dir, ne de (Harcîlerin dediği gibi) kâfirdir, ancak ikisinin arasında “orta bir konumda”dır. Bu tarz görüşlerin pratik sonuçları olmuştur. Aşırı Harcîlere göre büyük günâh işleyen toplumdaki dışlanır ve lanetlenmeksizin öldürülür. Harcîler Emevî’ler sülalesini büyük günâh sahipleri olarak gördükleri için bu, onlara karşı isyan etmenin caiz olduğu ve hatta bu aşırı Harcîlere göre, vacip olduğu anlamına geliyordu. Mürci’î görüşü Emevîleri tam destekleme fikrine götürmüştür. “Büyük günâh” işlemelerini hoş görmeksizin Emevî yönetimi altında yaşamayı pratik bir zaruret olarak gören, ılımlı Harcîler de vardı. Vâsıl’ın yıldızı Hişam’ın halifelîği döneminde parlamıştır ve bu yüzden görüşleri incelenirken Emevî dönemindeki şartlara bakılmadır. Aslında onlar ılımlı Hâricîlerin görüşlerinden çok da uzak değillerdir. Vâsıl günâh işlemeyi hoş görmez ve günâh işleyene mü’min-dir demez; diğer taraftan, günâh işleyen kâfir olmadığı için, ona karşı savaşma zorunluluğu yoktur (her ne kadar bunu böyle yapabilme gücüne sahip olanlar için onu cezalandırma konusunda gerekçeleri olsa da).<sup>49</sup>

Vâsıl’a, Ali ya da muhaliflerinden hangisinin haklı olduğu konusunda karar vermeme görüşü de izafe edilmiştir.<sup>50</sup> Bu *el-Menzile beyn’el-men-*

<sup>48</sup> Hayyât, *Intisâr*, s. 126.

<sup>49</sup> Mu‘tezililer genellikle başarılı olmaları muhtemel silahlı operasyonları uygun görmüşlerdir. el-Eş’ârî, *Makâlât*, II, 451. *Menzile* kavramının ilk ifadeleri *Intisâr*’dadır, s.164 vd.; Eş’ârî, *Makâlât*, I, 270-271.

<sup>50</sup> Nevbahtî, *a.g.e.*, 11 vd.; Hayyât, *a.g.e.*, s.97 vd.



*zilet*eyn görüşüyle aynı değildir, ancak her ikisi tarafsızlık siyaseti olarak tanımlanabilir. Eğer Ali ve muhalifleri hakkındaki görüşlerin arka planını Ebû'l- Huzeyl'in değil de gerçekten Vâsıl'ın görüşlerini yansıtıyorsa, o takdirde bir Şîf ya da Hâricî konumu reddetmeyi ifade eder ve bütün benzer tecrübelerle sahip daha sonraki Sünnî kabulü öngörürler. Hem Vâsıl ve hem sonraki Mu'tezilîlerin siyasî olarak, başka dönemlerde farklı uygulamaları söz konusu olsa da, tarafsız oldukları ölçüde, onları Vâsıl'ın takipçileri olarak nitelendirmek için haklı bir gerekçe vardır.

Ancak bu Mu'tezile'nin kaynağıyla ilgili sonraki rivayetlerin doğru olduğu anlamına gelmez. 184/800 belki de 235/850 yılına kadar açıkça tanımlanmış Mu'tezile kitlesi yoktur. Vâsıl ve Amr daha sonra gelişen *ulema* kitlesi ve hadisçilerin dışında, geniş heterojen grubun üyeleriydiler. Bu büyük grubun bir bölümü -yaklaşık 780 ya da 790 yıllarında- başkaları felsefi kelâm sahasındaki tartışmaları uygun görmezken onlar, dini inançlarını kapsayan felsefi problemlerle ilgilendiler. Sonunda Hayyât tarafından ifade edilen beş prensip üzerinde görüş birliğine varan bu felsefi kelâmcılar birbirlerini tanımışlar ve grubun dışındakilerce, farklı bir kitleyi oluşturan bir grup yani; Mu'tezile olarak tanınmışlardır. Genel olarak büyük heterojen gruplar üzerindeki etkileri bir tarafa bırakılacak olursa, Vâsıl ve Amr'ın sonraki Mu'tezile üzerinde herhangi bir özel etkisi görülmemektedir. H. S. Nyberg'in değindiği gibi, Ebû Müslim'den farklı görüşleri nedeniyle, bu yeni hanedanlığın propagandacıları olmaları muhtemel gözükmemekle birlikte, ilk tanıdıklarında Abbasî hareketinin tarafını tutmuşlardır. Ancak, Nyberg'in tahmini, Vâsıl ve onun özel görevli memurları hakkındaki bazı sırlı satırlar açılanana kadar tam olarak reddedilemez.<sup>51</sup>

#### IV- İ'tizal ve İrcâ

Mu'tezile ve Mürcie isimleri arasındaki paralellik, özellikle bu iki mezhebin doktrinlerinin, birbirine benzeyen fiil isimleri; *i'tizal* ve *ircâya* atfedildiğinde dikkat çekmektedir. Bu durum onların zaman bakımından kabaca birbirlerine paralel olduklarını ve (muhalifler olarak) birbirlerini tamamladıklarını mı gösterir? Bu sorunun ikinci kısmına verilecek cevap, onların birbirini tamamlayan muhalifler olduğu açık değildir. Zorluk daha çok birini diğerinden ayırt etmededir. Bir çok durumda bir şahsın Mu'te-

<sup>51</sup> Nyberg, "Mu'tezile", *İA* 1.bsk.; C.Pellat, *Le Milieu Basrien*, s.175. Nyberg'in Bordeaux Sempozyumundaki (*Classicisme et Déclin Culturel*, Paris, 1957, 125-136, özellikle s.127) Amr ibn Umeyd'i ele alış tarzı teorisinin ayetlerin yorumuna bağlı olduğunu daha açık hale getirir.

zili mi yoksa bir Mürcîi mi kabul edilmesinde kuşku vardır; bazı şahıslar Mu'tezilî olarak isimlendirilir, ancak *ircâ'*ya ait görüşlere sahip oldukları söylenir<sup>52</sup>. Böylesi ifadeler bazen sonraki tarihlere aittir ve bu ifadeler kelimeleri sonraki anlamlarda kullanabilirler. Bizim problemimiz ise temel farkın ne olduğunu söylemeye çalışmaktır.

Hem Mürcie ve hem de Mu'tezile, Şiayla Haricîler arasında orta bir yol bulmaya çalışıyorlardı. Mürcie isimlerini toplumdaki günâhkârlarla ilgili kararı ertelemeleri (*ercea*) gerçeğinden, yani, bu kararı kıyamet gününde Allah'a havale etmelerinden aldılar; bu dünyada ise onlara mümin olarak davrandılar. Bu görüşe göre onlar inancı ya da *imanı* fikri kabulde doktrinleri meydana getirici (bazen sevgiyle refakat eden bir şeyle- Tanrı sevgisiyle) ve bunu açıkça beyan edecek şekilde tanımladılar. Mu'tezile Allah tarafından emredilen fiillerin yapılmasına daha fazla vurguda bulunmuş ve yer vermişlerdir.<sup>53</sup> Emevî yönetimi altında bu, Mürcie'nin, Emevîlerin günâhkâr, zalim olduklarını inkar etmemelerine rağmen, onları mümin olarak kabul etmeye ve desteklemeye hazır oldukları anlamına gelmekteydi. Oysa, Vâsıl'a göre onlar o durumda hala günâhkârdılar ve genel olarak desteklenmemeleri gerekiyordu.

Abbasîler yönetiminde bu fark, siyasî olarak önemli olmuş olamaz, çünkü yöneticiler zalim veya günâhkârlar olarak kabul edilmemişlerdir. Mu'tezilenin yaptığı en fazla olsa olsa, zalimlere karşı Mürcieden daha şiddetli olmalarıydı. Muhtemelen, şahsi nedenlerden dolayı bazıları rekabetin üzerinde de ısrarla durmuştur. Mürcieler arasında meşhur olanı Ebû Hanîfe (hiçbir şekilde bidatçı olmasa da) ve onun bazı takipçileriydi. Bazı Hanefîlerin yeni felsefi kelâm disiplinini kabul ettikleri, ancak onlar bunu kendi fıkıh usulü anlayışları çerçevesinde geliştirdikleri gözükmektedir. Onlara karşı Mu'tezile kendi ayırt edici doktrinlerini savunmuş ve Mürcie'nin rey ve kıyasa dair fikhî prensiplerini eleştirmiştir.<sup>54</sup> Daha sonra (büyük ölçüde Şâfiî'den sonra) Eş'ârîler Mu'tezilenin mantiki metodlarını uyarlamışlar ve kendilerini bir mezhep haline getirmişler, onları neredeyse tamamen Hanefîlerden ibaret olan Matürîdîlerin kelâm mezhebine zıt gelecek bir şekilde konumlandırmışlardır. Muhtemelen Abbasîlerin ilk dönemlerinde Mu'tezileyle Mürcieler arasında bölünme konusunda başlangıçta düşünülen daha çok görüş ayrılığı vardır.

<sup>52</sup> Örneğin., Gaylan; krş. *Münye*, thk. Arnold, s.33.5, 14; 35; 69; Nevbahtî,

<sup>53</sup> Örnek olarak bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, I, 132-141, 266-270.

<sup>54</sup> Krş. Hayyât, *el-İntisâr*, s.89.

Nyberg'in işaret ettiği gibi, İslâm öncesi *i'tizal*'in anlamı bir çatışmadan geri durma ve tarafsız bir konumda olmaktı.<sup>55</sup> Emevîler dönemindeki politiklardan biri olan tarafsızlık politikası değişik şekillerle yorumlanabilir. Onların bir kısmı hemen hemen aktif bir propaganda olmasa da Abbasîler'e yönelik güçlü tercihe uygun olabilir. Bununla birlikte, dokuzuncu asırda Hayyât zamanında, siyasî değişiklikler *i'tizal*'in orjinal anlamını belirsiz hale getirmiş ve açık bir şekilde tarafsızlık siyaseti çağdaş problemlere hiçbir alaka duymamaya başlamıştır. Bu sebeple *i'tizal* kelimesinin artık tarafsızlığa referansta bulunmaması ve bunun yerine Mu'tezilenin inanç sistemine (beş prensibi) uygulanmış olmasını görmek garip değildir.<sup>56</sup> Belli bir siyasî bakış açısına değil, sadece bu beş prensibin kabul edilmesi bir şahsı Mu'tezilî yapar: Biz İskâfî'nin "Osman taraftarlığı"ndan dolayı Câhiz'e yönelik eleştirisine daha önceden dikkat çekmiştik. Hem Mu'tezilîlerin kendileri için ve hem de yaygın olma bakımından bu beş prensipten en belirgin olanı, siyasetle en az alakalı olan "adalet" ve "tevhid" prensipleridir. Mu'tezile kendi siyasî tutumuna sahip olmasına rağmen, bu siyasî tutum Mu'tezilî düşüncenin gelişimini sağlayan değil, yeni din İslâm ile Müslümanların fethettiği topraklardaki eski kültürler arasındaki tansiyonu kaldırmaya duyulan derin ihtiyacı karşılayan bir siyasettir.

Bizim elde ettiğimiz son resim, Emevîler döneminin sonlarına doğru Basra'da entelektüel çevrelerdeki kısmen belirsiz siyasî olarak tarafsız bir hareketin resmidir. Bu hareket, daha sonra, Basra *ulemâ*'sının bir kısmının Yunan felsefesine ilgi duymaya başladıklarında ve Cehmiyye olarak isimlendirildiklerinde, Amr ibn Ubeyd ve Vâsıl'ın taraftarları oldukları iddiası ve bu *i'tizal*'e kelâmî tanımlama yapmakla tepki gösterdiler. *i'tizal* isminin, Vâsıl b. Atâ'nın Hasan el-Basrî'nin halkasından "ayrılma"sından geldiğini gösteren bu hikaye hiç şüphesiz uydurmadır. Ancak, Mu'tezile'nin, dokuzuncu asırda ortaya çıkan *ulemâ* ve hadisçilerin geri kalanlarından ayrılışlarını uygun bir şekilde ifade etmektedir.

Bu makalede ortaya konulan soruların yeterli araştırmalarının yapılabilmesi daha çok yer ayırmayı gerektirecektir; ancak yapılan önerilerin bir kısmı ilk bakışta diğer bilim adamlarının düşüncelerini sağlayacak şekilde takdim etmek için yeterlidir.

<sup>55</sup> Nyberg, *El*, "Mu'tezile"; Bir başka örnek için krs. et-Tibrizî, *Şerh'ul-hamâsah*, Bulak, 1296, II, 36.

<sup>56</sup> Hayyât, *a.g.e.*, s.126.

## Bir Kitabın Düşündürdükleri

### **Yaşayan Dünya Dinleri**

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, No. 680, Ankara 2007.

Genel Koordinatör: Prof. Dr. Mehmet Görmez

Editör: Prof. Dr. Şinasi Gündüz

Bir bölümünü de kendimin kaleme aldığı ve her biri kendi alanında uzman araştırmacıların makalelerinden oluşan bu kitap hakkında bazı hususları dile getirmek istiyorum.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı Dini Yayınlar Daire Başkanlığı'nın 28 Ağustos 2004 tarihinde faksla bize ilettiği planda yer alan konu başlıkları ile şimdi elimize ulaşan kitapta yer alan konular ve konu başlıkları farklıdır. Örneğin, projede İslam bölümü yokken, o, kitaba alınmış, yazılması bize teklif edilen *Geleneksel Türk Dini* başlığı değiştirilerek, onun yerine *Eski Türk Dini* başlığı konulmuş, kitabın sonuna da bir kronoloji cetveli eklenmiştir.

Kitabın planının değiştirilmesi, oraya bazı eklerin yapılması şüphesiz koordinatörle editörün işidir. Buna bir diyeceğimiz olamaz. Ancak bu kitabı eline alan okuyucunun da nasıl bir kitap okuduğunu bilmesi hakkıdır. İşte ben de bu konu üzerinde durmak istiyorum.

Bu kitap nedir, nasıl bir kitaptır?

Dinler tarihi mi, yoksa gelişmiş güzel bilgilerin toplandığı bir eser mi?

Kitabın içindekiler bölümü dikkate alındığında kitabın dinlerle ilgili bilgi veren gelişmiş hazırlanmış bir kitap mı, yoksa bir dinler tarihi kitabı mı olduğunu anlamak oldukça zor, hatta imkansızdır.

Üstelik kitapta dinlerin çeşitli biçimlerde tasnif edilebileceği hususuna basit bir biçimde de olsa yer verilmiş olmasına rağmen (s. 29-30), söz konusu kitabın hangi tasnif esas alınarak hazırlandığını anlamak mümkün değildir. Dinlerin tasnifi ve bunun kitaba uygulanması hususunda editör, Sovyetler Birliği döneminin dinler tarihçisi Sergey Tokarev'in gösterdiği basireti bile gösterememiştir.

Eğer bu kitap, bir dinler tarihi kitabı ise, neden tarihi metoda uyulmadığı, Müslümanlık başa alınarak büyük bir anakronizme gidildiği; tarihi olayla-

rın anlaşılmasında en önemli bir prensip olarak kabul edilen olaylar arasındaki nedensellik ilişkisinin gözetilmediğini anlamak zordur.

Eğer tarihi metoda uyulmuş olsa idi İslam Öncesi Arap Dini bölümünün (s. 541-547) ikinci bölümün, yani İslam bölümünün başına getirilmesi gerekirdi ve bu durum İslam'ın anlaşılması açısından daha yararlı olurdu.

Kitapta dinler ele alınırken tarihi bir sıra gözetilmediği, gelişigüzel ele alınıp incelenmeye tabi tutulduğu halde, kitabın 549-553 sayfalarında yer alan ve hangi esasa göre hazırlandığı bilinmeyen kronolojik tablonun ne amaçla kitaba konulduğunu da anlamak mümkün değildir.

Kitabın adı *Yaşayan Dünya Dinleri* olmasına rağmen, günümüzde müntesibi bulunmayan *Maniheizm*, *Eski Arap Dini* ve hatta *Eski Türk Dinine*(!?) yer verilmesini açıklamakta pek mümkün gözükmemektedir.

Her ne kadar *Maniheizm* ve *Eski Arap Dini*'nin kitaba alınmış gerekçesi Orta Doğu inanışlarının anlaşılmasına katkıda bulunmak olarak gösterilse de bu durumu doğru kabul etmek yanlıştır. Yukarıda da ifade ettiğim gibi, bu konuların anlaşılması istenen konuların başında yer alması gerekirken bu yapılmamıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Orta Doğu dinlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacak temel düşünce eski Sümer ve Mısır dinidir. Günümüzde bile Tevrat'ta geçen ve oradan Kur'an'a intikal ettiğine inanılan bir çok efsanenin kaynağının Sümer dini ve mitolojisi olduğu artık araştırmacılar tarafından kabul görmektedir.

Ayrıca burada bir hususa da işaret etmek istiyorum. Bu kitabın hazırlık aşamasında yazılması bize teklif edilen ana başlık *Geleneksel Türk Dini* idi. Kitap yayımlandıktan sonra gördük ki söz konusu başlık tarafımıza danışılmadan *Eski Türk Dini* olarak değiştirilmiş, *Geleneksel Türk Dini* için yapılan tanım hiç düşünülmeden *Eski Türk Dini* için yapılmış bir tanım olarak makalede yerini almıştır.

Biz, makalemize neden *Geleneksel Türk Dini* başlığını koyduk. Bu konu üzerinde uzun uzadıya duracak değilim. Ancak şunu ifade edelim ki; bize haber verilmeden makale başlığının değiştirilmesi bir yandan bizim görüşümüze hakareti içerirken, diğer yandan da editörün problemin hassasiyet ve inceliğinden haberdar olmadığını göstermektedir.

Bilimsel düşünce ve anlayışın popülizme feda edilerek bir tarafa itildiği izlenimi veren bu kitap, okuyucuya hangi konuda, ne derece faydalı olabilir?

Bilemem...

Ama.....

Vatana millete hayırlı olsun!!!!

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR

# Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:9 • Num:27

January - April 2007

ISSN 1301-966-X

RS