

BEÜ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt/Vol. 6, Sayı/No. 1, 2019

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University

ISSN: 2148-3728 • ISSN: 2148-9750 (çevrimiçi)

- Mikdâd b. Amr'ın İslâm Tarihi'ndeki Yeri  
**Dr. Öğr. Üyesi, Mevlüt POYRAZ**
- Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)  
**Dr. Amir KAHAYEV**
- Âlemin Aslı Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları  
**Doç. Dr., Hasan GÜMÜŞOĞLU**
- Din Görevlileri Gözünden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Din Hizmetleri  
**Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa BAKIRCI**
- El-Mürşidü'l-Veciz ve En-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezeri'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı  
**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet GÖKDEMİR**
- Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü  
**Dr. Öğr. Üyesi, Hekim TAY**
- Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme  
**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Sait SICAK**
- İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tazları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi  
**Arş. Gör., Yunus Emre TEMİZ**



6/1



## BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### *JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY*

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz ULAKBİM, İSAM, ASOS INDEX, SOBIAD ve İdeal Online tarafından dizinlenmektedir.

**Cilt 6**  
**Volume 6**

**Sayı 1**  
**Number 1**

**Yıl 2019**  
**Year 2019**

## **İLETİŞİM/CONTACT**

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayımlanamaz.

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVİT UNIVERSITY

### **Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### **Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

### **Yardımcı Editör / Associate Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN

### **Editör Yardımcıları / Assistant Editors**

Arş. Gör. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Yasemin HOLOĞLU

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Halil ORTAKÇI

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÇETİNTAŞ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tahyr ASHYROV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Orazsahet ORAZOV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nuran ÇETİN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Şemsettin IŞIK

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emre YILMAZ

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali KÖSE

(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Behram HASANOV

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Harun SAVUT

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

(Karabük Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın

(Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

(Kentucky Üniversitesi)

Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

(Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Zeki YAKA

(Akdeniz Üniversitesi)

**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY**

**Bu Sayının Hakem Listesi / Referee List of the Current Issue**

- Prof. Dr. Adem Yerinde (*İstanbul Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin (*Muş Alparslan Üniversitesi*)  
Prof. Dr. Mehmet Ali Şimşek (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Mehmet Nadir Özdemir (*Kastamonu Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Recep Çetintaş (*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Ahmet Güzel (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Burhan Baltacı (*Kastamonu Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Hasan Meydan (*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Hasan Yavuzer (*Neveşehir Üniversitesi*)  
Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı (*İnönü Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Necmettin Çalışkan (*Mustafa Kemal Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Yaşar Daşkiran (*Ankara Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Harun Savut (*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Doç. Dr. Yakup Coştu (*Hitit Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi (*Cumhuriyet Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Pirinç (*Amasya Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Baltacı (*Muş Alparslan Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Kenan Sevinç (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Kılıç Aslan Mavil (*Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Murat Akın (*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Oğuz (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Özbek (*Erciyes Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Horozcu (*İstanbul Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Barlak (*Sinop Üniversitesi*)  
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Akaslan (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi*)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

### Makaleler / Articles

- Mikdâd b. Amr'ın İslâm Tarihi'ndeki Yeri **1-30**  
*The Place of Mikdâd b. Amr in the History of Islam*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Mevlüt POYRAZ**
- Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde) **31-48**  
*A Case of Naht in Arabic Language (In the Case of Ibn Faris)*  
**Dr. Amir KAHAYEV**
- Âlemin Aslî Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları **49-70**  
*The Results of Different Opinions About the Basic Material of the Universe in Terms of Faith*  
**Doç. Dr., Hasan GÜMÜŞOĞLU**
- Din Görevlileri Gözünden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Din Hizmetleri **71-102**  
*Religious Services in the USA Provided by the Turkish Directorate of Religious Affairs From the Eyes of Religious Officials*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa BAKIRCI**
- El-Mürşidü'l-Vecîz ve En-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı **103-122**  
*Abu Shame and Ibn Al-Jazeri's Perspective on the Recitation of Qur'an in the Context of Al-Murshidu'l-Wachiz and An-Nashr*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet GÖKDEMİR**
- Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü **123-146**  
*The Formation of Ulûmu'l-Quran Concept in Historical Process*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Hekim TAY**
- Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme **147-176**  
*The Effect of the Knowing of Nuzul Period on the Meaning: A Study on the Phenomenon of Fulqi'l-Mashhun*  
**Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Sait SICAK**
- İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi **177-206**  
*Investigation of the Relationship between Prayer and Coping Styles in the Early Adulthood*  
**Arş. Gör., Yunus Emre TEMİZ**



## Mikdâd b. Amr'ın İslâm Tarihi'ndeki Yeri *The Place of Mikdâd b. Amr in the History of Islam*

**Mevlüt POYRAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of History of Islam  
Hopa/Artvin, Turkey  
mevlutpoyraz@artvin.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-8832-248X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 5 Mart / March 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 30 Nisan / April 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume** : 6 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 1-30

### **Atıf / Cite as**

Poyraz, Mevlüt. " Mikdâd B. Amr'ın İslâm Tarihi'ndeki Yeri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 1-30.

**Doi**: 10.33460/beuifd.536000

### **İntihal / Plagiarism**

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

### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Bu araştırma; meşhur sahâbî Mikdâd b. Amr'ın (el-Esved) Hz. Peygamber (s) ve Râşid halifeler döneminde gerçekleşmiş siyasi ve askeri faaliyetlerdeki konumunu ele almaktadır.

Mikdâd b. Amr, M. 585 yılında Hadramevt'te dünyaya geldi. Gençliğinde işlediği bir cinayet yüzünden Mekke'ye kaçtı ve burada evlatlık olarak yaşamını sürdürdü. Bu sırada Hz. Peygamber'in (s) İslâm'a davetini kabul etti. Habeşistan'a göç eden Müslümanlar arasındaydı. Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicret iznini duyunca Mekke'ye geldi ve buradan Medine'ye hicret etti. "Resûlullah'ın süvarisi" lakabıyla anılan Mikdâd b. Amr, katıldığı bazı seriyelerin yanı sıra Hz. Peygamber'in (s) katıldığı tüm askeri ve siyasi faaliyetlerde onun yanında bulundu. Râşid halifeler dönemindeki siyasi ve askeri faaliyetlerde de yer alan Mikdâd b. Amr, halife seçimi, Yermük savaşı, Suriye, Mısır, Kıbrıs ve İfrikiyye'nin fethinde İslâm ordusunda bulundu. Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde yetmiş yaşındayken Medine'de vefat etti (33/653).

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Sahâbî, Mikdâd b. Amr, Muhâcir, Cihad, Fârisü Resûlullah.



**Abstract:** *This research deals with the place of well-known companion Mikdâd b. Amr in political and military activities during the caliphs of Rashid and Hz. Prophet (pbuh). Mikdâd b. Amr was born in 585 in Hadramevt. He fled to Mecca because of committing murder in his youth and lived here as a foster child. During this time he accepted the invitation of Hz. Prophet (pbuh) to Islam. He was among the Muslims who migrated to Ethiopia. When he heard the permission of Hz. Prophet (pbuh) to emigrate to Medina, he came to Mecca and emigrated to Medina. Known as "The cavalry of the Messenger of Allah", Mikdâd b. Amr accompanied to Hz. Prophet (pbuh) in all the military and political activities of Hz Prophet (pbuh) as well as some Serrıyya he attended. Participating in the political and military activities during the caliphs of Rashid, Mikdâd b. Amr was in the Islamic army in the selection of caliph, the war of Yermuk, the conquest of Syria, Egypt, Cyprus and İfrıkiyye. During Hz.Osman's caliphate, he died in Medina at the age of seventy. (33/653).*

**Key words:** *Islamic history, Companion, Mikdâd b. Amr, Emigrant, Jihad, Fârsu Resûlullah.*

## GİRİŞ

Mikdâd b. Amr, Hz. Peygamber'in (s) tebliğinin ilk aşamasında daveti kabul etmiş, gerek Hz. Peygamber dönemi gerek Râşid halifeler döneminde İslâm'ın yayılışı ve yükselişi için bütün gayretiyle mücadele etmiş bir sahâbidir. Vahyin iniş dönemine ve onun Allah Resûlü tarafından tebliğine hayat boyu şahit olmasına rağmen hak ettiği değerinde tanınamamıştır. Birçok sahâbî gibi onun hayatı da her yönüyle ele alınıp incelenmesi gerekir. Zira hayatını müminler için en güzel örnek olan Peygamber'le geçiren bir sahâbinin nebevî hayata dair örnek alınacak tabloları sonraki nesillere aktarmada şüphesiz önemli bir rolü bulunmaktadır. Ancak biz bu çalışmamızı; onun İslâm'a girişinden vefatına kadar olan süreçteki doğrudan adından bahsedilen siyasi ve askeri faaliyetlerine ayırmış bulunmaktayız. İslam Tarihi temel kaynakları ekseninde ele alacağımız hayatına dair çalışmamızı sonraki dönemlerde İslâm tarihine dair yazılan eserlerle de pekiştirmeye çalışacağız. Konuya girmezden önce onun kimliğine ve İslâm öncesi hayatına dair kısa bir bilgi vereceğiz.

Behrâ kabilesine<sup>1</sup> mensup olan Amr b. Sa'lebe b. Mâlik b. Rebîa' b. Sümâme b. Matrûd<sup>2</sup> b. Amr b. Sa'd b. Düheyr b. Lüeyyi b. Sa'lebe b. Mâlik b. Şerrîd<sup>3</sup> b. Ebî Ehven

1 Behrâ Kabilesi: Kahtânîler'den Kudâa kabilesinin bir kolu adını Behrâ b. Amr b. Hâfi b. Kudâa' dan alan kabile, ilk zamanlar Yenbû'dan Eyle'ye kadar uzanan topraklarda oturmuş daha sonra Kızıldeniz kıyılarında göç ederek yukarı Mısır (Saîd) ile Habeşistan arasında uzanan geniş bir sahaya yayılmış, nüfusu giderek çoğalmasıyla da Nûbe'ye hâkim olmuştu. Tebuk seferi sonrası Hz. Peygamber (s)'e elçilik heyeti gönderen kabile Suriye'nin fethinden sonra tamamen müslüman olmuşlardır. Abdulkerim Özeydin, "Behrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 356.

2 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, Tahrir: Muhammed Bakış Ebû Mâlik (Fas: Câmiatü İbn Zühr, 1994), 119; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alf b. Ahmedî, *Muhtaşaru Târihi Dimaşklı İbni'l-Asâkir*, thk. Me'mûn es-Sağaracı (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1409/1989), 14: 207; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddin el-Askalânî (773-852), *Tehzibü't-Tehzib*, thk. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşîd, (Müessesetü'r-Risale ts.), 4: 146.

3 Ebû'l-Kâsim Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî, *Mu'cemü's-Şahâbe*, thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd Ahmed el-Çeknî, (Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1421/2000), 5: 293.

b. Fâiş b. Düreyim b. Kayn b. Ehved b. Behrâ b. Amr b. el-Hâf b. Kudâa<sup>4</sup> işlediği bir cinayet yüzünden kabilesini terk edip Hadramevt'teki Kinde kabilesine anlaşmalı olarak sığındı ve burada evlendi.<sup>5</sup> Bu evlilikten; vefat tarihinin (33/653-654) ve yaşının yetmiş<sup>6</sup> olduğu dikkate alındığında takriben m. 585 yılında dünyaya gelen Mikdâd b. Amr,<sup>7</sup> çocukluğunu annesinin mensubu olduğu Kinde kabilesi arasında geçirdi.<sup>8</sup> Dolayısıyla babasının asıl kabilesi olan Behrâ'ya nisbetle Behrânî,<sup>9</sup> annesinin mensubu olduğu kabileye nisbetle Kindî,<sup>10</sup> doğduğu yerleşim yerine nisbetle de Hadrâmî<sup>11</sup> nisbeleriyle anıldı.

Mikdâd b. Amr, gençlik çağına gelince babasının yaşadığı olayın<sup>12</sup> benzerini yaşadı ve bu kabileden Ebû Şemr b. Hucr'u yaralayarak bölgeyi terk edip Mekke'ye kaçtı.<sup>13</sup> Burada Esved b. Abdiyeğus b. Vehb. Abdümenaf b. Züheyr'in anlaşmalı olarak himayesine girdi.<sup>14</sup> Esved b. Abdiyeğus'un bir süre sonra onu evlatlık ilan etmesiyle Mikdâd b. Esved adıyla anılmaya başladı.<sup>15</sup> "Onları babalarına nisbet

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*, Trc. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yay. 2014), 1: 210; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Dârü'l-Maârif, ts.), 1: 204-205; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 3: 148; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmecvûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5: 242-244; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, Tahric: Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l- A'lâm, 1423/2002), 699; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *İslâm Tarihi*, trc. Muzaffer Can (İstanbul: Cantaş Yayınları, 1996), 6: 106-108.

5 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4: 146; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 5: 242-244; Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne-Hadislerle İslâm Tarihi*, trc. M. Ahmed Varol (İstanbul: Hikmet Neşriyat,1989), 6: 303; Mustafa Ertürk, "Mikdâd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 49-50.

6 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1: 205; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 699; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 185; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü'l-âlemi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Hüseyn el-Esed, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale-1405/1985), 1: 386.

7 Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 303; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

8 Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kamüsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikin*, 15. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Ülûmî'l-Melâyîn, 2002), 7: 282.

9 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 699; Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, 131; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 5: 242-244; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 385; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4: 146; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282.

10 Müsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi*, 119; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 699; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 385. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4: 146; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282.

11 Müsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi*, 119,150; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

12 Behra kabilesine mensup olan Mikdâd'ın babası Amr, işlediği cinayet yüzünden kabilesini terk edip Kinde kabilesine anlaşmalı olarak katılmıştır (Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50).

13 Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 385-386; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 475; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Zehebî, İslâm Tarihi adlı eserinde Kinde kabilesinden birini öldürdüğü için kan davası yüzünden bölgeyi terk edip Mekke'ye geldiğini kaydetmektedir. Zehebî, *İslâm Tarihi*, 6: 106-108;

14 Müsâ b. Ukbe, *el-Meğâzi*, 119; Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 73; Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5: 293; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 475; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 385-386. İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4: 146; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282.

15 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. İzzet Hasan-Neşet Çağatay, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 1: 209; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 205; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 148; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 699; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 207; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dârül-kütübü'l-İlmiyye-1412/1992), 5: 42; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 475; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 385-386; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4: 146; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâ ü'l-vefâ bi-ahbâri dârü'l-Muštafa*, thk. Kâsim es-Sâmiriyî, (Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsî'l-İslâmî, ts.), 3: 299; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

ederek çağırın...”(Ahzâb 33/5) ayeti nazil olunca tekrar Mikdâd b. Amr olarak çağrılmaya başladı.<sup>16</sup> Esved’in mensup olduğu kabilenin nisbesini alarak ez-Zührî nisbesiyle de anılır oldu.<sup>17</sup> Mikdâd’ın Mekke halkı üzerinde oluşturduğu iyi intibadan olsa gerek Mekke halkından altı kişi daha onu müttefik kabul etti.<sup>18</sup>

Ebû Ma’bed ve Ebû’l-Esved olarak künyelenen Mikdâd b. Amr’ı,<sup>19</sup> Allah Resûlü (s) amcası Zübeyr b. Abdülmuttalib’in kızı olan Dubâa ile Medine’de evlendirmiş<sup>20</sup> ve ondan Abdullah ve Kerime adlı çocukları olmuştur. Kendisinden, eşi Dubâa’dan ve çocuklarından hadis rivayetleri yapılmıştır.<sup>21</sup>

Hayatını Mekke’de idame ettiren Mikdâd b. Amr, burada hayatını bütünüyle değiştiren büyük bir olayla yüzleşti. Bu olay, günümüze kadar Müslümanların nezdinde birçok sahâbî gibi onun da adından övgüyle bahsedilmesine neden olan hiç şüphesiz İslâm dinini kabul etmesiydi. Zira onun hayatına dair Müslümanların dile getirip yazıya döktüğü her şey onun bu tercihiyle başladı. Bu sebeple onun yeni bir hayatla tanışmasının başlangıcı olan İslâm’a girişi hakkında bilgi verme zarureti hâsıl olmaktadır.

## 1. HZ. PEYGAMBER (S) DÖNEMİ MİKDÂD B. AMR’IN FAALİYETLERİ

Bu başlık altında Mikdâd b. Amr’ın İslâmiyet’i kabul etmesinden Hz. Peygamber’in (s) vefatına kadar geçen süreçteki faaliyetlerini konu edineceğiz.

### 1.1. Mikdâd b. Amr’ın İslâm’ı Kabulü

Mikdâd b. Amr, Mekke’de hayatını sürdürürken; Mekke şehrini ve akabinde dünyayı yeniden şekillendirecek olan vahyin ışığı Hıra’dan yayılmaya başlamış ve Hz. Muhammed (s), özelde Mekke’yi genelde dünyayı kuşatmış olan şirki ortadan kaldırmak ve tevhit inancını insanlara hatırlatıp Allah’ın dininin yeniden hâkim kılınması mücadelesi için tebliğe memur kılınmıştı. Resûlullah (s) tebliğ görevini ifa etmeye başladığı ilk anlarda davet ettikleri arasında birisi vardı ki; Hadramevt’ten Mekke’ye gelip Allah elçisinin annesinin kabilesi olan Zühreoğullarıyla müttefiklik yapmış<sup>22</sup> ve Resûlullah’ın dayılarından olan Esved b. Abdiyeğus’a evlatlık olmuş Mikdâd b. Amr (el-Esved) idi.<sup>23</sup>

Allah’ın elçisi ve onun yüce davetiyle yüzleşen Mikdâd b. Amr’ın, an itibariyle hangi inancı benimsediği ve Hz. Peygamber’in (s) doğrudan veya dolaylı olarak neden onu ilk davet edilenler arasına aldığı tespit edilememekle birlikte onun bu

16 İbn Sa’d, *eş-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3: 148; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimişşk*, 14: 209; Zirikî, *el-A’lâm*, 7:282.

17 İbn Abdülber, *el-İstî’âb*, 699.

18 İbn Hişâm, *Hiz. Muhammed’in Hayatı*, 1: 209.

19 İbn Abdülber, *el-İstî’âb*, 700; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4: 146.

20 Begavî, *Mu’cemü’s-Sahâbe*, 5: 295-296; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimişşk*, 14: 218-219.

21 İbn Sa’d, *eş-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3: 149; Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askâlânî, *el-İşâbe fi temyizi’s-sahâbe*, (Mısır: ts.), 8: 132.

22 Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 14-15.

23 Zehebî, *İslâm Tarihi*, 6: 106-108; Abdurrahman Re’fet el-Bâşa, Halîd Muhammed Halîd, Abdülaziz Şennâvî, *Sahâbe Hayatından Tablolalar*, trc. Taceddin Uzun, (Konya: Uysal Kitabevi, ts.), 1: 431-436.

daveti ilk kabul edenler arasına girdiği bir gerçektir.<sup>24</sup> Onun Mekke'ye gelmeden önce ve Mekke'de İslâm'ı kabul edinceye kadar hangi inanç üzere yaşadığı hususunda kaynaklarımızda bir bilgi olmamakla birlikte Mekke hayatı öncesi yaşadığı Kinde kabilesinde kabul görmüş olan, dönem itibarıyla Kâbe ile irtibatlı putperest inancı, Yahudilik, Hristiyanlık ve Mazdek dini gibi inançlardan haberdar olduğu muhakkaktı.<sup>25</sup> Dolayısıyla bütün bu dini inançların her birisinden olma ihtimaliyle birlikte onun İslâm öncesi inancı hakkında kesin bir değerlendirme yapmak oldukça zordur. Hz. Muhammed'in (s) tebliğini işittikten sonra ona tabi olması,<sup>26</sup> onun son peygamber hakkında bilgi sahibi olduğu ve arayış içinde Mekke'ye geldiği hissini uyandırmaktadır. Zira kavmini ve beldesini terketmesinde yukarıda değinildiği üzere işlediği cinayet sebep olarak ileri sürülebilirse de başka bir yeri değil de Mekke'yi tercih etmesi dikkat çekmektedir.

Mikdâd b. Amr'ın Hz. Muhammed'in (s) davetiyle; nerede, hangi tarihte, bizzat yüz yüze mi yoksa araçlar vasıtasıyla mı karşılaştı, daveti duyar duymaz hemen mi kabul etti yoksa düşünmek için zaman mı istedi gibi hususlarda kaynaklarımızda bir bilgiye ulaşamadık ancak onun daveti hemen kabulü ve Müslüman olduğunu ilk açıkça söyleyenler arasında olması,<sup>27</sup> böyle bir davete hazır olduğu izlenimini vermektedir.

Onun Müslümanlığını ilk açıklayanlardan olduğuyla ilgili; İmam Ahmed b. Hanbel, İbn Mes'ûd'un şöyle dediğini rivayet etmiştir: "İslâmiyet'ini ilk açıklayan yedi kişi: Resûlullah (s), Ebû Bekir, Ammâr, Ammâr'ın annesi Sümeyye, Süheyb, Bilâl ve Mikdâd idi."<sup>28</sup> İbn Mes'ud, muhtemelen Resûlullah'ın haricindeki isimlerin bir takım hakaret veya işkenceyle karşılaşmalarına rağmen inançlarını açıkça söylemeye devam etmelerini dikkate alarak bu nakilde bulunmuştur. Zira aynı dönemde kendisi dâhil inancını açıklayıp birtakım zorluklarla karşılaşan başka sahâbe de mevcuttu. Mikdâd b. Amr, artık diğer bazı sahâbe gibi Müslümanlığını açıkça ilan ederek doğrudan ya da dolaylı olarak İslâm'a davet ve teşvik edenler arasında yerini almıştı. Kaynaklarımızda adı doğrudan geçmemekle birlikte büyük ihtimalle Mikdâd b. Amr da dini ve inen ayetleri öğrenmek için Müslümanların Mekke'deki ilk eğitim yeri olan Dâr'ül-Erkam'da Hz. Peygamber'in

24 Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 303; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

25 Mustafa Sabri Küçükkaşçı, "Kinde-Benî Kinde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 37-38.

26 Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 303; Ahmed Fârûk, *Eshâb-ı Kirâm*, Yay. Hazırlayan: Hüseyin Hilmi Işık (İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2017), 355; Tertip Heyeti: Türkiye Gazetesi Yayınları Ansiklopedi Grubu, *Eshâb-ı Kirâm*, (İstanbul: İhlas Gazetecilik A.Ş., 2004), 2: 130.

27 Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), *Kitâbü'l-Megâzî*, Thk. Abdülazîz b. İbrâhîm el-Ömerî, (Riyad: Dâru'l-İşbiliyye, 1430/1999), 138; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 699; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 475,477; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Trc. Mehmet Keskin (Ankara: Çağrı Yayınları, ts.), 3: 39-51; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 146; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6: 106-108; M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, (İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.), 1: 270-271.

28 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 477; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 39-51; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, 14: 210; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282; Muhammed Yusuf Kandehevi, *Hayatu's-Sahâbe*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Metin Yayın Dağıtım, 1993), 1:279; Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolar*, 1: 431-436.

(s) ders halkasına katılanlar arasındaydı. Müslümanların sayısının artmasıyla birlikte Mekke müşriklerinin tavrı, alay ve hakareten işkenceye dönüşmüş ilk iman edenlerden birçok sahâbî gibi Mikdâd b. Amr da alay ve hakaret edilenler arasında olup müşriklerin ağır işkencelerine maruz kalmıştır. Gazzâlî, “Dediler ki: “Dünyada kendilerini kötü saydığımız adamları acaba neden göremiyoruz?” (Sâd 38/62) ayetinde geçen adamların; “Ammâr, Bilâl, Süheyb ve Mikdâd” olduğunu kaydetmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca, “Rablerinin huzurunda toplanacaklarından korkanları onunla (Kur’an ile) uyar. Onlar için Rablerinden başka ne bir dost ne de bir aracı vardır. Belki sakınırlar” (En’âm 6/51) ayeti ile “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma. Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki onları kovup da zalimlerden olasın!” (En’âm 6/52) ayetinde kastedilenlerin Bilâl, Ammâr, Sâlim, Süheyb, İbn Mes’ûd, Mikdâd ve diğer bazı kimsesiz sahâbe<sup>30</sup> olduğu nakledilmiştir. Müşrikler, burada ismi geçen sahâbî ile birlikte başka kimsesiz sahâbe dayanılması güç olan ağır işkencelerle eziyetin yanı sıra, En’âm 6/52 ayetinden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’den (s) bu kimsesiz zayıf sahâbeyi kovmasını talep ederek de dirençlerinin kırılması için psikolojik işkenceye maruz bırakmaktaydılar. Ayrıca diğer birçok sahâbî gibi Mikdâd’ı da dininden döndürmek Mekke’nin şiddetli sıcağı altında kızgın kumlarda vücudu kavruluncaya kadar bekletmek suretiyle tahammülü zor işkencelere uğratmışlardı.<sup>31</sup> Günlerce aylarca hatta yıllarca artırılarak devam eden bu işkenceler, sabır sınırlarını tüketmişti. Bazı sahâbe bu işkenceler sonucu şehid olmuş, bazıları ise tahammül edemeyip zahirde dininden dönmek zorunda kalmışlardı. Mikdâd b. Amr gibi bazı sahâbî ise bu iman imtihanını kazanabilmek için işkencelere direnmekteydi.<sup>32</sup> Resûlullah (s) ashabına yapılan bu şiddetli işkencelerin dayanılmaz bir hal aldığı görünce, onların Habeşistan’a hicret etmelerini istedi.<sup>33</sup>

## 1.2. Habeşistan’a Hicret ve Mekke’ye Dönüş

Hz. Peygamber’in (s) tebliğin beşinci yılı Recep ayında ilk Müslüman grubu Habeşistan’a sığındı.<sup>34</sup> Başta Hz. Osman ve eşi Hz. Peygamber’in (s) kızı Rukiyye olmak üzere saygın kabilelerinin mensuplarının yanı sıra Mikdâd b. Amr gibi bazı kimsesiz sahâbe de buraya sığınan ilk muhacirler arasındaydı.<sup>35</sup> Habeşistan’a

29 İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, Trc. Ahmed Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 3: 745.

30 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 210; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkami’l-Kur’an*, Trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruç Yay., 1996), 7: 21-24; Ali Arslan, *Büyük Kur’an Tefsiri*, (İstanbul: Arslan Yayınları, 1984), 4: 617-622.

31 Köksal, *İslâm Tarihi*, 1: 380-381.

32 Ashabın çektiği işkenceler hususunda bkz. Kandehevi, *Hayatu’s-Sahâbe*, 1: 255-293.

33 İbn Hişâm, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, 1: 205; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 131

34 İbn Hişâm, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, 1: 438; Ayrıca bkz. İsmail Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan’a Hicreti*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996), 62-63.

35 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, 119; Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, 1: 205; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 98-103; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk* 14: 207; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, 4: 475; Said Havva, *el-Esas fi’s-Sünne*, 6: 303; W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, trc. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 98-99; Fârûk, *Eshâb-ı Kirâm*, 355.

hicret eden Müslümanlar, burada iki ay –Şaban ve Ramazan- kalmışlardı ki Mekke halkının Hz. Peygamber'le birlikte secde edip İslâm'a girdikleri dolayısıyla Mekke'deki Müslümanların emniyete kavuştuklarının haberini aldılar.<sup>36</sup> Bu haber üzerine; nübüvvetin 5. yılı Şevval ayında ümitle geri dönen -Mikdâd b. Amr'ın da aralarında bulunduğu- bazı muhacirler, Mekke'ye yaklaştıklarında haberin asılsız olduğunu öğrendiler ancak Habeşistan'a dönmek yerine her şeye rağmen Mekke'ye girmeyi tercih ettiler.<sup>37</sup>

### 1.3. Habeşistan'a İkinci Hicret

Mekke'ye geri dönen müslümanlar ağır işkencelerle yüzleşince Hz. Muhammed (s) müslümanlardan tekrar Habeşistan'a hicret etmelerini istedi. Bunun üzerine oradan dönen müslümanlarla onlara katılan bazı müslümanlar aynı yıl Habeşistan'a tekrar hicret ettiler. Birinci hicrete katılıp geriye dönmüş olan Mikdâd b. Amr da tekrar Habeşistan'a hicret edenler arasında yerini aldı.<sup>38</sup> Daha sonra Habeşistan muhacirlerinin orada dinlerini huzur içerisinde yaşadıklarını öğrenen birçok Mekkeli Müslüman fırsat buldukça, kabile kabile Habeşistan'a göç ettiler.<sup>39</sup>

Habeşistan'da ikametini sürdüren Müslümanların bazıları Hz. Muhammed'in (s) Medine'ye hicretinden önce muhtelif zamanlarda Mekke'ye döndüler ve Medine'ye hicret izniyle birlikte bir kısmı buradan Medine'ye hicret ettiler.<sup>40</sup> Bir kısmı ise Mekke'de hapsedildi. Bu sırada Habeşistan'dan dönen sahâbe arasında Mikdâd b. Amr da bulunmaktaydı.<sup>41</sup> Geride kalanlar ise Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicretinden sonra Medine'ye geldiler. Habeşistan'daki son muhacir kafilesi ise Hayber'in fethi (h. 7) sonrası Medine'ye vardı.<sup>42</sup>

### 1.4. Mikdâd b. Amr'ın Medine'ye Hicreti

Mikdâd b. Amr Mekke'ye dönünce bu kez Medine'ye göç eden muhacirler arasında yerini aldı. Onun Medine'ye hicreti hususunda bir ihtilaf olmamasına

36 Mekkelilerin İslâm'a girdiği algısına neden olan olay hakkında bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 132-141. Geri dönüşü sebep olarak ileri sürülen Garanik meslesi ile ilgili rivayetlerin ve delillerin tartışması için bkz. Altun, *Habeşistan'a Hicret*, 66-99.

37 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cevâmî'u's-sîre ve ħamsü resâ'ile uħrâ* (nşr. İhsan Abbas – Nâsirüddin el-Esed), trc. M. Salih Arı (İstanbul: Çıra Yayınları, 2004), 301; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 132-141; Köksal, *İslâm Tarihi*, 2: 22-26; İbn Haldûn, Mikdâd b. Amr'ın da aralarında bulunduğu muhacirlerin Mekke'ye döndükten sonra Medine'ye hicrete kadar Mekke'de kaldıklarını bazılarının ise Mekke'de vefat ettiklerini kaydetmiştir. Yani Habeşistan'a ikinci kez dönmediklerini ifade etmiştir. (Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede-i ve'l-Haber fî Eyyâm'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âsâruhum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, thk. Halil Şehade-Süheyl Zekkâr, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001), 2: 415.

38 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 205; Said Havva, *el-Esas fî's-Sünne*, 6: 303; Köksal, *İslâm Tarihi*, 2: 32-35; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 131; Zehebî, Mikdâd b. Amr'ın ikinci Habeşistan'a Hicretinde yer aldığını kaydetmiştir. Zehebî, *İslâm Tarihi*, 6: 106-108.

39 Köksal, *İslâm Tarihi*, 2: 32-35.

40 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 2: 377.

41 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 205; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476.

42 İbn Hişâm, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 4: 5; Altun, *Habeşistan'a Hicret*, 146-147.



rağmen hicret zamanı ve gerçekleşmesiyle ilgili farklı bilgiler mevcuttur. Mikdâd b. Amr'ın Hz. Peygamber'den (s) önce hicret ettiği,<sup>43</sup> daha sonra Mekke'ye haber toplamak üzere görevlendirildiği,<sup>44</sup> Mikdâd'ın Mekke'de hapsedilmesi sebebiyle hicrete güç yetiremediği için Mekke'de kaldığı,<sup>45</sup> Müslümanlığını saklayarak Mekke'de kaldığı<sup>46</sup> ve neticede Ubeyde b. Hâris'in gerçekleştirdiği seriyye ile Medine'ye geldiği ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Ancak biz bu farklı rivayetleri birleştirmek suretiyle değerlendirmeyi uygun gördük. Mikdâd b. Amr, aralarında Ebû Ubeyde'nin de bulunduğu bazı sahâbe ile birlikte Hz. Peygamber (s)'den önce Medine'ye hicret etti ve Kubâ'da Avf oğulları ailesinden Külsüm b. Hidm'in evine misafir oldu.<sup>47</sup> Hz. Peygamber (s)'in gelişine kadar da burada kaldı.<sup>48</sup> Daha sonra Resûlullah (s) onu Cebbar b. Sahr ile kardeş yaptı ve ona Benî Cedîle'de bir yer verdi.<sup>49</sup> Mikdâd b. Amr da Utbe b. Gazvân gibi Mekke'de haber toplamak üzere Hz. Peygamber (s) tarafından görevlendirildi. Müslümanlar aleyhine olan Mekke'deki hareketliliği Peygamber'e (s) bildirdi.<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in (s) Ubeyde b. Hâris b. Abdülmüttalib komutasındaki orduyu bu haber üzerine yola çıkardığı kanaatindeyiz. Medine'deki Müslümanlar üzerine yönelen İkrime b. Ebî Cehl veya Mikrez b. Hafs komutasındaki Mekke ordusu hazırlıklarını yapıp yola koyulunca; istihbarat göreviyle Mekke'de bulunan Mikdâd b. Amr ve Utbe b. Gazvân görevlerinin gereği Mekke ordusuna sızmayı başarmışlardı.<sup>51</sup>

Bu sırada Hz. Peygamber (s), Ubeyde b. Hâris b. Abdülmüttalib komutasında sadece muhacirlerden oluşan altmış veya seksen kişilik bir Müslüman birliği Rabiğ mevkine doğru yola çıkardı.<sup>52</sup> Her iki ordu, Seniyyetü'l-Mürre'nin alt kısmında

43 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 177, 205; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 148; Said Havva, *el-Asas fi's-Sünne*, 6: 303; Köksal, *İslâm Tarihi*, 2: 374-375; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132; Zehebî, bir keresinde Ebû Ubeyde, Mikdâd. Habbab ve diğer bir kısım Ashab onun yanında konakladılar ifadesini kullanmış ancak hicretleriyle alakalı bir ifadeye yer vermemiştir. (Zehebî, *İslâm Tarihi*, 2: 395-396).

44 Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132.

45 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali Sâhibi's-Şeria*, Tahric: Abdül-Mu'tî Kala'cî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3: 9-10; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476; Zehebî, Mikdâd'ın Müslüman olmasından dolayı Mekke'de işkence görüp hapsedildiği için hicret edemediğini kaydetmiştir (Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 14-15).

46 Fârûk, *Eshâb-ı Kirâm*, 355.

47 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 177,205; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 148; Said Havva, *el-Asas fi's-Sünne*, 6: 303; Köksal, *İslâm Tarihi*, 2: 374-375; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132; Zehebî, bir keresinde Ebû Ubeyde, Mikdâd. Habbab ve diğer bir kısım Ashab onun yanında konakladılar ifadesini kullanmış ancak hicretleriyle alakalı bir ifadeye yer vermemiştir. (Zehebî, *İslâm Tarihi*, 2: 395-396).

48 Mevlânâ Şiblî Numânî, *Siretü'n-Nebî-Son Peygamber Hz. Muhammed*, trc. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 38-39; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132.

49 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 205; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 148.

50 Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132.

51 Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Seybânî, *Târihu Halife b. Hayyat*, trc. Abdulhalik Bakır, (Ankara, 2001), 87; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 10; İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, 115; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, Trc. M. Beşir Eryarsoy- Ahmed Ağırakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 2: 109-112; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 14-15; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 425; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 193-194, Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 187, 362.

52 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, 119; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476; Hamidullah, Ubeyde b. Hâris komutasındaki seriyyenin İkrime b. Ebî Cehl başkanlığındaki kervanı durdurmak için görevlendirildiğini kaydetmiştir. (Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 187.)

bulunan Rabiğ vadisindeki el-Ahya suyu yakınında karşılaştı.<sup>53</sup> Müslümanlarla iki yüz atlıdan oluşan Kureyş ordusunun<sup>54</sup> karşılaşması esnasında taraflar uzaktan birbirlerine ok attılar ancak yakın temaslı bir savaşa girmediler.<sup>55</sup> Müslümanlar adına ok atan ise Sa'd b. Ebû Vakkâs idi. Onun attığı bu oklar, İslâm tarihinde Allah yolunda düşman üzerine atılan ilk ok olma şerefini taşımaktaydı.<sup>56</sup> İşte bu sırada müşrik ordusuna sızarak Medine yolunu tutan Mikdâd b. Amr ve Utbe b. Gazvân müşrik ordusundan kaçıp Müslüman ordusuna katıldılar<sup>57</sup> ve onlarla birlikte Medine'ye yöneldiler.<sup>58</sup>

### 1.5. Sa'd b. Ebû Vakkâs Seriyesi ve Mikdâd b. Amr'ın Sancaktarlığı

Hz. Peygamber (s) askeri faaliyetler çerçevesinde; hicri birinci yılın Zilkade ayında Kureyş kervanını takip için Harar mevkiine<sup>59</sup> kadar gitmelerini istediği bir seriyeye hazırladı. Sa'd b. Ebû Vakkâs komutasındaki bu birliğin beyaz bayrağını ise hicretini müteakip ilk askeri faaliyetine katılan Mikdâd b. Amr taşımıştır.<sup>60</sup> Harar mevkiini geçmemekle emr olunan bu birlik beşinci günün sabahında Harar'a varmıştı. Ancak takibini yapmayı düşündükleri 60 kişiden oluşan Kureyş kervanı onların varışından bir gün önce buradan geçmişti.<sup>61</sup> Emir gereği daha ileriye gidemeyen Müslümanlar, hiçbir çarpışmaya girmeden Medine'ye dönmüşlerdir.

### 1.6. Abdullah b. Cahş el-Esedi Seriyesi

Resûlullah (s), hicri 17. ayın başında Recep ayında on iki muhacirden oluşan bir birliği Abdullah b. Cahş komutasında Batn-ı Nahle'ye gönderdi. Kureyşli gözetlemekle görevli olan bu birlik, Şam'dan dönmekte olan Kureyşli bir kervanla karşılaştı.<sup>62</sup> Müşriklere saldırarak onlardan Vâkid b. Abdullah ile Amr b. el-Hadrâmî'yi öldürdüler ve diğerlerini de esir ettiler.<sup>63</sup> Esirler arasında Mikdâd b.

53 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, trc. Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 4: 237-238; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 357-362. İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, 115; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 187.

54 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 119; Mahmûd Şâkir, *Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi*, trc. Ferid Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, t. s.), 1: 393-432.

55 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 187, 362.

56 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 119; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 237-238; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 10; Ya'kûbî, *Târih*, 131; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 109-112; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 14-15. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 357-362; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 211; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 393-432

57 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 119; Hâlife b. Hayyât, *Târih*, 87; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 237-238; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 10; Ya'kûbî, *Târih*, 131; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbn Hazm, *Cevâmi' u's-sîre*, 115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 109-112; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 14-15. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 357-362; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 211; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 393-432; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 193-194. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 187, 362.

58 Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

59 Harar: Medine vadilerindedir. Cuhfe'den Mekke'ye gelirken Mahacca'nın solunda ve Gadir-i Hum'un yakınında yer alan kuyular olduğu da söylenir. (İbn Kayyim el-Cevziye Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Zâdül-me'âd*, trc. Şükrü Özen (İstanbul: İklim Yayınları, 2013), 3: 206; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 194.)

60 İbn Haldûn, *Târih*, 2: 425; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 194; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 843; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

61 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 348-349; Ayrıca bkz. Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 194.

62 Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 208.

63 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 3: 191.



Amr'ın esir ettiği ve Allah Resûlünün daveti üzerine İslâm'ı kabul edip Bî'ri Meune olayında şehit olan Hakem b. Keysân da bulunmaktaydı.<sup>64</sup>

### 1.7. Mikdâd b. Amr'ın Bedir Savaşındaki Rolü

Medine'ye hicretini müteakip Sa'd b. Ebû Vakkâs seriyyesinde Resûlullah'ın verdiği beyaz sancakla askeri faaliyetlere başlayan Mikdâd b. Amr, katıldığı seriyyelerin yanı sıra Hz. Peygamber (s)'in katılmış olduğu başta Bedir gazvesi olmak üzere tüm gazvelere iştirak etme<sup>65</sup> şerefine ulaşmış bir sahâbîdir. Bu münasebetle şunu belirtelim ki, Mikdâd b. Amr'ın adının geçtiği savaşları ele alacağız. Ancak Medine'deki Kaynukaoğulları, Nadîroğulları, Kurayzaoğulları kuşatmaları, Mustalikoğulları gazvesi, Hendek Savaşı, Hayber'in fethi gibi gazvelerde doğrudan isminin geçtiği bir olay rivayetine rastlayamadığımız için bu başlıklarda değerlendirmemiz olmayacaktır.

Allah Rasûlü (s), Medine'ye saldırı planlayan Kureyş'in gelirini ordunun teçhizinde kullanmak üzere hazırladıkları Ebû Süfyân başkanlığındaki kırk kişiden oluşan ticaret kervanının<sup>66</sup> Şam'dan Mekke'ye doğru yol aldığı haberini alınca yanında bulunan ashâbına; "belki Allah onu bize ganimet olarak bahşeder" dedikten sonra "kervanı karşılamak için çıkar mısınız?" diye sordu. Orada bulunan gerek Ensar'dan gerekse muhacirlerden oluşan sahâbe "evet çıkarız" dediler ve yola koyuldular. Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin nakline göre bu karardan sonra başlarında Allah Resûlü (s) olmak üzere; birliğe katılan sayıları 305 ile 319 arası olduğu ifade edilen sahâbi topluluğu yetmiş deve ve iki attan oluşan bineklere değişerek binmek suretiyle iki günlük yol aldılar.<sup>67</sup> Resûlullah'ın (s) genel komutası altında iki bölük halinde bulunan Müslüman ordusu, Hz. Ali sancağı altında toplanan yetmiş kûsür muhacir ile Sa'd b. Muaz sancağı altında toplanan iki yüz kırk kûsür Ensar'dan müteşekkildi. Ordunun tamamını temsil eden sancağın Mus'ab b. Umeyr de, ordunun sağ kanadının idaresinin süvari Zübeyr b. Avvâm'da, sol kanadının idaresinin "Sebha" adlı atıyla süvari olarak katılan ve Allah yolunda ilk İslâm süvarisi kabul edilip<sup>68</sup> "fârisü Resûlullah" lakabıyla anılan Mikdâd b. Amr'da ve arka safların idaresinin de Kays b. Ebî Sa'sa'da olduğu bu Müslüman birliği er-

64 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 62; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3: 91.

65 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 73; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 149; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1: 205; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 42; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 386; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 146; Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 303; Fârûk, *Eshâb-ı Kirâm*, 355; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7:282.

66 Numânî, *Siretü'n-Nebî*, 209.

67 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 215-216; Kandehlevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 1: 403-405; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 433-447. Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 287-291.

68 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 73; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 149; Begavî, 5: 294; Ya'kübî, *Târih*, 121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 42; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 386; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 212-213; Beyhakî, birçok rivayetten farklı olarak atlıların Mus'ab b. Umeyr ve Sa'd b. Heyseme olduğunu kaydettikten sonra Mikdâd ve Zübeyr'in de olabileceğini (Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 110), bir başka rivayette de Ebû Mersed el-Ganevî ile Mikdâd b. Amr'ın atlı olduğunu kaydetmiştir (Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 113).

Ravha'ya geldi.<sup>69</sup> Bu kez Allah Resûlü (s) kervandaki malları ganimet olarak alma ya da gerekirse Kureyş ordusuyla savaşma durumunu ashâbiyla istişare etmek istedi.<sup>70</sup> Zira kervanın sermayesi hicret eden Müslümanların Mekke'de bıraktıkları mallardan oluşmaktaydı. İstişareye katılan başta Hz. Ebû Bekir ve Ömer olmak üzere önde gelen bazı sahâbe kanaatlerini açıkladı. Bu açıklamalar hoşuna gitmişti ancak Hz. Muhammed (s) bunları yeterli görmüyordu. İşte bu istişare esnasında cesaret ve şecaat sahibi Mikdâd b. Amr, coşkun imanının tezahürü olan bir edebi hitabede bulundu.<sup>71</sup> Meşhur sahâbî Abdullah İbn-i Mes'ûd onun bu hitabesi hakkında şu sözleri dile getirmekten geri duramamıştır. "Mikdâd'ın bir davranışını gördüm. Onun sahibi olmayı, yeryüzündeki her şeyden daha çok isterdim..."<sup>72</sup> diye arzularak ifade ettiği tutumu, her müminin elde etmek isteyeceği bir şeref idi. Ebû Eyyüb el-Ensârî'den gelen konuyla ilgili rivayette de Ebû Eyyüb hitabe hakkında oradaki sahâbenin kanaatini şu ifadelerle nakletmiştir: "Keşke biz de böyle söyleseydik de elimize hiçbir şey geçmeseydi."<sup>73</sup> Zira Mikdâd b. Amr, işaret edilen hitabesinde duygularını şöyle dile getirmişti: "Yâ Resûlallah! Allah'ın sana gösterdiği yolda yürü, biz seninle beraberiz. Vallahi biz İsrail oğullarının Musa'ya (a. s.) karşı söyledikleri gibi "Sen, Rabbinle beraber harbe git; biz burada oturuyoruz" (Mâide, 5/24) sözünü söylemeyeceğiz. Ama: "Sen, Rabbinle beraber gidip çarpış, biz de kesinlikle sizinle beraber çarpışacağız" diyoruz.<sup>74</sup> Ve devamla: "Seni hak ile gönderen Allah'a yemin ederim ki sen bizi "Birk-el-Gammâd"<sup>75</sup> mevkiine kadar götüreceksin olsan bile sen oraya ulaşıncaya kadar seninle birlikte yürürüz" dedi.<sup>76</sup> Bir başka rivayette de: "Rabbin adına and içerek senin önünde arkanda sağında solunda bulunarak Allah'ın zafer başlangıcına kadar

69 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 289; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 115-133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 487-491; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 215-216; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 433-447; Kandelevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 1: 403-405.

70 Kandelevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 1: 403-405.

71 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 115-133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 383-428.

72 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 149; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Tam Me'tin Sahîh-i Buhârî*, trc. Konyalı Mehmet Vehbi, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1993), -Bedir gazası bahsi:1172; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 273-274; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 217-218; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolara*, 1: 431-436.

73 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah Abdulkâim, *Fütûhu Mısr ve Ahbârüha*, Thk. Muhammed el-Hacîrî, (Beirut: Dârü'l-Fikr-1416/1996), 1: 292; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 383-428; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 211; Kandelevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 1: 403-405.

74 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, 128; Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 96; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 149; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1: 293; Buhârî, Bedir gazası bahsi: 1172; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 46,107; İbn Abdülber, *el-İstifâb*, 700; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 5: 43; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 212;

75 Birke'l-Gammâd: Mekke'den Yemen'e sekiz gecelik mesafe (Vâkîdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 96); Mekke'den Yemen'e doğru beş günlük mesafedeki bir yer. (İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 476; Numânî, *Sîre'tü'n-Nebî*, 168).

76 İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzi*, 178; İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3:149; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 273-274; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4:476; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2:115-133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3:383-428; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 217-218; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 372-373; Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 209; Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolara*, 1: 431-436; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 433-447. Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *Ashâbin Dilinden Peygamberimizin Hayatı*, trc. Taceddin Uzun, (Konya: Uysal Kitabevi, 1992), 548-553.

savaşaçağımızı teyit eyleriz” dedi.<sup>77</sup> Resûlullah (s) da bu hitabe üzerine memnun oldu ve ona dua edip hayırlı sözler söyledi.<sup>78</sup> Allah Resûlü Mikdâd’ın cevabından çokça hoşnut olmasına rağmen Ensar’ın da düşüncesini merak etmekteydi. Ensar, Hz. Peygamber’i (s) ve muhacirleri Medine’de korumaya söz vermişlerdi. Ancak şimdi onlar Medine’nin dışında bulunmaktaydılar ve bir savaşa yüz yüzediler ve bu hususta da Hz. Peygamber’e (s) söz vermiş değillerdi. Resûlullah’ın istişareyi uzatması üzerine kendi kanaatlerinin merak edildiğini hisseden Ensar adına söz alan Sa’d b. Muâz’ın da aynı manadaki konuşmasından<sup>79</sup> memnun olan Resûlullah (s): “Haydi yola gidin ve birbirinize müjde verin. Rabbim bana iki taifeden birini; ya kervanı ele geçirmeyi ya da Kureyş müfrezesini yeneceğimi va’d etti. Allah’a yemin öderim ki ben ölecek kimselerin, ölüp düşecekleri yeri görüyor gibiyim.” buyurdu. Sonra da Müslümanlar harekete geçip Bedir’e varıp savaş meydanına yakın bir yerde konakladılar.<sup>80</sup>

Ebû Cehil komutasındaki 950 veya 1000 kişiden oluşan savaşaçıya sahip müşrik ordusunun uzaktan gelişini gören Allah Resûlü (s), ashabını harp için saf bağlattıktan sonra: “Allah’ım! İşte Kureyş! Böbürlenerek, kibirlenerek, sana düşmanlık ederek, Peygamberini yalanlayarak geliyor! Allah’ım! Ben, söz verdiğin zaferi istiyorum” diyerek yakarıştı bulundu. Bu durumu gören Hz. Ebû Bekir de: “Müjde Yâ Resûlallah! Nefsim elinde olan Zat’a yemin olsun ki, Allah va’d’ini gerçekleştirecek, sana verdiği sözü tutacaktır” diye mukabelede bulundu. İşte o anda Müslümanlar da Allah’tan zafer ve yardım istediler. Allah (c.c.) da Peygamberinin ve inananların duasını kabul etti.<sup>81</sup> İki ordu karşı karşıya gelip savaş düzeni aldıktan sonra mübareze usulüyle başlayan savaşı, Allah’ın yardımıyla büyük cesaret ve sebatla cihat eden Müslümanlar kazandı ve müşrik elebaşlarının cesetleri Hz. Peygamber’in (s) belirttiği yerlere düştü. Bu mağlubiyet esnasında yetmiş küsur ölü bir o kadar da esir bırakan Kureyş müşrikleri hezimetin acısıyla Mekke yolunu tuttu.

Bu savaş sırasında diğer sahâbe gibi büyük kahramanlık gösteren Mikdâd b. Amr, yaralanmış olmasına rağmen savaşı sonuna kadar sürdürmüş ve müşrik elebaşlarından Nadr b. Hâris’i de esir olarak ele geçirmişti.<sup>82</sup> Savaşın bitimi sonrası Hz. Peygamber (s), şehitleri defnettikten sonra müşrik ölülerinin de kazılan kuyulara atılmasını emretti. Daha sonra Müslümanlar, Hz. Peygamber’in (s)

77 Buhârî, Bedir gazası bahsi:1172; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 273-274; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 3: 46; İbn Abdülber, *el-İstifâb*, 700; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 43; Numânî, *Sîretü’n-Nebî*, 209-210; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 212.

78 Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in (s) Savaşları*, 1: 96; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 273-274; Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 3: 46; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih Tercümesi*, 2: 115-133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3: 383-428; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolar*, 1: 431-436. Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 433-447.

79 İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü’l-Megâzî*, 177; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih Tercümesi*, 2:115-133; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd*, 3: 217-218. Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolar*, 1: 431-436. Numânî, *Sîretü’n-Nebî*, 209.

80 İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih Tercümesi*, 2: 115-133; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-me’âd*, 3: 217-218; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; İbn Hazm, *Cevâmi’u’s-sîre*, 120-126.

81 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 132; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41.

82 Vâkıdî, *Hz. Peygamber’in (s) Savaşları*, 1: 156; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 213

emriyle ele geçirdikleri esir ve ganimetlerle Medine yolunu tuttular. Safra denilen yere gelince Allah Resûlü (s), Mikdâd b. Amr'ın esir ettiği Nadr b. Hâris'in boynunun vurulmasını emretti.<sup>83</sup> Mikdâd ise; "Ey Allah'ın Resûlü o, benim esirimdir.<sup>84</sup> Ondan kurtulmalık akçesi alarak yararlanacağım" dedi. Ancak Allah Resûlü (s) Hz. Ali'ye "vur onun boynunu!" diye emrettikten sonra üç kez: "Allah'im! Mikdâd'ı fazlu kereminden zengin yap" diyerek onun hakkında dua etti. Mikdâd da dedi ki: "(duayı kastederek) istediğim buydu."<sup>85</sup> Daha sonra ganimetleri paylaştıran Allah Resûlü Mikdâd b. Amr ve atı için ayrı ayrı pay verdi.<sup>86</sup>

### 1.8. Mikdâd b. Amr'ın Uhud Savaşındaki Rolü

Mekke müşrikleri, Bedir'de aldıkları yenilginin intikamını almak için Ebû Süfyân komutasındaki üç bin kişilik ordusuna<sup>87</sup> karşılık Hz. Peygamber'in (s) 700 Müslümanla Uhud dağı mevkiinde<sup>88</sup> yaptığı meydan muharebesine, hiçbir seriyeye ve gazveden geri durmayan Mikdâd b. Amr da katılmıştı. Bu savaşta süvari olarak görev yapan Mikdâd b. Amr'ın pozisyonu ile ilgili farklı bilgiler zikredilmiştir. Zübeyr b. Avvâm ile birlikte müşrik süvari birliğine karşı koyma görevi,<sup>89</sup> geride bırakılan askerlerin başında kaldığı,<sup>90</sup> Hz. Hamza ile birlikte merkez kuvvetlerin başında bulunduğu bilgileri zikredilmektedir.<sup>91</sup> Ancak biz onun savaşa süvari olarak katılanlar arasında olması ve "Resûlullah'ın süvarisi" lakabıyla anılmasından dolayı Hz. Zübeyr ile birlikte olduğu kanaatindeyiz.

Hâlid b. Velîd ve İkrime b. Ebî Cehil komutasındaki iki yüz kişilik müşrik süvari birlikleri Müslümanların üzerine ilerledi ancak onlara karşı koymakla görevlendirilen Müslüman süvarilerden Zübeyr b. Avvâm ve Mikdâd b. Amr beraberlerindeki Müslümanlarla, onları durdurmakla birlikte bozguna uğrattılar.<sup>92</sup> Diğer ashâb da müşrik ordusu üzerine hamle yapınca müşrik ordusu bozguna uğrayıp geri çekilmiştir.<sup>93</sup> Ayneyn geçidindeki okçuların yerlerini terk etmesiyle

83 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 156; Belâzûrî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1: 141; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 120-126; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâu Ebnâ'î'z-Zamân*, Thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3: 437; İrfan Aycan, "Nadr b. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2006), 32: 280-281.

84 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 156; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 213.

85 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 156; Belâzûrî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1: 143-144; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 213; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 372-373.

86 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 1: 152; Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5: 294; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 212; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

87 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 219-245

89 Hâlife b. Hayyât, *Târih*, 93; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 382-383; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 219-245; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 2: 36-70; Taberî, *Hz. Mikdâd'ın da aralarında bulunduğu süvarileri Zübeyr b. Avvâm'ın komuta ettiğini kaydetmiştir. Taberî, Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 382-383.

90 Köksal, *İslâm Tarihi*, 4: 155-156.

91 Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

92 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 382-383; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154; Taberî, burada Hz. Mikdâd'ın ismini zikretmemiştir.

93 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 142-154; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 219-245; Köksal, *İslâm Tarihi*, 4: 155-156.

iki kuvvet arasında kalan Müslümanlar, zor durumda kalınca daha fazla zayıat vermemek için Uhud dağına çekilmişlerdir.<sup>94</sup> Bu savaşta önemli görev üstlenen Mikdâd b. Amr, ortaya koyduğu cesaret ve gayretiyle müşrik ordusunun ilk aşamadaki bozgununa büyük katkısı olmuştur. Ancak daha sonraki gelişmeler bu başarıyı gölgede bırakmıştır. Ebû Süfyân'ın bir yıl sonra karşılaşmayı va'dettiği konuşmasıyla Uhud savaşı sonlanmış,<sup>95</sup> Hz. Peygamber'de (s), bir yıl sonra Ebû Süfyân'a verdiği söz gereği yanına aldığı bin beş yüz kişilik kuvvetle vaat edilen yere yani Bedir'e gelmiştir. Mikdâd b. Amr, beş süvari arkadaşıyla birlikte bu gazvede de atlı olarak yerini almıştır. Ancak Ebû Süfyân gelmeyince savaş yapılmadan geri dönmüştür.<sup>96</sup>

### 1.9. Recî' Olayı ve Mikdâd b. Amr'ın Hübeyb b. Adî'nin Cesedinin Getirilmesinde Görevlendirilmesi

Adal ve Kare kabilelerinin talebi üzerine İslâm'ı öğretmek üzere gönderilen on sahâbîden biri olan Hübeyb b. Adî ve arkadaşları pusuya düşürülmüş esir edilen Hübeyb ve Zeyd'in dışındakiler şehit edilmişti.<sup>97</sup> Mekkelilere satılan bu iki sahâbî ise Mekkeli müşriklerce şehit edilmişti.<sup>98</sup> Şehid edilen Hübeyb b. Adî'nin cesedinin asıldığı ağaçta bekletildiğinden haberdar olan Allah Resûlü (s), süvarilerden Zübeyr b. Avvâm ile Mikdâd b. Amr'ı Hübeyb'in cesedini kurtarmak üzere görevlendirdi.<sup>99</sup> İhtimal ki Allah Resûlü bunların biniciliklerindeki marifetle hem kendilerini hem de cesedi kurtaracaklarına kanaat getirmişti. Mekke'ye gelen bu iki sahâbî, kendilerine bildirildiği üzere Hübeyb'in cesedini ağaçta asılı buldular. Cesedi ağaçtan indirdikten sonra Zübeyr b. Avvâm cesedi atının üzerine aldı. Ancak Mekkeli müşrikler durumu fark edip üzerlerine hücum edince Zübeyr cesedi yere bırakmak zorunda kalmış ve yer de o an cesedi yutmuştur. Bu sebeple Hübeyb'e Belî'ul-Arz (yerin yuttuğu) denilmiştir.<sup>100</sup> Hübeyb'in cesedinin ağaçtan kurtarılmasını gerçekleştiren bu iki sahâbî daha sonra Medine'ye dönmüştür.

### 1.10. Umre Yolculuğu ve Mikdâd b. Amr'ın Rolü

Hz. Peygamber (s), hicri altıncı yılda umre niyetiyle Mekke'ye gideceklerini haber verince hazırlıklar yapıldı. Kurbanlık develerinde hazırlandığı bu yolculuğa

94 Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 245.

95 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 30.

96 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 33; Köksal, *İslâm Tarihi*, 4: 353-355.

97 Ali Muhammed Sallâbî, *Siyer-i Nebî*, trc. Mustafa Kasadar- Sadullah Ergin- Şerafettin Şenâslan, (İstanbul: Ravza yayınları, 2009), 2: 186-187.

98 Zehebî, *İslâm Tarihi*, 6: 154-165; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 202-203; Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 251-253; Sallâbî, *Siyer-i Nebî*, 2: 188.

99 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 104. Kandelevi, *Hayatü's-Sahâbe*, 4: 359; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; M. Yaşar Kandemir, "Hubeyb b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 266-267; *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132; Mikdâd'la birlikte Ebû Zerr'in gittiği de kaydedilmiştir. (Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 132) Ancak Allah Resûlünün büyük savaşlarda süvari olarak götürdüğü Mikdâd b. Amr ve Zübeyr b. Avvâm'ın gittiğini kaydeden rivayetin daha muteber olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca; bu görev için Amr b. Ümeyye ed-Damri'nin görevlendirildiğini, bir seriyye ile Mekke'ye gidip cesedi ağaçtan indirip defnettiği veya cesedin yere düştükten sonra kaybolduğuna dair rivayetler de mevcuttur. (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 110-123; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 6: 154-165; Kandemir, "Hubeyb b. Adî", 18: 266-267; Sallâbî, *Siyer-i Nebî*, 2: 189.)

100 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 104; Kandelevi, *Hayatü's-Sahâbe*, 4: 359.

çıkmadan önce Allah Resûlü, Sa'd b. Zeyd komutasında Mikdâd b. Amr'ın da aralarında bulunduğu yirmi kişilik süvari birliğini, Kureyş müşriklerinin tutum ve davranışlarını gözetlemeleri için gönderdi. Daha sonra Hz. Peygamber (s), iki yüzü atlı olmak üzere 1400 sahâbîsiyle kurbalıkları beraberlerinde olmak üzere yola çıktı.<sup>101</sup> Bu yolculuk Hudeybiye'de Mekkelilerle yapılan sulh anlaşmasıyla sona ermiş ve anlaşma gereği o yıl umre yapılamadan geri dönülmüştür. Müslümanlar, sulh öncesinde Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi üzerine Mekke müşriklerinin cezalandırılması hususunda; "Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir..." (Fetih 48/10) ayetinde de işaret edildiği üzere Allah'ın yardımının üzerlerinde olduğu bir biat gerçekleştirmişlerdi. Mikdâd b. Amr da kuşkusuz bu kutsal biati gerçekleştirenler arasındaydı. Ertesi yıl bu gazveye katılanlar umrenin kazası için Mekke'ye gittiler ve kazaya kalmış umrelerini gerçekleştirdiler. Allah Rasulünün kaza umresi için Hudeybiye'de bulunanların mutlaka katılması gerektiği talimatını<sup>102</sup> dikkate alırsak Hudeybiye'de bulunan Mikdâd b. Amr'ın da bu umrede hazır bulunduğunu ifade edebiliriz.

### 1.11. Gâbe (Zû Kared) Gazvesi

Müslümanlar, Hudeybiye'den Medine'ye gelip henüz birkaç gün geçirmişlerdi ki; Fezâreoğulları çetesi tarafından Hz. Peygamber'e (s) ait develere baskın yapıldı.<sup>103</sup> Medine-Suriye yolu üzerindeki Gâbe'de develeri otlatmakta olan Ebû Zer ailesine saldıran Uyeyne b. Hısn el-Fezârî başkanlığında kırk kişilik çete Ebû Zer'in oğlu Zer'i şehit ettikten sonra Zer'in eşi Leyla'yı ve develeri alarak kaçtılar. Bu olayı ilk fark eden Seleme b. Ekvâ', Sel' dağına çıkarak "baskın var" dedikten<sup>104</sup> sonra yanında atıyla birlikte bulunan Talha b. Ubeydullah'ın kölesini hemen Resûlullah'a haberci gönderdi ve kendisi piyade olarak Uyeyne ve çetesinin peşine düştü.<sup>105</sup> Seleme, attığı oklarla bir taraftan onları oyalarken diğer taraftan yardıma gelecek Müslümanları beklemekteydi.<sup>106</sup> Haberi alan Allah Resûlü ise; "Ey Allah'ın süvarileri! Atlarınıza atlayınız tehlike var" diye seslenince başta Mikdâd b. Amr üzerinde zırhı, miğferi ve kılıcı olmak üzere<sup>107</sup> Resûlullah'ın (s) yanına geldi. Akabinde diğer süvariler Allah Resûlü'nün yanına gelmeye başladı.<sup>108</sup> Allah

101 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 225; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 253-254.

102 Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 314.

103 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 176-178; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 445.

104 Taberî, *Millletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 516; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 195-196. İbn Haldûn, *Târih*, 2: 445.

105 Hüseyin Algül, "Gâbe Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 267-268.

106 İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 195-196.

107 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 214-215.

108 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 189-195; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 195-196; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 445; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3: 252; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 187.

Resûlü; mızrağına sancağı bağlayarak Mikdâd'a verdi<sup>109</sup> ve: "Sen git, süvariler sana erişecektir. Ben de peşin sıra geleceğim" dedi.<sup>110</sup> Bir rivayette Mikdâd'ın öncülüğünde sekiz süvariden oluşan bir birliği<sup>111</sup>, -bir başka rivayette Sa'd b. Zeyd'in emirliğinde Mikdâd b. Amr'ın da aralarında bulunduğu sekiz süvariden oluşan birliği-<sup>112</sup> Uyeyne'nin üzerine gönderip dört yüz (veya 500, 700) kişiden oluşan bir kuvvetle de kendisi yola çıktı. Hz. Peygamber (s) Zû Kared tepesine gelince geceyi geçirmek üzere karargâhını kurdu.<sup>113</sup> Öncü süvari birliğinde olup yardıma giden Mikdâd b. Amr ve arkadaşları, karşılaştığı eşkiya grubuyla savaşmış bazıları öldürdüler.<sup>114</sup> Diğer taraftan Seleme b. Ekvâ' ve yardıma gelen Müslüman birliği; baskıncıların elinden on deveyi kurtarmanın yanı sıra elbise ve mızraklardan oluşan ganimet elde etmişlerdi. Bu sırada sahâbeden Mühriz b. Nadle<sup>115</sup> ile Vakkâs b. Mücezziz şehid olmuştu.<sup>116</sup> Bu esnasında esir olarak götürülen Zer'in hanımı Leyla, istirahat esnasında bağlı bulunduğu ipleri çözüp bir deveye binerek kaçmıştı.<sup>117</sup> Geriye döndüklerinde Allah Resûlünü Zû Kared suyunun başında buldular. Seleme yüz süvariyle takibi önermişse de Allah Resûlü dönmeyi tavsiye etti. Resûlullah'ın "korku namazı" kıldırıldığı bu seferde baskıncıların kaçtığı kesinleşince Medine'ye geri dönülmüştür.<sup>118</sup> Seleme b. Ekvâ'dan nakledilen rivayete göre; Seleme, bizzat kendisi Uyeyne çetesini piyade olarak takip edip ok atarak onları sıkıştırmıştır. Sonunda develerin tamamının yanı sıra onlardan otuz kalkan ve otuz kaftan ele geçirmiş<sup>119</sup> ve bunlara işaret koyduktan sonra onları takibe devam etmişti. İşte bu sırada Allah Resûlünün gönderdiği süvarilerden Esed el-Ahram, Mühriz b. Nadl, Ebû Katâde ve Mikdâd b. Amr'ı görmüştü.<sup>120</sup> Bu süvarilerden Esed b. el-Ahrâm, Abdurrahman b. Uyeyne'ye saldırdı ancak Abdurrahman, Esed'i şehit etti. Ebû Katâde de Mikdâd b. Amr'ın yardımıyla Abdurrahman b. Uyeyne'yi öldürdü.<sup>121</sup> Bu olay üzerine baskıncılar kaçtı.

Mikdâd b. Amr'ın anlattığına göre; O, Yüce Allah'tan şehitlik dileyerek baskıncıları takip edip onlardan Mes'adetü'l-Fezâre'ye yetmişmiş ve ucunda bayrak

109 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 189-195; Buhârî, *Cihat ve siyer bahsi*: 980; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320; İbn Manzûr, *Muhtasar Târihu Dimâşk*, 14: 214-215; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 187; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 844.

110 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 189-195; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 187.

111 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 197; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320.

112 İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 195-196; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 176-178; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479; İbn Manzûr, *Muhtasar Târihu Dimâşk*, 14: 216.

113 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 197

114 Buhârî, *Cihat ve Siyer bahsi*: 980.

115 Mehmet Efendioğlu, "Mühriz b. Nadle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 45.

116 Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479; Algül, "Gâbe Gazvesi", 13: 267-268.

117 Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479.

118 Algül, "Gâbe Gazvesi", 13: 267-268.

119 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 318-320.

120 Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 4: 184; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 176-178; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 445-446; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 192-194.

121 Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 4: 184.



bağlı mızrağıyla onu mızraklamaya çalışmış ancak mızrak kaymış. Bu kez Mes'ade onu pazusundan mızrakla yaralayıp kaçmıştı. Yaralanınca arkadaşları görsün diye bayraklı mızrağını dikmeye çalıştığı sırada Ebû Katâde ona yetişmiş ve Mikdâd, Mes'ade'nin, Mühriz b. Nadle'yi şehit ettiğini Ebû Katâde'ye söylemiş. Ebû Katâde ise: "Ey Ebû Ma'bed! Ben ya öleceğim ya da Mühriz'i öldüreni öldüreceğim!" diyerek onu bırakıp devam etmiş. Yaralı halde olan Mikdâd atıyla onu takip edip Ebû Katâde'nin yanına vardığında onun Mes'ade'yi öldürdüğünü öğrenmiş ve kendisi de orada Faraka (yahud Karafa) b. Mâlik b. Huzâfe'yi öldürmüştür.<sup>122</sup>

Neticede baskıncı müşrikleri takip eden İslâm süvarileri, onlara yetişip onlarla çarpışıp Allah'ın yardımıyla bozguna uğratmışlardı.<sup>123</sup> Müşriklerin önderlerini öldürüp, sağ kalanların mızraklarını, kaftanlarını ganimet olarak Resûlullah'ın (s) yanına dönmüşlerdir.<sup>124</sup> Hz. Peygamber (s) komutasındaki Müslüman kuvvetler, Zû Kared tepesinde bir gün bir gece daha kaldıktan sonra Medine'ye döndüler.<sup>125</sup>

### 1.12. Mikdâd b. Amr'ın Mekke'nin Fethindeki Rolü

Allah Resûlünün süvarisi lakabıyla ünlenen Mikdâd b. Amr, fetih öncesi yapılan hazırlıklar aşamasında iken Hz. Ali komutasındaki bir süvari birliğinin gerçekleştirdiği seriyyede görev almıştı. Bu seriyyede yer alan süvari birliğinin görevi; Allah Resûlünün (s) Mekke'nin fethi için yaptığı hazırlıklardan Kureyş'i haberdar etmek isteyen Hâtib b. Ebî Beltea'nın, mektup vererek gönderdiği Sâre adlı kadını yakalayıp taşıdığı mektubu getirmektir.<sup>126</sup> Allah Resûlü (s), bu görev için Ali b. Ebî Tâlib, Zübeyr b. Avvâm, Mikdâd b. Amr<sup>127</sup> ve Ebû Mersed el-Ganevî'den<sup>128</sup> oluşan bir süvari birliğini gönderdi. Bu birlik, Allah Resûlünün haber verdiği üzere Hah bahçesine vardı ve bahsi geçen kadını orada bulup mektubu olarak Allah Resûlüne getirdiler.<sup>129</sup>

Mekke'nin fethinde<sup>130</sup> yer aldığı hususunda şüphe olmayan Mikdâd b. Amr hakkında; fetih günü ordunun sağ kanadında komutanlık yaptığı<sup>131</sup> veya Allah Resûlünün sağ tarafında yer alarak Mekke'ye girdiği, Mekke'nin fethinden sonra Mikdâd ve onun atı için birer pay ayrıldığı<sup>132</sup> ile ilgili rivayetler zikredilmektedir.

122 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 2: 195-197; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 192-194.

123 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 3: 252-253; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimâşk*, 14: 215; Köksal, *İslâm Tarihi*, 5: 194.

124 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 176-178; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 470-479.

125 İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 195-196.

126 Köksal, *İslâm Tarihi*, 6: 336-337; Nebî Bozkurt, "Hâtib b. Ebû Beltea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 444-445.

127 Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 152; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 476-479; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 450-451; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 458; Köksal, *İslâm Tarihi*, 6: 339-344.

128 Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 152; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 319.

129 Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 152; Meselenin ayrıntıları bkz. İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 211-219; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4: 476-479; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3: 450-451; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 458; Numânî, *Sîretü'n-Nebî*, 319; Bozkurt, "Hâtib b. Ebû Beltea", 16: 444-445; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

130 Fetihle ilgili ayrıntılar için bkz. İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 211-219.

131 Said havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 304

132 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimâşk*, 14: 214.



Ancak biz pay olarak ayrılan ganimetlerin Mekke fethinde olmayıp Huneyn savaşı sonrası paylaşılan ganimetlerden olduğunu ifade edebiliriz. Zira Mekke'nin fethi savaşla gerçekleşmediği gibi ganimet paylaşımı da söz konusu olmamıştır.

Mikdâd b. Amr'ın Mekke'nin fethi sonrası, Mekke'den de katılımların olduğu fetih ordusuyla gerçekleştirilen Huneyn ve Evtas gazvelerinde de yer aldığı kesin olmakla birlikte, adından özel olarak bahsettirdiği bir olay zikredilmemiştir.

### 1.13. Tebük Seferi ve Mikdâd b. Amr

Hz. Peygamber'in (s) komutasında gerçekleşen Tebük seferi; Bizans imparatorluğunun Müslüman topraklarına saldıracağı haberi üzerine, karşı hamle için Suriye topraklarına yapılan ve müminler için birçok imtihanı içerisinde barındıran bir güçlük seferidir. Tebük'e kadar gelip herhangi bir güçle karşılaşmayan Resûlullah (s) komutasındaki Müslümanlar, yaklaşık bir ay boyunca burada kalıp etraftaki kabilelerle antlaşmalar yaptılar ve akabinde Medine'ye döndüler.<sup>133</sup> Mikdâd b. Amr'ın Hz. Peygamber'le birlikte zorluk seferine katıldığı ve sefer esnasında Murâvih denilen yerde düzenlenen at yarışında birinci gelen atı, Hz. Peygamber'in (s) en iyi süvarilerden olan Mikdâd b. Amr'a bağışladığı ile ilgili bilginin<sup>134</sup> haricinde bu seferdeki rolü hakkında paylaşabileceğimiz onunla ilgili özel bir bilgi mevcut değildir.

### 1.14. Behrâ Heyetinin Medine'ye Gelişi ve Mikdâd b. Amr'ın Konukseverliği

Hz. Muhammed (s) ve ashâbı Kur'an'daki ifadesiyle güçlük seferi olan Tebük'ten döndükten sonra Arap yarımadasındaki henüz İslâm'ı kabul etmemiş kabileler, Medine'ye heyetler ve temsilciler göndermeye başladılar. İşte bu sırada yani hicretin 9. yılında Mikdâd b. Amr'ın asıl kabilesi olan Yemen'deki Benî Behrâ kabilesine mensup on üç kişilik bir heyet de İslâm'ı öğrenmek için Medine'ye gelip doğruca kabilelerinin mensubu olan Mikdâd b. Amr'ın evinin önüne yüklerini indirdiler.<sup>135</sup> Bu duruma çok sevinen Mikdâd b. Amr, onları güzel bir karşılamayla odalarından birine yerleştirdi. Behrâ heyeti dönünceye kadar Mikdâd b. Amr'a misafir oldular.<sup>136</sup> Behrâ heyetinin bu tavrı; kabilelerine mensup Mikdâd'ın daha önce İslâm dinine girdiğinden haberdar olduklarını, Medine'de yerleşmiş olduğunu bildiklerini göstermektedir. Bu durum ayrıca Mikdâd b. Amr'ın, Müslüman olduktan sonra kendi kabilesine haber gönderip İslâm dinine girmeleri hususunda daha önce davette bulunmuş olma ihtimalini de akla getirmektedir. O güne kadar müspet cevap vermemiş olan Behrâ kabilesi, Arap

133 İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:228-230.

134 Vâkidî, *Hz. Peygamber'in (s) Savaşları*, 3: 271-272.; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 450.

135 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 775; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 471; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3: 356; Kandehlevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 3: 453-454.

136 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 5: 775; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 264-268; Kandehlevî, *Hayatü's-Sahâbe*, 3: 453-454; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Özeydin, "Behrâ", 5: 356.

yarımadasındaki İslâm'a yönelişi görünce bu duruma kayıtsız kalmayıp harekete geçti ve başkente gelen heyetleri de akrabalarının evinde konaklamayı tercih etti.

Bu heyetin Medine'ye gelişi ve misafirlikleri hakkında Mikdâd b. Amr'ın kızı Kerime'nin annesinden naklettiği bir rivayet var ki; bu rivayet bize Mikdâd b. Amr'ın ve ailesinin Hz. Peygamber'le (s) yakın dostluklarına işaret etmekle birlikte, Mikdâd b. Amr'ın konukseverliği ve Hz. Peygamber'in (s) de bereket mucizesini ortaya koymaktadır. Bu rivayet özetle şöyledir: "On üç kişilik Behrâ heyeti Mikdâd b. Amr'ın evinin kapısına geldikten sonra Mikdâd, onları hoş geldiniz diyerek karşılayıp evine yerleştirdi. Bu sırada kendileri için hazırlamış oldukları 'Hays' adlı yemeği misafirlerine ikram etti. Misafirlerinden kalan yemeği kendileri de yedikten sonra kalan yemeği müminlerin annesi Ümmü Seleme'nin evinde bulunan Resûlullah'a (s) gönderdiler. Allah'ın elçisi ve orada bulunanlar da bu yemekten yedikten sonra kalanı tekrar Mikdâd b. Amr'ın evine gönderildi. Behrâ heyeti memleketlerine dönünceye kadar bu lezzetli yemekten her gün yediler ancak bu yemek hiç eksilmedi. Heyette bulunanların beğendikleri bu lezzetli yemeğin ikramı hususu sorulunca ev halkı; bu yemeği Allah elçisinin yedikten sonra geri gönderdiğini ve bu durumun O'nun parmaklarının bereketi olduğunu haber verdiler. Misafirler bunu duyunca: "O'nun Allah'ın Resûlü olduğuna şahadet ederiz." dediler ve imanları kuvvetlendi. Resûlullah'ın (s) istediği de bu idi."<sup>137</sup>

İlk fırsatta Hz. Peygamber'in (s) huzuruna çıkıp Müslüman olan Behrâ heyeti dinin temel esaslarını öğrenmek için birkaç gün daha Medine'de kaldılar. Memleketlerine dönmek için yola çıkacakları sırada Hz. Peygamber'e (s) veda için uğradılar. Hz. Peygamber'in (s) isteği üzere kendilerine hediyeler verilerek ülkelerine uğurlandılar.<sup>138</sup>

## 2. RÂŞİD HALİFELER DÖNEMİ'NDE MİKDÂD B. AMR

İslâm'a girdiği andan itibaren dininden ve inancından asla taviz vermeyen, Allah Resûlünün emirleri doğrultusunda hareket edip onunla birlikte tüm gazalara iştirak ederek cihattan cihada koşan Mikdâd b. Amr, bu özelliğini halifeler döneminde de sürdürmüş yüce bir şahsiyettir.

### 2.1. Hz. Ebû Bekir'in Halife Seçilmesine Karşı Gösterdiği Tutum Hakkında Bir Değerlendirme

Mikdâd b. Amr'ın, Hz. Peygamber'in (s) vefatını müteakip onun yerine halifeliğe seçilen Hz. Ebû Bekir'in seçilmesiyle ilgili tartışmalarda adının geçtiğine şahit olmaktayız. Rivayetlere göre; Hz. Ali ve Hâşimoğullarının dikkate alınmamasının doğru olmadığı düşüncesiyle bazı sahâbe bu duruma tepki göstermiş, kaynakların

137 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 4: 200-201; Köksal, *İslâm Tarihi*, 7: 445-447.

138 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 4: 200-201; Kandehelevi, *Hayatu's-Sahâbe*, 3: 453-454; Köksal, *İslâm Tarihi*, 7: 445-447; Özeydin, "Behrâ", 5: 356.

nakline göre Mikdâd b. Amr da bu grup içerisinde yer almıştır.<sup>139</sup> Ancak Halife Ebû Bekir'in durumun hassasiyeti hakkında bilgilendirmesi neticesinde bu sorun aşılmış ve biatte geç kalanlar da biatını gerçekleştirmişlerdir. Muhâlif gibi gösterilen gurubun, küçük bir kırgınlığının haricinde bir sorun olmaksızın genel biatin yapıldığı günde biat ettiklerini kabul etmemizle birlikte; şayet tartışmalar olmuşsa şu hususların gözden kaçırılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Fitratları gereği insanların özel olarak muhabbet beslediği kişilere daha fazla değer verme yahut onu arzuladıkları makamda görme hissi olabilir. Bazı sahâbe de bu tabii tavra bürünmüş olabilir. Bu, fitrat gereği ortaya konulması muhtemel anlık duygusal tavırları, çok büyük kavgaymış gibi sunmak makul gözükmemektedir. Aslında bu sorunlar, sağlıklı bir şekilde yapılacak duygudaşlıkla vicdanların çözebileceği meseledir.

Hilafet tartışmalarıyla ilgili bu tür iddialar; Hz. Ali dönemindeki dâhili problemlere bağlı olarak ortaya çıkan İslâm toplumundaki ayrılıkların akabinde Hz. Ali'nin şehadeti sonrası tezahür etmeye başlamıştır. Dâhili problemler ve Hz. Ali'nin şehadeti fiili ayrılıkları getirirken sonraki dönemlerde telif edilen eserlerle birlikte de fikri ayrılıklar kurgusal rivayetlerle kaynaklarda yerini almaya başlamıştır. Öyle ki o dönemdeki sorunlar Hz. Ebû Bekir dönemiyle irtibatlandırılarak tartışılmaya başlanmıştır. Aslında Hz. Ali'ye tam bir biatle itaat edilseydi ve döneminde bahsi olan iç karışıklıklar yaşanmasıydı hiç kimse bu mevzuyu Hz. Ebû Bekir'le ilişkilendirme yoluna gitmeyecekti. Bu durum, fırkaların teşekkülüyle başlayan algı operasyonlarının birer sonucu olarak ortaya çıkarılmış olup ümmetin parçalanmasına sebep olabilecek mevzu haline getirilmiştir.

Bu mevzuya değinmemizin nedeni; araştırmamıza konu olan meşhur sahâbî Mikdâd b. Amr'ın hilâfet tartışmalarındaki rolüne dair ileri sürülen iddia olmuştur. Ahmed Fâruk'un telif ettiği Eshâb-ı Kirâm adlı eserinde; Hüsniyye eserine<sup>140</sup> atıfla naklettiğini belirttiği ve de değersiz gördüğünü ima ettiği hilâfet ve imâmet mevzularıyla ilgili bir rivayet mevcuttur. Burada nakli yapılan rivayetin baştan sona kendi içerisindeki tutarsızlıklarına değinmeyeceğiz fakat Mikdâd b. Amr'ın ve onunla birlikte olan bazı sahâbenin hilâfet tartışmalarına müdahil olarak, seçilen halife Hz. Ebû Bekir'i öldürmek için harekete geçtiği ancak Hz. Ali'nin buna engel olduğu bilgisi,<sup>141</sup> araştırmamızın konusu olan Mikdâd b. Amr'la bağlantılı olduğu için temas mecburiyeti hâsıl olmuş ve bu münasebetle de kısa bir değerlendirme yapma lüzumu ortaya çıkmıştır. Araştırmamızda tespit

139 Zeynüddin Amr b. Muzaffer eş-Şehir, *Târihu İbnü'l-Verdi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 134; Ya'kübü, *Târih*, 154.

140 Hüsniyye: Şia'ya ait çeşitli inançları Hüsniyye adlı bir cariyenin dilinden hasımlarına karşı savunan bir eser. Hüsniyye, her ne kadar Şii-İmâmî âlimlerden Ravzû'l-cinân adlı tefsirin müellifi Ebû'l-Fütûh er-Râzî'ye (ö. 552/1157) nisbet ediliyorsa da muhtevanın incelenmesi ve içinde geçen kişilerin yaşadıkları dönemlere ait tarihlerin karşılaştırılması sonunda adı bilinmeyen bir müellif tarafından Safeviler devrinde hayalî bir roman biçiminde kaleme alındığı anlaşılmıştır. (Bkz. İlyas Üzüm, "Hüsniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1999), 19: 34-35.

141 Fâruk, *Eshâb-ı Kirâm*, 113-114.

edebildiğimiz kadarıyla; Hz. Peygamber (s) döneminde İslâm'a girdiği andan itibaren İslâm'ın hâkim olması, Müslümanların izzeti ve şerefi için elinden gelen bütün gayreti ortaya koyup malıyla canıyla bu yolda cihat eden, maddi ve manevi eğitimini bizzat Hz. Peygamber'den (s) alan Mikdâd b. Amr ve diğer ismi geçen sahâbe, Hz. Ebû Bekir'in İslâm'ın yücelmesi için malıyla canıyla ortaya koyduğu gayreti, Allah Resûlü ve Müslümanlar nezdindeki yerini çok iyi bilenlerdi. Ayrıca bizzat başından geçen olay üzerine Resûlullah'tan (s) şehadet getiren birisini öldürmemesi gerektiği hususunda kesin bilgi edinmiş birisinin,<sup>142</sup> Hz. Ebû Bekir gibi bir şahsiyeti öldürme düşüncesiyle hareket ettiğini ileri sürmek o şahsiyete yapılmış en büyük hakarettir. Zira o, kendisinin rivayet ettiği şu hadise; "Ben, bir adamın sonunu görmeden onun hakkında iyi veya fena bir şey söylemem! Çünkü buna dâir Resûlullah'tan bir şey sorulmuştu da şu cevabı vermişti: "İnsan kalbi kadar değişen bir şey yoktur!"<sup>143</sup> herkesten çok kendisi riayet etmekteydi. Tanımadığı şahıs hakkında iyi ya da kötü bir söz söylemeyeceğini beyan eden bu sahâbî, nasıl olur da İslâm'daki konumunu bildiği Ebû Bekir hakkında öldürme fikrine sahip olabilir? Dolayısıyla Mikdâd ve diğer bazı sahâbenin akibetini görmedikleri bilakis sözünde ve eyleminde Müslüman olduğu sabit olup Hz. Peygamber'in vefatı öncesi namaz imamlığına tayin edilmiş olan Hz. Ebû Bekir'i sırf halife olduğu için öldürmeye teşebbüs ettiklerini ileri sürmek abesle iştigal olup fitneye sebebiyet veren maksatlı ifadelerdir. Ayrıca bu tür düşünceler, Şîa kaynaklı gibi gözükse de hilâfet eleştirileri perdesi altında ayırım yapmaksızın seçkin ashâbı, onları yetiştiren Hz. Peygamber'i (s) ve tebliğ ettiği dini hedef almaktadır. Zira, onlar vahyin ve Peygamber'in övdüğü; önde gelenler, hicret edenler, Bedir'e ve Rıdvan biatine katılanlardır.

## 2.2. Hz. Ebû Bekir'in Hilâfeti Dönemi Mikdâd b. Amr'ın Faaliyetleri

Mikdâd b. Amr, Halife Hz. Ebû Bekir'in döneminde mürtetlere karşı yapılan savaflara katılarak Hz. Peygamber (s) döneminden itibaren gerçekleştirdiği gazalara katılma ve cihat eylemini sürdürdü. Kılıç kullanması ve ok atması kadar hafızlığı da mükemmel olan Mikdâd b. Amr, Yemâme savaşı sonrası Kur'an ayetlerinin kitap haline getirilmesi için oluşturulan heyete halife Hz. Ebû Bekir tarafından görevlendirilmiştir.<sup>144</sup> Bu husus bile iki sahâbî arasındaki İslâmî manadaki güveni ortaya koymaktadır. İrtidat hareketlerinin sonlanmasıyla cihadı bırakmayan Mikdâd b. Amr, bu kez sınır boylarına varıp Bizans'la yapılan Yermük savaşına katıldı. Yermük'te ordu eğitimcisi görevinin<sup>145</sup> yanı sıra Bedir savaşından itibaren devam eden savaşta Enfâl sûresini ve cihad ayetlerini okuma

142 Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in (s) Savafları*, 2: 383; Buhârî, *Bedir gazası bahsi*:1178, *Diyyet bahsi*:1573; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 386.

143 Buhârî, *Kitâbu'd-diyyet*: 5; Said Havva, *el-Esas fi's-Sünne*, 6: 308-309; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 127.

144 Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 127.

145 Şâkir, *İslâm Tarihi*, 2: 405-422.

geleneğini o gerçekleştirdi.<sup>146</sup> Yüzlerce Kur'an hafızını etrafına toplayıp okuduğu ayet ve surelerle savaş meydanındaki mücahidleri coşturup heyecan ve şevke getirmekteydi.<sup>147</sup>

### 2.3. Hz. Ömer'in Hilâfeti Dönemi Mikdâd b. Amr'ın Faaliyetleri

Hz. Ömer döneminde Şam bölgesindeki fetih hareketleri hız kesmeden devam etmekteydi. Yermük savaşına katılan Mikdâd b. Amr, bu kez savaş sonrası genel komutanlığa getirilen Ebû Ubeyde komutasında Suriye bölgesi fetih ordularında cihadına devam etti. Ebû Ubeyde komutasında Dimaşk'ın fethinde ardından aman ile teslim olan Baalbek ve muhasara sonrası haraç ve cizye şartları başta olmak üzere bazı şartlarla teslim olan Humus'un fethinde bulundu.<sup>148</sup> Humus'un fethinden sonra büyük bir orduyla Humus'a yerleşen başkomutan Ebû Ubeyde'nin yanında birçok sahâbinin yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd, Bilâl ve Mikdâd b. Amr gibi meşhur sahâbe de yerlerini almıştı.<sup>149</sup> Ebû Ubeyde Humus'a yerleştiği Arap kabilelerinden Belî'lilerin başkanlığına Mikdâd b. Amr'ı getirdi.<sup>150</sup> Burada yaşamaya başlayan Mikdâd b. Amr, bölgede halka Kur'an okumayı öğretmenin yanı sıra<sup>151</sup> dini eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmekteydi. Kudüs'ün teslimi için Cabiye'ye gelen Halife Ömer'i karşılayanlar arasında yer aldı.<sup>152</sup> Daha sonra Mısır'ın fethi için halifeden yardım isteyen Amr b. Âs'a gönderilen dört bin kişilik yardım ordusu içerisinde; halifenin övgüyle ifade ettiği her biri bin askere bedel olan dört Bedir ashabından- Zübeyr b. Avvâm, Mikdâd b. Amr, Ubâde b. Sâmî ve Mesleme b. Muhalled- biri<sup>153</sup> olarak yer alıp Mısır'ın fethinde bulundu.<sup>154</sup> Mısır'ın fethinden sonra Medine'ye dönen Mikdâd b. Amr, Halife Hz. Ömer'in yaralanması üzerine yeni halifenin seçimi için belirlediği Şûra'nın muhafızlığına getirildi.<sup>155</sup> Halife Ömer, Mikdâd b. Amr'a: "Ey Resûlullah'ın süvarisi! Beni kabrime koyar koymaz, sen de bu altı Müslümanı bir eve topla! Aralarından birini halife seçmedikçe onları bırakma" emrini verdi.<sup>156</sup> Hz. Ömer'in bu derece güvenini kazanan Hz. Mikdâd,<sup>157</sup> Halife Ömer'in şehadeti ve defni sonrası şura üyelerini

146 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 12-30; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 209; Ali Muhammed Muhammed Sallâbî, *I. Halife Hz. Ebubekir*, trc. Şerafettin Şenaslan-Faruk Aktaş, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 431; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50. Yermük savaşı ayrıntıları için ayrıca bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 12-30.

147 Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 127-128.

148 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 450-452; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 89-90;

149 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7: 89-90; Ali Muhammed Muhammed Sallâbî, *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 603.

150 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 2: 450-452; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 451.

151 İbn Haldûn, *Târih*, 2: 583.

152 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 207.

153 Ya'kübi, *Târih*, 164; Kandehevi, *Hayatu's-Sahâbe*, 4: 447; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 128-129; İbn Hallikân, üç isim vermekte olup Ubâde ve Meslemeyi zikretmemiş, Hârîce b. Huzâfe'yi üçüncü kişi olarak zikretmiştir. (İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7: 216.)

154 Ya'kübi, *Târih*, 164; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 477; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 7: 216; Kandehevi, *Hayatu's-Sahâbe*, 4: 447; Sallâbî, *Hz. Ömer*, 626; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 128-129.

155 Sallâbî, *Hz. Ömer*, 679; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 128-129.

156 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 3: 70-82; Sallâbî, *Hz. Ömer*, 680.

157 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 3: 70-82; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 570; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2: 128-129.

Misver b. Mahreme'nin evinde topladı.<sup>158</sup> Şûra'yı idare eden Abdurrahman b. Avf'ın gerekli araştırma ve soruşturmayı yaptıktan sonra yeni halifenin açıklanacağını haber vermesi üzerine halk mescitte toplandı. Bu esnada bazı sahâbe, gerek Hz. Ali gerek Hz. Osman lehine kanaatlerini açıklamaya başladılar. Mikdâd b. Amr da bu sırada yeni halifenin Ali b. Ebî Tâlib olması hususunda kanaatini paylaştı.<sup>159</sup> Ancak Hz. Osman'ın halife seçilmesiyle birlikte orada bulunan herkes gibi Mikdâd b. Amr da hem üstlenmiş olduğu görevi gereği hem de orada bulunan Müslümanlara düşen sorumluluk gereği yeni halifeye biatını gerçekleştirip<sup>160</sup> görevini başarıyla sonlandırdı.

#### 2.4. Hz. Osman Dönemi Mikdâd b. Amr'ın Faaliyetleri ve Vefatı

Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde de ilerlemiş yaşına rağmen cihattan geri durmayan Mikdâd b. Amr, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh'in gerçekleştirdiği İfrikiye'nin fethinde (27/647) bulundu.<sup>161</sup> Ardından Şam valisi Muâviye'nin komutasındaki orduda yer alarak Kıbrıs'ın fethine katıldı.<sup>162</sup>

Kıbrıs'ın fethinden sonra Medine'ye gelen Mikdâd b. Amr, Medine'nin kuzeybatısındaki üç mil mesafedeki Curf denilen yerdeki evinde yaşamını sürdürdü.<sup>163</sup> Bu sırada aşırı kilolarından kurtulabilmek için; Rum asıllı kölesi tarafından yağlarının bir kısmının alınması için karnının yarılmasından veya "hırva" adlı bir bitkiden elde edilen yağı içtikten sonra<sup>164</sup> -insanların halife Hz. Osman'ı suçlamaya başladığı zaman- 33/653-654 yılında yetmiş yaşlarında iken Curf'ta vefat etti.<sup>165</sup> Medine'ye getirilerek<sup>166</sup> Hz. Osman'ın kıldırıldığı cenaze namazının ardından Bakî mezarlığına defnedildi.<sup>167</sup> Hz. Osman'ın, onun ölümünden sonra

158 İbn Keşir, *el-Bidâye*, 7: 238-247; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 469; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 3: 139-144; İbn Keşir, başka evlerde toplanıldığıyla ilgili rivayetleri de zikretmiştir.

159 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 3: 70-82; İbn Keşir, *el-Bidâye*, 7: 238-247; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 3: 139-144; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Şura olayı ve kararının açıklanması esnasındaki görüşler için ayrıca bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, 3: 70-82.

160 İbn Keşir, *el-Bidâye*, 7: 238-247; İbn Haldûn, *Târih*, 2: 570.

161 İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 1: 289; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 209; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

162 Şâkir, *İslâm Tarihi*, 3: 147-150; Ali Muhammed Muhammed Sallâbi, *III. Halife Hz. Osman*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 204.

163 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 5: 43; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 146; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 222.

164 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 205; Zirikî, *el-A'lâm*, 7:282; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 221-222; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50.

165 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150; Hâlife b. Hayyât, *Târih*, 208; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 205; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 1: 289; Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5: 292-293; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 386; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 478; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 222; İbnü'l-Verdi, *Târih*, 1: 145. Şâkir, *İslâm Tarihi*, 3:147-150. Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30: 49-50; Fârûk, *Eshâb-ı Kirâm*, 355; 33/653-654 yılında öldüğü de kaydedilmektedir. Şâkir, *İslâm Tarihi*, 3: 147-157.

166 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 478; Zirikî, *el-A'lâm*, 7:282;

167 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 1: 205; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 1: 289; Begavî, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5: 292; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 386; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 146; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14:222; Ertürk, "Mikdâd b. Amr", 30:49-50; Türkiye Gazetesi Yayınları, *Eshâb-ı Kirâm*, 2:130; Ya'kûbî, vasiyeti gereği Mikdâd'ın namazını Ammâr'ın kıldırıldığını Hz. Osman'ın ise Ammâr'a kızdığını kaydetmektedir (Ya'kûbî, *Târih*, 174).

ağlayıp<sup>168</sup> onu methettiği<sup>169</sup> rivayet edilmiştir. Bu husus, sahâbe arasındaki müspet ilişkilerin yansımada örnek teşkil etmektedir kanaatindeyiz. Allah onlardan razı olsun.

### 3. MİKDÂD B. AMR'İN FAZİLETİNE DAİR

Cebrail'in (a. s.) Resûlullah'a (s) hitaben: "Muhakkak ki Allah onu (Mikdâd'ı) seviyor ve senin de onu (Mikdâd'ı) sevmeni emrediyor." İfadeleriyle bildirdiği kutlu müjdenin doğrudan muhatabı olan Mikdâd b. Amr'ın,<sup>170</sup> "Muhakkak ki Allah bana ashabımdan dört kişiyi sevmeyi emretti. Bana kendisinin de onları sevdiğini haber verdi. Denildi ki Ya Resûlallah onlar kimdir? Buyurdu ki: Ali, Mikdâd, Selmân ve Ebû Zerr'dir."<sup>171</sup> rivayetinde de yüce müjdeye nail olanlar arasında zikredilmesi, onun Allah ve Resûlü katındaki değerini göstermektedir. Bu rivayetlerin Şîa taraftarları tarafından kurgulanmış olma ihtimaline karşın onun, hayatı boyunca İslâm'a bağlılığıyla bu övgüleri hak ettiği kanaatindeyiz.

Allah ve Resûlü nezdinde övgüye nail olan Mikdâd b. Amr; Allah'ın rızasını isteyerek Allah'a yalvardığına işaret eden En'âm sûresi 51. ve 52. ayetler,<sup>172</sup> ahiretteki konumuna işaret eden Sâd sûresi 62. ayet,<sup>173</sup> nefislerini terbiye etmek yahut cezalandırmak için bazı yiyecek ve kadınlardan uzak durmaya çalışan bir grup sahâbî arasında olması hasebiyle Mâide sûresi 87. ayet,<sup>174</sup> kavmi içerisinde imanını gizleyip Müslüman ordusuyla karşılaşınca Müslüman olduğunu söyleyen birisini –korktuğu için böyle söyledi zannıyla- öldürmesi üzerine Nisâ sûresi 94. ayet<sup>175</sup> ve evlatlıkların babalarının adıyla çağırılmasıyla ilgili Ahzâb sûresi 5. ayeti<sup>176</sup> gibi ayetlerin tefsir ve nüzul sebepleriyle ilgili nakledilen rivayetlerde adından bahsedilen bir sahâbîdir.

168 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 222.

169 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 150.

170 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 213-214.

171 Begavî, *Mu'cemû's-Sahâbe*, 5: 295; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 43 Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 389; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 146; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 477; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 219; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282.

172 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 217-218; Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 7: 21-24; Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, 4: 617-622.

173 Gazzâlî, *İhyâ*, 3: 745.

174 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 217-218; Rivayete göre; bu âyet-i kerime, aralarında Ebu Bekir, Ali, İbn Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Ebu Zer el-Ğıfârî, Ebu Huzeife'nin azadlı kölesi Salim, el-Mikdâd b. el-Esved, Selman-ı Farisî ve Mâ'kil b. Mukarrin'in (r.a.) de bulunduğu ashâbdan bir topluluk dolayısıyla nazil olmuştur. Bunlar; Osman b. Maz'un'un evinde bir araya geldiler ve gündüzün oruç tutup, geceleyin namaz kılmak, döşek üzerinde uyumamak, et ve yağlı şeyler yememek, kadınlara yaklaşmamak, koku sürünmemek; buna karşılık kıldan elbiseler giyip dünyayı reddetmek, yer yüzünde dolaşmak, rahipliğe yönelmek ve erkeklik organlarını da işlemez hale getirmek üzere ittifak ettiler. Bunun üzerine yüce Allah: "Ey iman edenler! Sakın, Allah'ın sizin için helâl kıldığını, temiz şeylerini haram kılmayın ve hududu aşmayın. Şüphesiz ki, Allah haddi aşanları sevmez." (Mâide Sûresi 5/87) âyetini indirdi. (Bkz. Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 6: 345-34; Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, 4: 352-357.)

175 Buhârî, Bedir gazası bahsi: 1178; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 217; Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 5: 406-408; Ali Arslan, bazı müfessirlerin bu âyetin Mikdâd hakkında indigini ifade ettiklerini naklettikten sonra Mikdâd'ın karşılaştığı bir çobanı öldürmeyi düşündüğü ancak onun "Lâilâhe illallah" demesi üzerine vazgeçtiği kaydetmiştir. Bu âyetin nüzulünün, esasen Üsâme b. Zeyd'in öldürme eylemiyle ilgili olduğunu kaydetmiştir. (Bkz. Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri*, 3: 434-437.)

176 İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 148; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 209; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7: 282; Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 14: 16-17.



Mikdâd b. Amr'ın seçkin ashâb arasındaki yeri ve Allah Resûlü katındaki konumuna ilişkin Ali b. Ebî Tâlib'den nakledilen: "Resûlullah (s) şöyle buyurmuştur: Benden önceki nebîlere yediden fazla seçkin vezir ve arkadaş verilmedi ancak bana on dört seçkin arkadaş ve vezir verildi. Bunlar: Hamza, Ca'fer, Ebû Bekir, Ömer, Ali, Hasan, Hüseyin, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân, Ammâr, Huzeyfe, Ebû Zer, Mikdâd ve Bilâl'dir"<sup>177</sup> rivayette adının zikredilmesi onun değerine işaret ettiği gibi, farklı olay, zaman ve mekânlarda olmak üzere Hz. Peygamber'in (s) duasına hassaten mazhar olmak,<sup>178</sup> emirliğin kendisine kibir getirdiği gerekçesiyle emir olmayacağına yemin edip hayatı boyunca da bu yeminini tutması<sup>179</sup> ve haksızlığa uğrayan birinin mağduriyetini gidermek için emir katında adalet araması<sup>180</sup> da onun faziletini ortaya koymaktadır.

Halifelerin ve sahâbenin Mikdâd b. Amr'a karşı duydukları sevgi, güven ve onun imrenilecek durumuna karşı düşüncelerini araştırmamız içerisinde çeşitli vesilelerle zikretmiştik.

## SONUÇ

Mekke'yi saran şirk inancının karanlığında dalalette iken; hidayet nuru olan ilahi vahyin ışığı ve onu tebliğe memur kılınan yüce elçinin kılavuzluğunda benliğini ve yaratılış amacını idrak ettiği bir aydınlığa kavuşan Mikdâd b. Amr, Rabbinin yüceliğini öğreten İslâm ile neyi yapması, neyi terk etmesinin gerektiğini iyice fark etmiş tadına vardığı imanını izhar etmekten çekinmemiştir. Bu yoldan dönmesi için yapılan her türlü teklife ve işkenceye rağmen dinini terk etmek bir yana Rabbinin rızasını arzularak diğer insanların da İslâm'la şereflenmesi için malıyla canıyla mücadele etmesi gerektiğinin bilincine varmıştır.

O, yüzüne yansıyan iman cevherinin parıltısıyla ışık saçıp kendisine yapılan alay, hakaret ve işkencelere tahammül ederek kalbini cilalamış ve Allah yolunda çelikleşmiş bir kişiliğiyle kıymetini yükseltmiştir. Ancak bu durumu idrak edemeyen Mekke müşriklerinin işkencelerinden kurtulmak ve imanın gereği olan ameli icra edebilmek için Habeşistan'a gitmek zorunda kalmıştır. Allah'ın rızasını elde etmek için bir değil birçok hicreti –Habeşistan, Medine ve cihad yolculukları– göze almış bu uğurda hiçbir tereddüt göstermemiştir.

Mikdâd b. Amr özümsemiği dini hayatında tatbik etmenin sıra başkalarına ulaştırma hususunda da gayret gösterip onun tebliğcisi Resûlullah'ın (s) yanında

177 İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 700; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5: 43; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1: 389. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 477; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 219-220.

178 Vâkıdî, Hz. Peygamber'in (s) Savaşları, 1: 96, 156; Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, 1:143-144; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, 4: 273-274; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3: 46, 6: 85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, 2:115-133; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3:383-428; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 1:387; Zehebî, *İslâm Tarihi*, 3: 21-41; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14:213; Bâşa v.dğr., *Sahâbe Hayatından Tablolara*, 1: 431-436; Şâkir, *İslâm Tarihi*, 1: 433-447; Köksal, *İslâm Tarihi*, 3: 372-373.

179 *Begavî*, *Mu'cemü's-Sahâbe*, 5: 298; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 214.

180 İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târihi Dimaşk*, 14: 217.



siyasi, askeri ve dini faaliyetlerde bulunmaktan geri durmamıştır. O, bu yaptıklarıyla hem dünya hem ahiret şerefine nail olacağı bilincinin ötesinde vahiyde de işaret bulunduğu üzere bütün gayretini Rabbinin rızasını kazanmaya adanmıştır.

Hayatını İslâm'ın izzeti ve Allah adının yüceltilmesi uğruna ortaya koymuş, gerektiğinde savaş meydanlarında atıyla, okuyla, kılıcıyla mücadelesini vermekten geri durmamıştır. Allah Resûlünü (s) hiçbir gazvede yalnız bırakmayan Mikdâd b Amr; Bedir, Uhud, Hendek'te Kureyş müşriklerinin zulmünü durdurmada, Mekke müşriklerinin İslâm'la şereflenmelerine yol açan fetih, Medine'de fırsat buldukça Müslümanlara ihanet eden Yahudi kabilelerinin cezalandırılmasında, Hayber'de müşrik ittifakında yer alan Yahudilere gereken dersin verilmesinde ve Tebük'te Müslümanları hedef tahtasına koymayı tasarlayan Hristiyan Bizans'a karşı İslâm'ın yüceliğini haykıran Allah Resûlüyle birlikteydi. O, bu gazvelerde göstermiş olduğu atıcılık ve binicilikteki üstün performansıyla; "Resûlullah'ın Süvarisi" lakabının hakkını verdiği gibi mümin şahsiyetine ve lakabına yakışır bir şekilde de kendisinden istenen her görevi layıkıyla yerine getirmeye gayret etmiş bir sahâbîdir.

Kendisini şerefliendiren İslâm'ın vahyini ezberleyip, okumak ve hayatında tatbik etmek gibi faziletlerinin yanı sıra; savaş esnasında okuduğu sûre ve ayetlerin feyiz ve bereketiyle arkadaşlarının şevke gelmelerine katkıda bulunmuş ve barış esnasında yeni Müslüman olanları Kur'an-ı Kerim'le buluşturmak için eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmüştür.

Mikdâd b. Amr, Allah Resûlü'nün (s) vefatından sonra da İslâm'ın yayılması ve hâkimiyet sahasının genişletilerek birçok insanın İslâm'dan haberdar olması için mücadelesini sürdürmüştür. Râşit halifeler döneminde de lakabına yakışır bir şekilde; bir Suriye bölgesinde -Yermük'te, Dımaşk'ta, Kinnesrn ve Humus'ta- güçlü Bizans ordularına karşı mücadele eden Müslüman askerleri cihada teşvik edip cesaretlendirirken, bir Mısır bölgesinde, bir Kıbrıs'ta, bir İfrîkiye'de gayrimüslim halkların tevhit inancıyla buluşmasının yolunu açan fetih hareketleri içerisinde bulunarak inandığını eylemleriyle ispatlamıştır.

O, Müslümanlar arasındaki fitneye şahit olmaksızın arzuladığı üzere İslâm'ın izzetli günlerine ve birçok bölgedeki mutlak hâkimiyetine şahit olduğu sırada hayata veda etmiş gerek Halifenin gerek ashabın kendisinden razı olduğu bir hal üzere Rabbine yolcu edilmiştir.

Netice itibarıyla Mikdâd b. Amr, inandığı dini yaşama ve yaşatma hususunda göstermiş olduğu gayreti ve ciddiyetiyle sonraki nesillere örnek bir hayat tablosu sunmuştur.

**KAYNAKÇA**

- Algül, Hüseyin. "Gâbe Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 267-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Altun, İsmail. *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Arslan Yay.,1984.
- Aşık, Nevzat. "Abdullah b. Târik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aycan, İrfan. "Nadr b. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdulazîz el-Begavî. *Mu'cemu's-Sahâbe*. Thk. Muhammedü'l-Emin b. Muhammed Mahmûd Ahmed el-Çekni. Kuveyt: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1421/2000.
- Bâşa, Abdurrahman Re'fet, Halîd Muhammed Halîd, Abdülazîz Şennavî, *Sahâbe Hayatından Tablolar*. Trc. Taceddin Uzun. 3 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, ts.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Hamidullah. 13 Cilt. Dârü'l-Maarif, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve Ma'rifeti Ahvali Sâhibi's-Şerîa*. Tahric: Abdü'l-Mu'tî Kal'acı, 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bozkurt, Nebi. "Hâtib b. Ebû Beltea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Tam Metin Sahîh-i Buhârî*. Trc. Konyalı Mehmet Vehbi. 4 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1993.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhriz b. Nadle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ertürk, Mustafa. "Mikdâd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Fârûk, Ahmed. *Eshâb-ı Kirâm*. Yay. Hazırlayan: Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Hakikat Kitâbevi, 2017.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe, *Târihu Halîfe b. Hayyât*. Trc. Abdulhalik Bakır. Ankara, 2001.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Tahric: Âdil Mürşid, Amman: Dârü'l- A'lâm, 1423/2002.
- İbn Abdülhakem, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve Ahbâruha*. Thk. Muhammed el-Hacîrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ-Mustafa Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1412/1992.

- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *Ashâbın Dilinden Peygamberimizin Hayatı*. Trc. Taceddin Uzun. Konya: Uysal Kitabevi, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Abdülazîz b. İbrâhîm el-Ömerî. Riyad: Dâru'l-İşbiliyye, 1430/1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*. Trc. M. Beşir Eryarsoy-Ahmed Ağırakça. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbuddîn el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid. 4 Cilt. Müessesetü'r-Risale ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbuddîn el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. 8 Cilt. Mısır: ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede-i ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âsâruhum min Zevi's-Sultânî'l-Ekber*. Thk. Halil Şehade-Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zamân*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*. Nşr. İhsan Abbas, Nâsirüddîn el-Esed. Trc. M. Salih Arı. İstanbul: Çıra Yayınları, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *Hizmet Muhammed'in Hayatı*. Trc. İzzet Hasan-Neşet Çağatay. 4 Cilt, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-me'âd*. Trc. Şükrü Özen. 6 Cilt. İstanbul: İklim Yayınları, 1998.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Trc. Mehmet Keskin. 14 Cilt. Ankara: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk li İbni'l-Asâkir*. Thk. Me'mun es-Sağaracî. 25 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Amr b. Muzaffer eş-Şehir. *Târîhu İbnü'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İmam Gazzâlî. *İhyâu Ulûmü'd-dîn*. Trc. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayatu's-Sahâbe*. Trc. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Metin Yayın Dağıtım, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hübeyb b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köksal, M. Asım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtubî. *el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruç Yay., 1996.

- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kinde-Benî Kinde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 37-38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Mûsâ b. Ukbe. *el-Meğâzi*. Tahric: Muhammed Bakışş Ebû Mâlik. Fas: Câmîatü İbn Zühr, 1994.
- Numânî, Mevlânâ Şiblî. *Sîretü'n-Nebî-Son Peygamber Hz. Muhammed*, Trc. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Özaydın, Abdulkerim. "Behrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 356. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Said Havva. *el-Esas Fi's-Sünne-Hadislerle İslâm Tarihi*. Trc. M. Ahmed Varol. 7 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1989.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Siyer-i Nebî*. Trc. Mustafa Kasadar- Sadullah Ergin-Şerafettin Şenaslan. 2 Cilt. İstanbul: Ravza yayınları, 2009.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *I. Halife Hz. Ebû Bekir*. Trc. Şerafettin Şenaslan-Faruk Aktaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Mü'minlerin Emiri Hz. Ömer*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *III. Halife Hz. Osman*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâ'ül-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmiriyyi. 5 Cilt. Mekke: Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsî'l-İslâmî, ts.
- Şakir, Mahmud. *H. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi*. Trc. Ferid Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. Trc. Zakir Kadiri Ugan-Ahmet Temir. 5 Cilt. İstanbul: Meb Yayınları, 1992.
- Tertip Heyeti: Türkiye Gazetesi Yayınları Ansiklopedi Grubu. *Eshâb-ı Kirâm*. İstanbul: İhlas Gazetecilik A.Ş., 2004.
- Ünal, Hüseyin. *Mikdâd b. Esved'in Hayatı ve Rivayetleri*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2011.
- Üzüm, İlyas. "Hüsniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 34-35. İstanbul: TDV Yay. 1999.
- Watt, W. Montgomery. *H. Muhammed Mekke'de*, Trc. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *H. Peygamber'in (s) Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*. Trc. Musa K. Yılmaz. İstanbul: İlk Harf Yay. 2014.
- Ya'kübî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk, *Târihu'l-Ya'kübî*. (el-Mektebetü's-Şâmile. 3.28: Matbû olmayıp programa uygun sayfa numarası içerir).
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *İslâm Târihi*. trc. Muzaffer Can. 6 Cilt. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1996.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb el-Arnaûd-Hüseyin el-Esed, 3. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.

Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştêşrikîn*. 8 cilt. 15. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Melâyîn, 2002.

## Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)\* A Case of Naht in Arabic Language (In the Case of İbn Faris)

Amir KAHAYEV

Dr.  
Konya, Turkey  
amirkahayev@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1162-3735

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 10 Nisan / April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 30 Nisan / April 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 31-48

### Atıf / Cite as

Kahayev, Amir. "Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 31-48.

**Doi:** 10.33460/beuifd.551601

### İntihal / Plagiarism

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

### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Naht, Arap dilinde iki veya üç kelimedenden ya da bir cümleden ihtisar yoluyla yepyeni bir kelime üretmektir. Dili zenginleştirme ve ihtisar gibi özellikleri olan naht olgusu bir dil açısından çok önemli husustur. el-Halil b. Ahmed, Arap dilindeki naht olgusunu ilk ifade eden kişi olarak bilinmektedir. O, el-'Ayn adlı eserinde naht'la ilgili çok ayrıntılı bilgi vermese de böyle bir özelliğin varlığına dikkat çekmektedir. Bununla beraber İslam'dan önceki dönemde de naht'la alakalı örnekler ne kadar az olsa da bilinmektedir.

Makalede naht'ın tanımı verildikten sonra naht'ın cevazı, Arapların naht'a başvurma sebebi ve gayesi ile alakalı bilgi verilecek, naht ile iştikak arasında olan fark belirtilecek, naht'ın genel itibarıyla semâ'î olduğu vurgulanacaktır. Bununla beraber eserlerinde naht olgusunu daha farklı ve daha geniş bir şekilde işleyen İbn Fâris'in bu konuyla alakalı görüşleri incelenecek ve müellifin naht düşüncesine yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar da ele alınacaktır. Ayrıca makalede naht'ın çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi verilecek, menhût ve mezîd kelimeler arasındaki farklar belirtilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Mekâyîsu'l-luğa, Sözlük, İbn Fâris, Naht.

\* Bu çalışma yazarın İbn Fâris'in Mu'cemu Mekâyîsi'l-luğa Adlı Eserinde Örnekleriyle Sözlük Bilimi Yöntemi başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Abstract:** *The naht, in Arabic language is to create a new words shortly by two or three words or a sentence. Case of naht that features such as enriching and shortening language is very important point with regard to any language. al-Khalil b. Ahmad is known as the first person to express case of naht in the Arabic language. Although he did not give very detailed information about naht in his book is named al-Ayn, he pointed out the existence of feature like that. Therefore, a few examples is known related to naht in the period before Islam.*

*In this article, naht will be defined, then the information will be given about the permission of the naht and the reason of Arabs' applying to the Naht. The difference between "naht" and "ishtiqaq" will be emphasized and it will be emphasized that the naht is basically "samai" (accepted by hearing). In addition to this it will be dealt in this article the opinions of Ibn Faris who deals with the case of naht differently and widely also will be discussed the criticism of the author's opinion related to naht and answers to these criticism. On the other hand detailed information will be given in the article about the kinds of naht and the difference between "menhut" and "mezid" words will be emphasized.*

**Keywords:** *Arabic Language, Maqayis al-Lugha, Dictionary, Ibn Faris, an-Naht.*

## GİRİŞ

Dil bilimine çok önem veren ve dilin mantığını kavrayamayanların kolay yanılabilirliğini ifade eden İbn Fâris<sup>1</sup>, Arap dili alanında büyük bir otoriteydi.<sup>2</sup> Eserlerinde Kûfe dil ekolüne mensup el-Kisâfî (ö. 189/805) ve el-Ferrâ' (ö. 207/822) gibi bilgilerin düşünceleriyle beraber Basra dil ekolünün görüşlerine de rastlanmaktadır.

İbn Fâris'in *Mekâyisu'l-luğa* adlı sözlüğü, muzâaf ve üç harfli kelimelerde mekâyis, usul/ortak anlam olgusu, dört ve beş harfli kelimelerde naht düşüncesi ve eserin yazım şekli (maddelerin dizimi) olmak üzere üç önemli özelliğe sahiptir. İbn Fâris sözlüklere ortak anlam düşüncesiyle bazı kelimeleri ihtisar etmek suretiyle meydana gelen yapay kelimeler (menhût) fikrini getirerek sözlük alanında etimolojik yaklaşımı başlatan kişidir.<sup>3</sup>

Arap dilinde, dili geliştirme ve yeni kelime üretme yollarından biridir naht. Naht, lügatte "yontmak, oymak ve düzleştirmek" manalarına gelir. Örneğin تَحَتَّ النَّجَارُ الْحَسْبَةَ cümlesi "Marangoz tahtayı (demir parçasıyla) yonttu, düzleştirdi"

1 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, Kazvîn şehrinde doğmuş, Hemedân'da bir müddet yaşamış, buradan ayrıldıktan sonra Rey şehrine yerleşmiş ve bu şehirde 395/1004 senesinde vefat etmiştir. Dil ve sözlük bilimi alanında söz sahibi bir bilgidir. Bk. Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî – Beyrut: Mu'essesetu'l-kutubi's-sekâfiyye 1406/1986), 1: 127-130; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmu'su terâcim* (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 1: 193.

2 Huseyin Tural, "İbn Faris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 480.

3 Huseyin Elmali, "Mu'cemu mekayisi'l-luga", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 346-347.

anlamını vermektedir.<sup>4</sup> (وَكَأَنَّهُمْ يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ) “Onlar, dağlardan emniyet içinde kalacakları evler oyarlardı” (el-Hicr 15/82) âyetinde de görüldüğü üzere Kur’ân-ı Kerîm’de de bu kelime<sup>5</sup> “dağı, taşı yontmak, oymak” anlamında kullanılmaktadır.

Terim olarak naht, iki veya üç kelimenin ya da bir cümlelin bazı harflerini alıp, harfleri alınan sözcük ya da cümlelin anlamına delalet edecek şekilde yepyeni bir kelime üretmektir. Bu işlem, ahşap ve taş yontmacılığına benzediği için *naht* şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> Bu yolla elde edilen kelimeye *menhût*, kendisinden türetme yapılan sözcük ya da cümleye (asl) de *menhût minh* denilir.<sup>7</sup> Bazı dil bilginleri tarafından naht, *el-iştikâku’l-kubbâr* şeklinde adlandırılmıştır.<sup>8</sup>

İbn Fâris’den evvel İslâm’dan hem önce hem de sonraki dönemde naht’la alakalı örnekler ne kadar az olsa da bilinmekteydi.<sup>9</sup> el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Arap dilindeki naht olgusunu ilk ifade eden kişi olarak bilinmektedir.<sup>10</sup> O, naht’ı “iki kelimeden bir kelime türetmek” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre *حَيَّ عَلَى* gibi iki kelimenin birleştirilmesi yoluyla *حَيَّعَلَّ* fiilinin türetilmesi dışında “ع” harfi ile “ح” harfi mahreçleri yakın olduğu için bir kelimeye bir araya gelmezler.<sup>11</sup> Buna göre *حَيَّعَلَّ* kelimesi *حَيَّ* ve *عَلَى* kelimelerinin birleşmesi sonucu meydana gelmiştir. Buradan hareketle bu fiilin *حَيَّعَلَّ* → *يُحَيِّعَلُّ* → *حَيَّعَلَّة* şeklinde çekimi yapılabilir.<sup>12</sup> Bu fiil de “Haydi namaza! Haydi kurtuluşa! dedi” anlamına gelmektedir.

el-Halîl’in bu kelime için verdiği örneklerden biri aşağıdaki beyittir: [Vâfir]

أَقُولُ لَهَا وَدَمْعُ الْعَيْنِ جَارٍ      أَلَمْ يَحْزُنْكَ حَيَّعَلَّةُ الْمُنَادِي

“Gözden yaşlar boşanırken ben ona şöyle diyorum: Müezzinin haydi namaza - haydi kurtuluşa demesi seni üzmedi mi?!”<sup>13</sup>

4 Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-luğa*, nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-fikr, 1399/1979), 5: 404.

5 Ayrıca bu kelime için bk. el-A’râf 7/74, eş-Şu’arâ 26/149, es-Sâffât 37/95.

6 Abdulkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-iştikâk ve’t-ta’rib* (Mısır: Matba’atu’l-Hilâl, 1908), 21; Yakup Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, *Nüsha* 10 (Yaz 2003): 99-100; Muhammed es-Seyyid Ali Belâsî, “Arap Dilinde Naht”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2, trc. Mehmet Ali Şimşek (Aralık 2003): 408.

7 Reşit Özbalkıç, “Naht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 310.

8 Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, 99; Belâsî, “Arap Dilinde Naht”, 408.

9 Emin Muhammed Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi menhecuhu ve eseruhu fi’l-dirâsâti’l-luğaviyye* (Riyad: Câmî’atu’l-İmam Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1411/1911), 456.

10 Muhammed Reşad el-Hamzâvî, “Nazariyyetu’n-nahti’l-‘Arabiyyeti’l-mağbûne”, *Havliyyâtu’l-câmî’ati’t-Tûnusiyye* 27 (1988): 33; Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, 100; Belâsî, “Arap Dilinde Naht” 408.

11 el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâfî (Beyrut: Mu’essesetu’l-‘ilemî li’l-matbû’ât, 1988), 1: 60-61.

12 el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 60.

13 el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 1: 60; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-luğa ve sihâhu’l-‘Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulğâfûr’Addâr (Beyrut: Dâru’l-‘ilm li’l-melâyîn, 1990), 5: 1854; Ebu’l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 11: 156; (Bu şiirin yazarı bilinmemektedir).



Naht'ın cevazı konusunda geçmişten günümüze kadar çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kabul etmeyenler yanında bazı şartlar dâhilinde naht'ı savunanlar da olmuştur. Hicrî VI. asrın nahiv âlimlerinden Ebû Ali Hasan b. el-Hatîr en-Nu'mânî (ö. 598/1201), *Tenbîhu'l-bâri'în 'ale'l-menhût min kelâmi'l-'Arab* adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır.<sup>14</sup> el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), İbnu's-Sikkît (ö. 244/858), el-Cevherî (ö. 393/1003 [?]), Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö. 429/1038), el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109), İbn Dihye el-Kelbî (ö. 633/1235) ve es-Suyûtî (ö. 911/1505) naht yöntemine taraftar olan ve eserlerinde konuyu ele alan başlıca yazarlardır. Kahire Arap Dili Kurumu 1948 yılında harfleri birbirine uyumlu olmak, Arapça'nın vezin ve kurallarına uygun bulunmak şartıyla bilim ve sanatta düşüncelerin kısa ibare ve terimlerle anlatılmasına olan ihtiyaçtan dolayı naht'a onay vermiştir.<sup>15</sup>

Diğer taraftan, çeşitli yabancı terimleri Arapçalaştıran Mustafa eş-Şihâbî (ö. 1388/1968) naht yöntemine nadir olarak başvurduğunu belirtmiş, Mustafa Cevâd (ö. 1389/1969) ve Anistâs el-Kermelî (ö. 1366/1947) ise naht yöntemine karşı çıkanların önde gelenleri içinde yer almıştır. Naht'a taraftar olan ve bu konuda müstakil eser yazan yazarlar arasında Mahmûd Şukrî el-Âlûsî (ö. 1342/1924), Sâtî' el-Husarî (ö. 1388/1968), Nihâd el-Mûsâ ve Muhammed Hasan Abdulazîz zikredilebilir. Ayrıca Corcî Zeydân (ö. 1332/1914), Anistâs el-Kermelî, Carl Brockelmann (ö. 1375/1956) gibi birçok çağdaş yazarın konuyla ilgili yazıları bulunmaktadır.<sup>16</sup> Ayrıca Corcî Zeydân gibi bazı kimseler naht'ı sulâsî kelimelere uygulamış olsalar bile dil bilginleri tarafından bu uygulama doğru karşılanmamıştır.<sup>17</sup>

İbn Manzûr (ö. 711/1311), Arapların naht'a başvurma sebebini bazı kelimelerin çok kullanılmasına bağlamaktadır. Şöyle ki, Araplar çok kullanılan iki kelimenin harflerini birbirine eklemek suretiyle menhût bir kelime oluşturmaktadırlar.<sup>18</sup>

Naht'ın iki kelimeden bir kelime yapma olduğu söylendiği takdirde onun kısaltma (ihtisar) gibi bir gayesi ortaya çıkmaktadır.<sup>19</sup> Dillerin zaman geçtikçe ve geliştikçe özlü hale gelmesi bir gerçektir.<sup>20</sup> Bu anlamda İbn Fâris de naht'ı ihtisarin bir çeşidi olarak değerlendirmiştir.<sup>21</sup> Yeni kelimeler ortaya koyduğu için diğer bir gayesi de dili zenginleştirmektir.<sup>22</sup>

14 Muhammed Mustafa Rıdvân, *el-İmâm Ebu'l-Huseyn b. Fâris er-Râzi ve âsaruhû fi'l-luğa ve fi'n-nahv* (Mısır: Dâru nahda, 1991), 186.

15 Özbalıkcı, "Naht", 310.

16 Özbalıkcı, "Naht", 310.

17 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi*, 486-487.

18 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11: 705.

19 Civelek, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", 103.

20 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi*, 466.

21 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fi fikihî'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ' (Beyrut: Mektebetu'l-me'ârif, 1414/1993), 263-264.

22 Civelek, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", 103.

## 1. Naht ve İştikak

Dil bilginlerinin bir kısmı naht'ı iştikaktan sayarken diğer bir kısmı ise bu görüşü kabul etmemiştir. Abdulkadir el-Mağribî (ö. 1375/1956) ise naht'ı gerçek iştikak değil ama iştikak kabilinden kabul etmiştir. Çünkü iştikak, bir kelimenin başka bir kelimedenden türetilmesi iken, naht ise bir kelimenin iki ya da daha fazla kelimedenden çıkarılmasıdır. Çıkarılan yeni kelime de menhût olarak adlandırılır.<sup>23</sup>

İbn Fâris, *es-Sâhibî* adlı eserinde iştikakla alakalı bir bölüm<sup>24</sup> yazmış ancak burada naht konusunu işlememiştir. Yine aynı eserde naht'la alakalı bölümde<sup>25</sup> naht'ın iştikaktan sayılması gerektiğini ifade etmemiştir. Naht'ın bir kelime türetme yöntemi olarak kullanılmasını savunan çağdaş dil bilginleri, düşüncelerinin temel dayanaklarını, naht düşüncesini benimseyen ve bunu *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa* adlı eserinde tatbik eden İbn Fâris'in görüşlerinden almışlardır. Klasik dil bilginleri arasında onun, konuyla en çok ilgilenen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Üçten çok harfli olan kelimelerin çoğunun iki veya üç sulâsî (üç harfli) kelimedenden meydana gelen menhût kelimeler olduğu düşüncesini ilk ifade eden bilgin İbn Fâris'tir. O bu fikrini üç yüzden çok kelimedede uygulamaya çalışmıştır.<sup>26</sup>

## 2. Naht'ın Kiyasî veya Semâ'î Oluşu

Bazı araştırmacılar İbn Fâris'in "... Üç harf üzerindeki kelimelerin çoğunun menhût oluşu hususundaki görüşümüz budur"<sup>27</sup> şeklindeki ifadesini farklı bir şekilde yorumlamışlar ve bu metinden, İbn Fâris'in naht'ın kıyasî olduğunu ileri sürdüğü sonucunu çıkarmışlardır. Genellikle naht'ın, isim tamlamasına nispeti<sup>28</sup> dışında semâ'î olduğu kabul edilmektedir. Naht yapacak kişilerin dikkate alacakları bir kuralı da yoktur.<sup>29</sup> Bazı bilginler ise isim tamlamasına nispet edilen naht'ın da semâ'î olduğunu kabul etmektedirler.<sup>30</sup>

İbn Fâris'in "Dört ve beş harfli kelimelerin kıyasa uygun bir yönü vardır. Dakik bir araştırma bunu ortaya çıkarır ve bu kelimelerin çoğu menhûttur"<sup>31</sup> ifadesinden naht'ın kıyasî olduğunu söyleyenler olmuştur. Ancak İbn Fâris'in burada "kıyas" kelimesiyle kastettiği Arapçadaki dört ve beş harfli kelimelerin tespiti, daha sonra ise naht'a uygun yönünün araştırılmasıdır.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi ilk önce yapılması gereken dört ve beş harfli kelimelerin tespiti, bundan sonra ise menhût minh'in araştırılmasıdır. Yoksa üç harfli kelimelerden dört ve beş harfli kelimeler naht etmek değildir. Bu anlamda İbn Fâris şunları kaydetmektedir: "Bugün bizim

23 el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-ta'rib*, 21; Belâsî, "Arap Dilinde Naht", 413.

24 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 66-67.

25 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 263-264.

26 Özbalıkcı, "Naht", 310.

27 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 264.

28 Bu naht çeşitinin açıklaması için "Naht'ın Kısımları" başlığına bk.

29 Belâsî, "Arap Dilinde Naht", 414.

30 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavî*, 493.

31 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 328-329.

32 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavî*, 498.

yeni kelimeler ortaya koyma, Arapların söylediğinin dışında bir şeyler söyleme ve onların yapmadığı kıyası yapma hakkımız yoktur. Çünkü bunda dilin fesadı ve hakikatlerinin de yok olması söz konusudur. Dil bizim şimdi yapacağımız bir kıyasla elde edilemez".<sup>33</sup> İbn Fâris burada kıyasın icat değil izhar etme özelliğinden bahsetmektedir.

### 3. İbn Fâris'in Naht Düşüncesi

Kûfe ekolü dört ve beş harfli kelimeleri mezîd kelimeler olarak görürken; Basra ekolü ise bu kelimeleri mücerred dört ve beş harfli kelimeler olarak değerlendirmiştir.<sup>34</sup> İbn Fâris ise bu kelimelerin çoğunun menhût olduğunu söyleyerek yeni bir görüş ortaya koymuştur. Örneğin جَعْفَر (nehir) kelimesi Kûfe ekolüne göre mezîd, Basra ekolüne göre mücerred dört harfli,<sup>35</sup> İbn Fâris'e göre ise menhût bir kelimedir.<sup>36</sup>

İbn Fâris naht düşüncesini *Mekâyîsu'l-luğâ* adlı sözlüğünde birçok örneğe uygulamış ve şöyle bir teori ortaya koymuştur: Üç harften daha çok harfe sahip olan kelimelerin çoğu, sulâsî iki lafızdan menhût'tur.<sup>37</sup> İbn Fâris şunları söylemiştir: "Araplar, iki kelimededen bir kelime naht ederler (türetirler). Bu bir tür kısaltmadır. Örnek olarak iki isme nispet edilen رَجُلٌ عَبَسَمِيٌّ (Abduşşems'li bir adam) kelimesini vermek mümkündür."<sup>38</sup> "عَبَسَمِيٌّ" kelimesi, izafet terkibi olan عَيْدٌ شَمْسِ سَوْجُوكَلَرِنَدِن تِيرِيلِن بِن اِسْمِ-i mensûbtur. *es-Sâhibî* adlı eserinde de "Üçten daha fazla kök harfi bulunan kelimelerin çoğunun menhût olması noktasında bizim görüşümüz budur" şeklinde kayıt düşmüştür. Örneğin Arapların "sert/güçlü adam" için söyledikleri صَبَطٌ kelimesi<sup>39</sup> صَطَرَ ve صَبَطَ (sıkıca tutmak ve büyüklük) kelimelerinden oluşmuştur.<sup>40</sup> Müellif yine bu eserinde naht'ı bütün yönleriyle *Mekâyîsu'l-luğâ*'da açıkladığını belirtmektedir.<sup>41</sup>

Naht'ın nazarî kısmını *es-Sâhibî*'de veren İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ* adlı eserinde bu nazariyesini birçok örnekle tahlil etmiştir. O, *Mekâyîsu'l-luğâ*'da şunları söylemektedir: "Dört ve beş harfli kelimelerin kıyasa uygun bir yönü vardır. Dakik bir araştırma bunu ortaya çıkarır ve bu kelimelerin çoğu menhût'tur. Naht'ın anlamı, iki kelimededen, her iki kelimenin de bazı harfleri alınarak yeni bir kelime oluşturmaktır. Bu görüşe temel olan, el-Halîl'in, Arapların حَيْعَلُ الرَّجُلُ dediğinde bu cümlenin عَلَى حَيٍّ anlamına geldiğini ifade etmiş olmasıdır. عَبَسَمِيٌّ lafzı da neredeyse üzerinde ittifak edilen menhût bir kelimedir."<sup>42</sup>

33 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 67.

34 Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ilil-hilâf beyne'n-nahviyyin: el-Basriyyin ve'l-Küfîyyin* (b.y.: Dâru'l-fikr, ts.), 2: 793.

35 Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'ilil-hilâf*, 2: 793-794.

36 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, 1: 508.

37 Belâsî, "Arap Dilinde Naht", 412.

38 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 263-264.

39 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 264.

40 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, 3: 401.

41 İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 264.

42 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, 1: 328-329.

Yukarıdaki metinden İbn Fâris'in bu naht görüşünü el-Halil b. Ahmed'den aldığı ve bu hususta onun metoduna göre hareket ettiği anlaşılrsa da o bu konuda el-Halil'den yukarıdaki iki örnekten başka bir şey nakletmemiştir. Hatta bu örnekler dışında o, eserinde cümleden oluşturulan fiilî naht ve nisbî naht'la<sup>43</sup> alakalı başka bir örnek vermemiştir. İbn Fâris'ten önce naht çeşitlerinden sadece cümleden oluşturulan fiilî naht ve nisbî naht bilinmekteydi. İbn Fâris'in ortaya koyduğu naht olgusu ise daha farklı ve daha geniştir. Bu anlamda o naht olgusunu ilk ortaya koyan kişi sayılmaktadır.<sup>44</sup>

İbn Fâris yukarıdaki metinde menhût kelimelerin sadece dört ve beş harften ibaret olduğunu ifade etmektedir. Altı ve yedi harfli kelimeler ise ona göre zaid harfe veya harflere sahip olan kelimelerdir. İbn Fâris'e göre üç harften daha çok harfe sahip olan kelimeler üç çeşide ayrılmaktadır:

1. Sahih anlamlı, kıyasa uygun iki ve daha çok kelimedenden naht edilen kelimeler (menhût kelimeler),
2. Bir veya iki harf ilaveli bir tek kelimedenden ibaret mezîd kelimeler,
3. Üç harften daha çok harfle vaz' edilen kıyasa uygun olmayan kelimeler (mevzû' kelimeler).<sup>45</sup>

Naht'a başvurma konusunda İbn Fâris mutedil davranmış ve taassuptan da uzak durmuştur. Müellifin bu konudaki tavrını göstermesi açısından şu örnekler verilebilir:

البُغُوم (yemek borusu) kelimesi بَلَعَ (yutmak) kelimesinden alınmıştır. Mübalağa için bu kelimeye harf ziyade edilmiştir.<sup>46</sup>

الْحُلُقُوم (boğaz) kelimesi menhût değildir. Sonuna "م" harfi ziyade edilmiştir. Bu kelimenin aslı الحَلَق (boğaz) kelimesidir.<sup>47</sup>

الْحُرْطُوم (hortum) kelimesindeki "ر" harfi zaidir. Kelimenin aslı الحِطْم (burna vurma) kelimesidir.<sup>48</sup>

Bazı çağdaş dil bilginleri, البُغُوم (yemek borusu) kelimesinin بَلَعَ (yutmak) ve طَعِمَ (yemek) kelimelerinden, الْحُلُقُوم (boğaz) kelimesinin حَلَقَ (tıraş etmek, boğazına vurma) ve طَعِمَ kelimelerinden, الْحُرْطُوم (hortum) kelimesinin ise حَرَطَ (uzatmak) ve طَعِمَ kelimelerinden menhût olduğunu sanmışlardır.<sup>49</sup> Bu kelimelerin sonunda olan

43 Bu naht çeşitlerinin açıklaması için "Naht'ın Kısımları" başlığına bk.

44 İbn Fâris'in *el-Medhal ilâ 'ilmi'n-naht* adlı bir risale kaleme aldığı söylene de bu eser günümüze ulaşamamıştır. Bk. Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavî*, 163.

45 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 329, 332, 505, 512, 2: 146, 3: 52; (Bu taksimle İbn Fâris Arap dilinde bazı kelimelerin müştak, bazılarının ise gayr-ı müştak olduğunu ifade etmiş ve bu görüşü benimsemiş olmaktadır).

46 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 329.

47 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 2: 143.

48 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 2: 251.

49 İbrahim Enis, *Min Esrâri'l-luğa* (Kahire: Mektebetu'l-enclü'l-Mısıryye, 1978), 90.

“م” harfinin, kadim Himyerî lehçesinde tenvîn alameti olarak değerlendirildiğine dair görüşler de söz konusudur. Ancak bazı bölgelerde bu tenvîn alametinin “م” harfi olduğu sanılmıştır.<sup>50</sup> İbn Fâris de ilk iki örnekte “م” harfinin zaid olduğunu kaydetmektedir. Aslında bu örneklere İbn Fâris’in naht’ı uygulamaması onun mutedil ve taassuptan uzak bir âlim olduğunu gösterir.

İbn Fâris *Mekâyîsu'l-luğa* adlı eserinde “أ، ظ، م، و، ي” harfleri dışında her harfin sonunda üçten fazla harfe sahip olan menhût, mezîd ve mevzû’ kelimelerle alakalı bâblar vermektedir. Bu beş harfin sonunda böyle kelimelere yer vermemesinin birkaç sebebi olabilir:

1. Bu harfle başlayan bir kelimenin olmaması. Zira “ظ” harfinde “Şimdiye kadar (bu harfle başlayan) bir kelime bulamadık”<sup>51</sup> diyor. Yine “م” harfinde bâbin başlığını kaydetmiş ancak bir örnek vermemiştir.<sup>52</sup>
2. Kelimenin ilk harfinin zaid olması. Dört ve beş harfli kelimelerin başında yer alan “ي” ve “ي” harflerinin zaid, ikinci harfinin ise ilk harf olarak dikkate alınması.<sup>53</sup> İbn Fâris bu türden kelimelerin ikinci harfini dikkate alarak o harfle alakalı kısımda bu kelimeleri kaydetmiştir. “و” harfi de bu harfler gibi olabilir.<sup>54</sup>

İbn Fâris menhût, mezîd ve mevzû’ kelimeleri sadece “ب” harfinde bâblara ayırmakta diğer harflerde ise bâblara ayırmadan tasnif etmektedir. Birçok yerde menhût ve mezîd kelimeleri ayrı ayrı kısımda değil de karışık olarak vermektedir. Menhût kelimeleri diğer kelimelere göre daha çok örnekle geniş bir şekilde izah etmektedir. Çünkü İbn Fâris’in bu eseri kaleme almasının sebeplerinden biri de onun yukarıda zikrolunan naht düşüncesidir. Menhût kelimelere nispetle mezîd kelimeleri daha kısa şerh etmektedir. Mevzû’ kelimeler ise İbn Fâris’in en az verdiği ve en kısa şerh ettiği kelimelerdir.

Üç harften daha çok harfe sahip olan kelimelerin bâb başlıklarını İbn Fâris باب ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف أوله باء (ilk harfi “ب” olan üçten fazla harfe sahip Arapça kelimelerle ilgili bâb) şeklinde vererek sadece ilk harfi belirtmiş diğer harflerde ise alfabetik sırayı gözletmemiştir.

#### 4. Naht’ın Kısımları

el-Halîl b. Ahmed ve İbn Fâris’in naklettiği örnekleri inceleyen dil bilginleri naht’ı, fiilî, vasfî, ismî, nisbî, harfî ve tahfîfi olmak üzere altı kısma ayırmışlardır:

1. Fiilî naht: Bir cümleden bir fiilin türetilmesi şeklinde olan naht türüdür. حَيَّ عَلَى الفلاح cümlesinden حَيَّ عَلَ fiilini türetmek gibi.

50 İbrahim Enis, *Min Esrârî'l-luğa*, 90.

51 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 3: 476.

52 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 5: 352.

53 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 6: 160; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mucmelu'l-luğa*, nşr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan (Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1406/1986), 1: 109, 2: 944; (İbn Fâris *Mekâyîs* adlı eserinde “ي” harfinin üçten fazla harfe sahip olan kelimeler kısmında sadece beş kelime zikretmiş olup bunların üçü yer ismidir).

54 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavî*, 252-253.

İbn Fâris cümleden oluşturulan menhût kelime için yukarıdaki örnek dışında bir fiil zikretmemiştir.<sup>55</sup>

2. Vasfî naht: İki kelimededen, aynı ya da daha vurgulu anlama gelecek şekilde yeni bir sıfat oluşturmaktır. Mesela “sert/güçlü adam” anlamına gelen ضَبَطْرٌ kelimesi صَبَطَ ve صَطَرَ (sıkıca tutmak ve büyüklük) kelimelerinden oluşmuştur.<sup>56</sup>
3. İsmî naht: İki kelimededen tek bir ismin oluşturulmasıdır. Mesela جَلَمَدٌ (sert kaya, taş, deve sürüsü) kelimesi الْجَلَدِ (sert toprak) ve الْجَمَدِ (kuru toprak) kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir.<sup>57</sup>
4. Nisbî naht: Bir şeyin ya da bir şahsın iki beldeye nispet edilmesidir. Mesela Taberistan ve Harezme’ye nispet etmek için bu iki isim طَبْرَحْرِيٌّ (Taberistan ve Harezmlî) şeklinde birleştirilerek ism-i mensup siygasında yeni bir isim elde edilmiştir.

İbn Fâris’in nisbî naht’e verdiği tek örnek عَبَسَمِيٌّ kelimesidir.<sup>58</sup>

5. Harfî naht: Birbirinden bütünüyle bağımsız, iki veya daha çok harf veya edattan yeni bir anlam ifade etmesi için oluşturulan naht türüdür. Nahivcilerden bazıları, لَكِنٌ harfinin menhût olduğunu söylemektedirler. Bu kelimenin aslının لَكِنٌ ve لَكِنٌ kelimelerinden alındığı belirtilir. Buradaki “ن” tahfif için, لَكِنٌ kelimesinin “ن” harfinin ise iki sakinin bir araya gelmesinden dolayı atılmış olduğu belirtilmektedir. Ancak Kûfe dil ekolüne mensup bazı dilciler, bu harfin ل ve ن kelimelerinden türetildiğini belirtirler. Ortadaki “ك” ise teşbih harfi değil zaid olduğu ve “ن” harfinin tahfif için düşürüldüğü görüşündedirler.
6. Tahfifî naht: بُنُو ile isim tamlaması oluşturulan ve harf-i ta’rif alan kabile adlarında söyleyiş kolaylığı sağlamak amacıyla yapılmıştır. بُنُو الْعَنْبَرِ isim tamlamasının بَلْعَنْبَرٍ şeklini alması gibi.<sup>59</sup>

İbn Fâris’in bu sayılanlar arasında *Mekâyisu’l-Luğâ*’da genellikle üzerinde durduğu fiilî, ismî ve vasfî naht türleridir. Bu sebeple bu üç naht türünü biraz daha açıklamak gerekmektedir:

1. Fiilî naht: *Mekâyisu’l-Luğâ*’da neredeyse her ilgili bâbda yer alan naht türüdür. Sulâsî fiillerden menhût, rubâ’î, humâsî ve sudâsî fiil çeşitleri vardır. İbn Fâris eserinde bu fiilleri zikretmekte ve açıklamaktadır. Bazen bu fiillerin mastarlarını belirtmekte çoğu zaman ise bunu belirtmemektedir. Bundan sonra bu

55 Gâzî Muhtâr Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğavî: dirâse fi ârâ’ihî’l-luğaviyye ve’n-nahviyye* (Dimaşk: Dâru tallâs, 1999), 81.

56 İbn Fâris, *Mekâyisu’l-Luğâ*, 3: 401.

57 İbn Fâris, *Mekâyisu’l-Luğâ*, 1: 507.

58 Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğavî*, 81.

59 Naht’in kısımları için bk. Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğavî*, 80; Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, 104-106; Belâsî, “Arap Dilinde Naht” 410-411; Orhan Oğuz, “Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi”, *Marife* 16/1 (Yaz 2016): 13-14; Özbalkıç, “Naht”, 311.

menhût fiil, hangi sulâsî fiillerden türemişse onları açıklamaktadır. Bazen de okuyucuyu eserde bu sulâsî fiillerin geçtiği yerlere yönlendirmektedir. Rubâî fiilin mastarına örnek olarak *الْبَحْتَقَّة* (delikten ya da çatlak bir su havuzundan suyun hızla akması) kelimesini vermek mümkündür. Bu kelime *بَحَقَّ* (ansızın su boşalmak, dökülmek) ve *بَتَقَّى* (fışkırmak, su taşmak) kelimelerinden menhût'tur.<sup>60</sup> Humâsî fiile örnek olarak *تَجَحَّفَل* (toplanmak) kelimesi verilebilir. Bu kelime ya *الْحَفْل* (toplanmak) ve *الْجَفْل* (bir gidiş içerisinde toplanmak) ya da *الْجَفْل* ve *الْجَحْف* (bir şeyi kapıp götürmek) kelimelerinin birleşmesi sonucu türemiştir. *جَحْفَل* kelimesi "büyük ordu" anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Bu örnekte görüldüğü gibi İbn Fâris bir kelimeyi birkaç yönden değerlendirmektedir. Buradaki örnekte her iki ihtimali de göz önüne alarak tercihte bulunmaktadır. Sudâsî fiile örnek olarak ise *اهْرَمَعَ* (suyun akması) kelimesi verilebilir. Bu kelime *هَمَعَ* (akmak) ve *هَرَعَ* (akmak) kelimelerinden menhût'tur.<sup>62</sup>

2. İsmî naht: Dil bilginleri ismî ve vasfî naht'ı birbirinden ayırt etmektedirler. İsmî naht, ortak manaya sahip iki câmid kelimededen tek bir ismin oluşturulmasıdır. Buradaki menhût kelime bu ortak manaya delalet etme hususunda türediği kelimelerden daha üstündür. Çünkü bir kelimedeki harflerin çokluğu anlamın çokluğuna ve üstün olmasına delalet etmektedir. Mesela *جَلَمَد* (sert kaya, taş) kelimesi *الْجَلَد* (sert toprak) ve *الْجَمَد* (kuru toprak) kelimelerinin birleştirilmesiyle elde edilmiştir.<sup>63</sup>
3. Vasfî naht ise yakın anlamlı iki kelimededen, sıfat olan üçüncü bir kelime naht etmektedir. Burada da menhût olan kelime anlam yönünden türediği kelimelerden daha üstündür. Mesela *الصُّلْدَم* (sert, katı) kelimesi *الصُّلْد* (katı) ve *الصُّدْم* (çarpmak) kelimelerinden menhût'tur.<sup>64</sup> Vasfî naht örnekleri eserde ismî naht örneklerinden daha fazladır. Çünkü vasfî naht'ın iştikak yönü ismî naht'tan daha fazladır.<sup>65</sup>

*Mekâyis*'teki menhût kelimeleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. İki kelimededen menhût kelimeler. Menhût kelimelerin çoğu iki kelimededen oluşmaktadır. İki kelimededen oluşan menhût kelimeleri şu şekilde çeşitlere ayırmak mümkündür:
  - a. *الهِبْلَع* (çok yiyen, obur) kelimesi *الهِبَالَع* (hırs) ve *الْبَلْع* (yutmak) kelimelerinden menhût'tur.<sup>66</sup> *الهِبْلَع* kelimesi bu iki fiilin de anlamını kendisinde aksettirmektedir. *بُحْتَر* (kısa boylu, sıska) kelimesi de bu kısma örnek verilebilir. Bu kelime *بَرَّ* (kesmek, (sanki boyu kesildi, kısa oldu)) ve *حَرَّ*

60 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 1: 330.

61 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 1: 509.

62 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 6: 72.

63 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 1: 507.

64 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 3: 352.

65 Fiilî, ismî ve vasfî naht türleri için bk. Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğavi*, 82-83.

66 İbn Fâris, *Mekâyisul-luğa*, 6: 71.

(nafakasını kısmak, cimri davranmak, (sanki ona uzun boyluya verilen boy verilmedi)) kelimelerinden menhû'tur.<sup>67</sup>

- b. الصَّلْدَمَة (güçlü, kuvvetli at) kelimesi الصَّلْد (sert, katı olmak) ve الصَّدْم (çarpmak) kelimelerinden menhû'tur.<sup>68</sup>
- c. بَزَمَخ (kibirlemek) kelimesi زَمَخ (kibirlemek) ve بَزَخ (çıkık göğüslü gibi yürümek) kelimelerinden menhû'tur.<sup>69</sup>
- d. بَلَطَح (kendini yere çalmak) kelimesi بَطَح (yere serilmek) ve أُبِلَط (döşenmiş yere yapışmak) kelimelerinden menhû'tur.<sup>70</sup>
- e. الصَّهْلِيْق (çok haykırıp feryat eden kimse) kelimesi صَهْل (kişnemek) ve صَلَق (feryat etmek) kelimelerinden menhû'tur.<sup>71</sup>

Bu menhû't kelimeleri oluşturan kelimelerdeki harflerin menhû't kelimeler içerisinde farklı şekillerde dizilişinden anlaşılıyor ki, buradaki menhû't kelimeleri oluşturanın sabit bir kuralı yoktur. Yani bu kelimeler semâ'î olarak oluşmaktadır.

2. Üç kelimedenden menhû't kelimeler. Mesela الْقَلْفَع (kopup yarılar olan kuru balcık) kelimesi قَفَع (bir şey içerisinde toplanmak), قَلَع (bir şeyi başka bir şeyden ayırmak) ve قَلَف (bir şeyi başka bir şeyden ayırmak) kelimelerinden oluşmaktadır.<sup>72</sup>

Bir kelimenin lafzen ya da manen iki kelimedenden menhû't olduğunun izahı mümkün olmadığında üç kelimedenden oluştuğu kanaati hâkim olmaktadır. الكُرْدُوس (büyük süvari bölüğü) kelimesi كَرْدَس و كَرْس ، كَرْدَس (bu köklerin her biri "toplanma" anlamına delalet etmektedir)<sup>73</sup> kelimelerinden oluşmaktadır. السَّحْبَلَة (büyük kırba) kelimesi ise سَحَل (dökmek, akıtmak), سَبَل (yağmur yağdı, göz yaş akıttı) ve سَحَب (suyu çekmek)<sup>74</sup> kelimelerinden oluşmaktadır.<sup>75</sup> Bu kelimelerdeki "ح", "ب" ve "ل" harfleri iki defa geçtiği için biri zaid sayılmaktadır.<sup>76</sup> (yaratılış olarak güçlü ve kuvvetli olan kişi) kelimesi de üç kelimedenden oluşmaktadır. Bu kelimeler عَصَب (bir şeyi tutup almak, kabzetmek), صَلَب (sert ve güçlü olmak) ve عَصَل (eğmek, bükmek, yamultmak) kelimeleridir. Bu kelimelerin hepsinde "güç-kuvvet" anlamı vardır.<sup>77</sup> İbn Fâris üç kelimedenden oluşan menhû't kelimeler hususunda el-Halîl b. Ahmed'den etkilendiğini belirtmektedir.<sup>78</sup>

67 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 1: 329.

68 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 3: 352.

69 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 1: 331.

70 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 1: 330-331.

71 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 3: 351.

72 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 5: 117.

73 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 5: 194.

74 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 3: 158.

75 Hâdî Hasan Hammûdî, Ahmed b. Fâris ve riyâdetuhu fi'l-bahsi'l-luğavi ve't-tefsiri'l-Kur'âni ve'l-meydâni'l-edebi (Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1987), 317.

76 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 3: 158.

77 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 4: 370-371.

78 İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğa*, 4: 371.



3. İki kelimededen menhût olup bir harf ziyade edilen kelimeler. Mesela الْجَنْزُفْرَةَ (kısa) kelimesi حَزَقَى (sıkışmak, daralmak) ve حَقَرَ (kısa boylu olmak) kelimelerinden menhût'tur. Ancak bu kelimedeki "ن" harfi zaidir.<sup>79</sup>
4. Menhût ya da mezîd olması muhtemel kelimeler.<sup>80</sup> Mesela جَدَدَل (taş) kelimesini menhût olarak kabul edersek الْجَدَل (sertlik, katılık) ve الْجَدَد (sert toprak) kelimelerinden oluşmaktadır. Mezîd olarak kabul ettiğimiz takdirde ise bu kelimenin aslı الْجَدَل kelimesidir ve buradaki "ن" harfi zaidir. İbn Fâris bu kelimenin sahih kıyasa uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup>

İbn Fâris'in kaydettiği menhût kelimeler incelendiği zaman bu kelimelerin genellikle menhût minh'de yer alan tüm harfleri kendisinde topladığı görülmektedir. Yani menhût kelimedeki menhût minh'de yer almayan bir harf genellikle bulunmamaktadır.

Naht örnekleri arasında tek ortak nokta, bunların genellikle fiil ya da mastar şeklinde yapıldığı ve rubâî asıllı olmalarıdır. Rubâî asıllı örneklerin en çok bilinenleri şunlardır:

1. İki kelimededen menhût bir kelime. جُعِلْتُ فِدَاكَ "Kurbanın olayım!" demek olan جَعْفَلٌ gibi. Bazı rivayetlere göre جَعْفَدٌ kelimesi de aynı iki kelimededen menhût'tur.
2. Üç kelimededen menhût bir kelime. حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ demek olan حَيَّعَلٌ gibi.
3. Dört kelimededen menhût bir kelime. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ demek olan بِسَمَلٌ gibi. Bu kelime besmelenin ب → اسم → الله üç kelimesinden menhût'tur.
4. Birçok kelimededen tek bir kelimenin naht edilmesi. لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ "Güç ve kuvvet yalnız Allah'tandır" demek olan حَوَّلٌ ya da حَوَّلَقٌ gibi.<sup>82</sup>

### 5. Menhût ve Mezîd Kelimeler

Bir kelimenin mezîd veya menhût olmasını şu şekilde ayırt etmek mümkündür: Mezîd kelime üç harfli bir tek kökün anlamını ihtiva etmektedir. Bu köke ziyade olarak getirilen harfler ise anlamda mübalağa maksadına mebnidir. Menhût kelimedeki ise üç harfli iki veya üç kökün anlamları birleşmektedir. Mesela الْحَرْفُوفُ (zayıf hayvan) kelimesinin mezîd olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü sadece bir tek kökün anlamını ihtiva etmemektedir. O zaman menhût olduğunu söylemek gerekir. Bunun tespitini yaptıktan sonra bu kelimenin hangi köklerden meydana geldiğini bulmak kalıyor. Bu kelime حرف ve حرق köklerinden mi oluşmaktadır? Yoksa حرق ve حرق köklerinden mi? Ya da حرف ve حرق köklerinden mi? Bunların dışında başka varsayımları da göz önüne almak gerekir mi?<sup>83</sup>

79 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 2: 145; Başka bir örnek için bk. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 1: 510.

80 Bu tasnif için bk. Rıdvân, *el-İmâm Ebu'l-Huseyn b. Fâris er-Râzî*, 103, 179-180.

81 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 1: 512.

82 Belâsî, "Arap Dilinde Naht" 411-412.

83 Hammûdî, *Ahmed b. Fâris*, 315-316.

İbn Fâris menhût kelimenin anlamı ile varsayılan köklerin anlamlarını mukayese etmekte ve en çok uyumlu olan köklerin anlamları dışında diğer köklerin anlamlarını elemektedir. İbn Fâris bu nazariyeye binaen الحَرْفُوف (zayıf hayvan) kelimesinin الحَرْف (her şeyin ince, keskin, zayıf kısmı) ve حَقَفَ (deve vb. zayıflayıp kambur olmak)<sup>84</sup> köklerinden oluştuğunu kaydetmektedir.<sup>85</sup> Buradan hareketle İbn Fâris'in naht uygulamasının içtihadî bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca menhût ile menhût minh'in anlamları arasındaki bağ ne kadar güçlü olursa bu onun ne kadar çok kıyasa uygun olduğunu gösterir.

Menhût minh olan kelimeler farklı anlamlara sahip oldukları gibi nadir de olsa aynı manaya sahip olabilir. Bu kelimelerin yakın anlamlı olması da mümkündür.<sup>86</sup> Yine menhût minh olan kelimelerin sulâsî mücerred olması şart değildir. Bazen mezîd de olabilir. Buna örnek olarak تَبْرَعَر (ahlakî kötü oldu) kelimesi verilebilir. Bu kelime الرِّعْر (kötülük, adilik) ve التَّبْرُع (fitne çıkmak) kelimelerinden naht edilmiştir.<sup>87</sup>

Bazı kelimelerin sadece zahirine bakıldığı zaman onların mezîd olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kelimelerin aslı iyice düşünüldüğü takdirde menhût oldukları ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak العَشْتَق (uzun boylu) kelimesi verilebilir. Bu kelime mezîd olarak varsayıldığında iki ihtimal ortaya çıkmaktadır:

1. Bu kelimenin kökü العَتَق kelimesidir ve "ش" harfi zaidir.
2. Bu kelimenin kökü الشَّتَق kelimesidir ve "ع" harfi zaidir.

Bu iki ihtimal birbirine terstir ve birisinin doğruluğuna karar vermek de imkânsızdır. Bu da العَشْتَق (uzun boylu) kelimesinin lafız ve mana ilişkisinden dolayı العَتَق (boyunu uzun ve kalın olmak) ve الشَّتَق (bir şeyi asmak, bir yerden asılı olarak uzamak)<sup>88</sup> kelimelerinden menhût olduğunu gösterir. Bu kelimenin menhût olduğunu gösteren başka bir husus ise "ن" harfinin şeddeli olmasıdır. Çünkü العنق kelimesinin her ikisinde "ن" harfi vardır.<sup>89</sup>

## 6. İbn Fâris'in Naht Düşüncesine Yöneltilen Eleştiriler

İbn Fâris naht düşüncesinin doğruluğuna delalet eden en açık delili olarak جُدْمُور (kesilmiş hurma ağacının kökünden kalan kısım) kelimesini kaydetmektedir. Bu kelime الجُدْم (asıl, kök) ve الجُدْر (asıl, kök)<sup>90</sup> kelimelerinden oluşmakta ve bu iki kelimedenden ortak anlamını almaktadır.<sup>91</sup>

84 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 2: 143.

85 Hammüdi, *Ahmed b. Fâris*, 316.

86 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi*, 256.

87 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 331.

88 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 4: 359.

89 Hammüdi, *Ahmed b. Fâris*, 316-317.

90 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 505-506.

91 Hammüdi, *Ahmed b. Fâris*, 316.

Bu örnekle alakalı Subhî es-Sâlih (ö. 1407/1986), İbn Fâris'in burada menhût'la muştak'î birbirine karıştırdığını ve bu kelimeyi menhût sayarak zorlama bir yoruma girdiğini söylemektedir. es-Sâlih, naht'ın manası ve şekli farklı olan iki kelimeyi topladığını ancak bu kelimelerin aralarında az fark dahi olsa yakın anlamli olabileceğini kaydetmektedir. Yukarıdaki örnekte ise bu iki kelimenin manaları arasında bir fark yoktur. Çünkü her iki kelime "asıl, kök" anlamına gelmektedir.<sup>92</sup>

Bu eleştiriye şu şekilde cevap verilebilir: İbn Fâris, جُدْمُور kelimesine "kesilmiş hurma ağacının kökünden kalan kısım" şeklinde anlam vermiştir. Bu kelime burada "kesmek" ve "kök" kelimeleri ile açıklanmıştır. Bundan başka İbn Fâris الجَدْمُ kelimesini bu maddeyi açıklarken "kesmek",<sup>93</sup> الجَدْر kelimesini ise "asıl, kök"<sup>94</sup> şeklinde açıklamıştır. Bu da bu kelimelerin manalarının aynı olmayıp farklı olduğunu göstermektedir.<sup>95</sup>

Yine Subhî es-Sâlih, onun menhût'la mu'arreb'î birbirine karıştırdığını iddia etmektedir.<sup>96</sup> Buna örnek olarak الفَرَزْدَقَة (hamur parçası) kelimesini vermektedir. Bu kelime فَزَزَ (ayırarak, elemek) ve دَقَّى (ezip un haline getirmek) kelimelerinden naht edilmiştir. Yani un hamur haline getirilmiş sonra ondan bir parçası ayrılmıştır.<sup>97</sup> Subhî es-Sâlih bu kelimenin mu'arreb olduğunu ve Farsçadan geçtiğini söylemektedir.<sup>98</sup>

الفَرَزْدَقَة kelimesinin Arapça veya mu'arreb olması mümkündür. İbn Fâris bu kelimenin Arapça olduğu görüşünü esas alarak menhût olduğunu söylemiştir.<sup>99</sup> Çünkü onun naht'la alakalı ispat etmeye çalıştığı bir düşüncesi vardır. Bundan dolayı kelimelerin Arapça olma ihtimali varsa onu tercih etmiştir. el-Firûzâbâdî de bu kelimenin Arapça veya mu'arreb olabileceğini kaydetmiştir.<sup>100</sup> Yine İbn Fâris العَصْفَرُ (bitki) kelimesiyle alakalı iki ihtimali kaydetmektedir:

1. Şayet bu kelime mu'arreb ise kıyası söz konusu değildir.
2. Eğer Arapça ise عَصَرَ (sıkma, sıkıp suyunu çıkarmak) ve صَفَرَ (sarı renkte olmak) kelimelerinden naht edilmiştir.<sup>101</sup>

İbn Fâris mu'arreb kelimeleri naht'ın konusu olarak görmemiştir. Mesela الحَنْدَرِيسُ (içki) kelimesinin Rumca olduğu söylenilmektedir. Bundan dolayı iştikakıyla alakalı bilgi verilmemiştir.<sup>102</sup>

92 Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2009), 268-269.

93 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 1: 439.

94 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 1: 436.

95 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi*, 478-479.

96 Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğa*, 270.

97 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 4: 513.

98 Subhî es-Sâlih, *Dirâsât fi fikhi'l-luğa*, 270.

99 Fâhir, *İbn Fâris el-Luğavi*, 480.

100 Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muht* (Beirut: Mu'essesetu'r-risâle, 1426/2005), 916.

101 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 4: 369.

102 İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 2: 252.

İsmail b. Yakub el-Cevherî (ö. 393/1003 [?]), İbn Manzûr (ö. 711/1311) ve Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî (ö. 816/1413) gibi sözlük bilginleri, İbn Fâris'in belirttiği جَرْدَبَ (yenilmesin diye yemeğin üzerini elle kapamak)<sup>103</sup> gibi lafızlara işaret ederek, bu kelimelerin menhût olmadığını kaydetmişlerdir.<sup>104</sup> Bu bilgilere göre bu kelime Farsça asıllı mu'arreb bir kelimedir. "Ekmeği koruyan" anlamına gelen بان كَرْدَه terkiibinden Arapçaya geçmiştir.<sup>105</sup> İbn Fâris البُرْجِد (çizgili elbise) kelimesinin ise البِجَاد (çizgili elbise) ve البُرْد (yelek, hırka) kelimelerinden menhût olduğunu ifade etmiştir.<sup>106</sup> Hâlbuki bu kelime Latince'den Arap diline geçmiştir.<sup>107</sup>

İbn Fâris bazen menhût olması mümkün kelimeleri mezîd olarak nitelendirmiştir. Mesela بَعَثَ (kusması gelmek, midesi bulanıp dönmek) kelimesinin aslının بَتَرَ (bir şeyin sürekli kesilmesi, sivilce çıkmak) olduğunu kaydetmiş ve buradaki "ع" harfinin zaid olduğunu belirtmiştir.<sup>108</sup> Abdulkâdir el-Mağribî ise bu kelimenin menhût olduğunu (وَإِذَا الْفُجُورُ بُعِثَتْ) "Kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman" (el-İnfîtâr 82/4) âyetini belirterek ifade etmiştir. Ona göre بَعِثَ kelimesi بَعِثَ (gönderilmek, çıkarılmak) ve أُبِثَ (harekete geçirilmek, çıkarılmak) kelimelerinden naht edilmiştir.<sup>109</sup> Ancak bu kelimenin بَتَرَ ve بَعَثَ kelimelerinden menhût olduğu da söylenebilir.

Yine İbn Fâris الحَدَلَّة (kendisinin daha üstün olduğu iddiasında bulunmak) kelimesinin aslının الحَدَق (bir şeye gücü yetmek, bir işte mahir olmak) olduğunu kaydetmiş ve bu kelimedeki "ل" harfinin zaid olduğunu belirtmiştir. İbn Fâris yine bu kelimenin Arap asıllı olmayıp muvelled<sup>110</sup> olduğunu zan ettiğini ifade etmiştir.<sup>111</sup> Bu ifadeler İbn Fâris'in kesin bilmediği hususlarda ne kadar hassas ve dikkatli olduğunu göstermektedir. Ancak bu kelimenin حَدَّق ve حَدَلَّة (akıcı bir şekilde konuşmak) kelimelerinden menhût olduğunu söylemek mümkündür.<sup>112</sup>

İbn Fâris ilk önce عَمْرَسَ (kuvvetli ve şiddetli adam, kötü ahlaklı kişi, şiddetli, çetin gün) kelimesini mezîd olarak nitelendirmekte ve bu kelimenin aslının المرَس (girişken, güçlü, kuvvetli) olduğunu ve "ع" harfinin de zaid olduğunu

103 İbn Fâris'e göre جَرْدَبَ kelimesi جَرْدَبَ (kurak olmak, (kuraklık ekmeğin elde edilmesine engeldir)) kelimesinden ve جَرَب (جَرَاب - kılıf, kın, mahfaza, (ellerini kılıf gibi yaparak bir şeyi korumak)) kökünden naht edilmiştir. Bk. İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 506.

104 Civelek, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı", 101.

105 el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 99; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 264-265; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 67.

106 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 330.

107 Hilmi Halil, "İlmü'l-me'âcim'inde Ahmed b. Fâris beyne'n-nazar ve't-tatbik", *Dirâsât fi'l-luğa ve'l-me'âcim* (Beirut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1998): 498.

108 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 1: 335.

109 el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-ta'rib*, 22.

110 Muvelled, ihticâc devrinden sonra Arapça'ya başka dillerden giren veya türetme yoluyla bu dile kazandırılan yeni kelimeler için kullanılan terimdir. Bk. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-ke'lâmî'l-a'camiyyi 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, nşr. F. Abdurrahîm (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1410/1990), 14-15; Zulfikar Tuccar, "Dahil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 8: 413.

111 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğa*, 2: 144.

112 Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğavî*, 86.

belirtmektedir.<sup>113</sup> Birkaç sayfa sonra ise yine bu kelimenin اَمْرَس (şiddetli) ve اَمْرَسِ kelimelerinden menhût olduğunu kaydetmektedir.<sup>114</sup>

İbn Fâris التُّعْبُ kelimesini manasının değişmesine göre mezîd veya menhût olarak görmektedir. İlk önce bu kelimeye "hurma kurutma mekânından suyun çıkış yeri" anlamını vererek تَعَبَ (akmak, fıskırmak) aslından geldiğini ve mezîd bir kelime olduğunu belirtmektedir. Buna göre bu kelimedeki "ل" harfi zaidir. İkinci olarak "mızrağın ucu" anlamını vererek bu kelimenin menhût olduğunu kaydetmektedir. Hangi kelimelerden menhût olması hususunda da iki farklı görüş beyan etmektedir. İlk olarak التُّعْبُ (fıskırmak (mızrak havuzun oluğuna benzemektedir)) ve العَلْبُ (iz) kelimelerinden naht edildiğini ifade etmektedir. İkinci olarak العَلْبُ (iz) ve التُّبُّ (zayıf mızrak) kelimelerinden de naht edilebileceğini belirtmektedir.<sup>115</sup> Yine جُحْدُبُ (büyük deve) kelimesini bir yerde mezîd ve aynı zamanda menhût<sup>116</sup> olarak nitelendirmekte, başka bir yerde ise bu kelimeye "kokarca" anlamını vererek mevzû<sup>117</sup> kelime olarak kaydetmektedir.<sup>118</sup>

İbn Fâris'in bir kelime ile alakalı farklı görüşler beyan etmesi onun tereddüt içerisinde olduğunu göstermeyip bu kelime ile alakalı bütün vecihleri göz önüne aldığını ortaya koymaktadır.<sup>119</sup> Bu örnekler müellifin kendi maksadını ispat etmek için zorlama yorumlara girmeyen, taassuptan uzak duran, mütevazı ve mutedil bir bilgin olduğunu göstermektedir.

## SONUÇ

İbn Fâris sözlüğünde her harfin sonunda menhût, mezîd ve mevzu' kelimeleri işlemiştir. Klasik dil bilginleri arasında onun naht konusuyla en çok ilgilenen kişi olduğunu söylemek mümkündür. Üçten fazla harfi olan kelimelerin çoğunun iki veya üç ayrı sulâsî kelimedenden meydana gelen menhût kelimeler olduğu düşüncesini ilk ifade eden bilgin İbn Fâris'tir. O, bu fikrini üç yüzden çok kelimedede uygulamaya çalışmıştır.

İbn Fâris'ten önce, naht çeşitlerinden sadece cümleden oluşturulan fiilî naht ve nisbî naht bilinmekteydi. İbn Fâris'in ortaya koyduğu naht olgusu ise daha farklı ve daha geniştir. Onun *Mekâyisu'l-luğâ*'da naht çeşitlerinden genellikle üzerinde durduğu, kelimelerden oluşturulan fiilî, ismî ve vasfî naht türleridir. Bu anlamda o naht olgusunu ilk ortaya koyan şahıs sayılmaktadır. Onun naht uygulamasının içtihadî bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. İbn Fâris'ten sonra naht konusunu işleyenlerin ondan etkilendiği ve çok yararlandığı aşikâr bir gerçektir.

113 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 4: 365.

114 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 4: 368; Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğâvi*, 87, 215.

115 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 1: 403.

116 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 1: 511; Başka örnekler için bk. İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 1: 510, 5: 265.

117 Kıyasa uygun olmayan, o şekliyle vaz' edilen ve üç harften daha çok harfe sahip olan kelimelere mevzû' kelimeler denilmektedir.

118 İbn Fâris, *Mekâyisu'l-luğâ*, 1: 513.

119 Tuleymât, *Ahmed b. Fâris el-Luğâvi*, 88.

## KAYNAKÇA

- Belâsî, Muhammed es-Seyyid Ali. "Arap Dilinde Naht". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2. trc. Mehmet Ali Şimşek (Aralık 2003): 407-416.
- el-Cevâlikî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed. *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'camiyyi 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. nşr. F. Abdurrahim. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1410/1990.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdulğafur 'Addâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990.
- Civelek, Yakup. "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede "Naht" Yönteminin Kullanımı". *Nüşa* 10 (Yaz 2003): 97-118.
- Elmalı, Hüseyin. "Mu'cemü mekâyisi'l-luga". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâ'ilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.
- Fâhir, Emin Muhammed. *İbn Fâris el-Luğavî menhecuhu ve eseruhu fi'd-dirâsâti'l-luğaviyye*. Riyad: Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1426/2005.
- el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâfî. 8 cilt. Beyrut: Mu'essesetu'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1988.
- Hammûdî, Hâdî Hasan. *Ahmed b. Fâris ve riyâdetuhu fi'l-bahsi'l-luğavî ve't-tefsiri'l-Kur'ânî ve'l-meydâni'l-edebî*. Beyrut: Âlemlü'l-kutub, 1987.
- el-Hamzâvî, Muhammed Reşad. "Nazariyyetu'n-nahti'l-Arabiyyeti'l-mağbûne". *Havliyyâtu'l-câmi'ati't-Tûnusiyye* 27 (1988): 31-49.
- Hilmî Halil. "İlmü'l-me'âcim 'inde Ahmed b. Fâris beyne'n-nazar ve't-tatbîk". *Dirâsât fi'l-luğa ve'l-me'âcim* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1998): 461-503.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa*. nşr. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 cilt. b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- ..... *Mucmelu'l-luğa*. nşr. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. 2 cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1406/1986.
- ..... *es-Sâhibî fi fikhil-luğati'l-Arabiyye ve mesâ'ilihâ ve suneni'l-Arab fi kelâmihâ*. nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-me'ârif, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru sâdir, ts.
- İbrahim Enis. *Min esrâri'l-luğa*. Kahire: Mektebetu'l-enclü'l-Misriyye, 1978.
- el-Kiftî, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabi – Beyrut: Mu'essesetu'l-kutubi's-sekâfiyye, 1406/1986.
- el-Mağribî, Abdulkadir b. Mustafa. *el-İştikâk ve't ta'rib*. Mısır: Matba'atu'l-Hilâl, 1908.
- Oğuz, Orhan. "Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi". *Marife* 16/1 (Yaz 2016): 9-17.
- Özbalıkçı, Reşit. "Naht". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Rıdvân, Muhammed Mustafa. *el-İmâm Ebu'l-Huseyn b. Fâris er-Râzî ve âsâruhu fi'l-luġa ve fi'n-nahv*. Mısır: Dâru nahda, 1991.
- Subhî es-Sâlih. *Dirâsât fi fikhi'l-luġa*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2009.
- Tuleymât, Gâzî Muhtâr. *Ahmed b. Fâris el-Luġavî: dirâse fi ârâihi'l-luġaviyye ve'n-nahviyye*. Dımaşk: Dâru tallâs, 1999.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tüccar, Zülfikar. "Dahîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- ez-Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

## Âlemin Aslî Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları

### *The Results of Different Opinions About the Basic Material of the Universe in Terms of Faith*

Hasan GÜMÜŞOĞLU

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Associate Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islamic Sects  
Yalova, Turkey  
hasgumus@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-0836-4031

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 5 Mart / March 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 49-70

#### Atıf / Cite as

Gümüsoğlu, Hasan. "Âlemin Aslî Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 49-70.

Doi: 10.33460/beuifd.535851

#### İntihal / Plagiarism

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

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** *Düşünce tarihi boyunca âlemin aslî bir maddesi olup olmadığı hep merak edilmiş ve bu konuda filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Geçtiğimiz asırda fizik ilminde meydana gelen büyük ilerlemeler neticesinde atomun bir enerji deposu olduğunun anlaşılması, insanların dikkatini tekrar bu konuya çekmiştir.*

*Âlemin aslî maddesi konusu İslâm itikadının aslî bir meselesi olmamakla birlikte, konu ortaya konulurken heyûlâ, adem, vücûd, atom (cüz-i lâ yetecezzâ, cevher-i ferd) gibi kavramlara yüklenen bazı manalar, İslâm itikadının konusuna giren esaslarla ilişkili olduğundan bu konu itikadî bir boyut kazanmıştır. Bu makede, söz konusu kavramlara yüklenen manaları itikat açısından sonuçlarını incelenmeye çalışılmıştır.*

*Fârâbî ve İbn Sînâ, ilk varlıktan (Allah'tan) diğer varlıkların sudûrunu açıklarken âlemin meydana gelmesinde Allah'ın tesirini kabul etmeyen Aristo'dan ayrılmışlar. Bazı filozof ve mutasavvıfların varlık konusundaki görüşlerini tenkit eden İmâm-ı Rabbânî ise, heyûlânın varlığını veya yokluğunu kabul etmekten ziyade ona atfedilen mananın önemli*



*olduğuna işaret ederek, âlemin Allah'ın iradesiyle ve kudretiyle sonradan yaratılmış olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, İtikat, Varlık, Atom, Adem, Heyulâ, Cevher

**Abstract:** *It has always been a wonder along the history of thought whether a basic material for the universe existed; and philosophers, theologians, and sufis have put forward different opinions in this matter. As a result of the great progress in the science of physics in the past century, the fact that it was understood that the atom was an energy depot attracted the attention of people.*

*Although the views that have emerged around the basic material of the universe constitute an essential matter of the Islamic faith, the issue has gained a dogmatic dimension because some of the meanings imposed on concepts such as hayula, adam, wujud, atom (juz-i lâ yetecezzâ, jawhar-i ferd) are related to the principles of Islamic faith. In this article, the results of the meanings attributed to these concepts are examined in terms of the faith.*

*Farabi and İbn İbn Sînâ, differed from Aristotle who did not accept the influence of Allah in the existence of the universe. Imam-ı Rabbâni, criticizing the views of some philosophers and Sufis on the matter of existence, clearly stated, by implying that the meaning attributed to hayula was important rather than accepting its existence or absence, that universe was created by Allah's will.*

**Key Words:** Theology, Faith, Existence, Atom, Heyula, Non-being, Jawhar.

## GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca varlık meselesi etrafında pek çok şey yazılmış olmakla birlikte, çalışmamız esnasında atıfta bulunduğumuz kaynaklardan da anlaşılacağı üzere özellikle filozoflar, mutasavvıflar ve kalamcılar, konuyla daha yakından ilgilenmişlerdir. Günümüzde de konuyla alakalı olarak, bazıları yüksek lisans ve doktora tezi olmak üzere pek çok çalışma yapılmakla birlikte söz konusu çalışmalar genellikle ya şahıs bazında veya sadece bir belirli bir bilim dalı ekseninde olmuştur. Biz konuya makale bazında farklı bir açıdan bakarak felsefe, kalam ve tasavvuf ehli tarafından varlık meselesinde ifade edilen görüşlerin kısa bir mukayesesini yapıp, farklı görüşlerin itikadî açıdan sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için de öncelikle varlık meselesi incelenirken kullanılan temel kavramlar hakkındaki görüşlere yer vereceğiz.

### 1. VARLIK MESELESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

Düşünce tarihinde “varlık” meselesi ekseninde âlemin aslının ne olduğu ve Allah'ın âlem ile olan münasebeti konusu, ilim adamlarını sürekli meşgul etmiştir. Özellikle Eflatun'un (M.Ö. 427-347) ilk varlıktan (madde) söz ederken onun, akli idelerden veya maddi olmayan suretlerden ibaret olduğunu söylemesi ve

Aristo'nun (M.Ö. 384-322) heyûlânın tek başına varlığının imkansız olduğunu belirtip, onun ezeli olduğunu ifade etmesi, vücûd, adem, atom ve heyulâ gibi kavramların ön plana çıkmasında etkili olmuştur. Bu itibarla biz, makalemize öncelikler bu kavramlara kısa bir atf-ı nazar ederek başlayacağız.

### 1.1. Vücûd

Antikçağ Yunan felsefesinde yer alan varlık-yokluk tartışmasında, filozoflar yokluktan bir şeyin meydana gelmeyeceğini söyleyerek, maddenin (heyûlâ) ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre madde, kendi kendine var olmuştur, başlangıcı ve sonu yoktur, hiçbir şey yoktan var olmaz ve hiç bir şey de yok olmaz.<sup>1</sup> Aristo'ya göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bunların gerçeklik kazanabilmesi için bir dayanağa ihtiyaç vardır. Madde sırf kuvvet olduğundan suret ile birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Ayrıca *varlık* kendini maddede ortaya koyduğundan, *yokluk* gerçeklik kazanamamıştır.<sup>2</sup>

İslâm âlimleri genel manada âlemin yoktan var edildiğini kabul etmekle birlikte vücûd (varlık) veya *ma'dum*'un mahiyeti konusunda farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede varlığın, ilk müşahede edilen ve tasavvuru apaçık olan şey olması itibarıyla tarife ihtiyacının bulunmadığı, hatta vücûd'dan daha iyi bilinen bir şeyin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Vücûd, "sabit olan, gözle görülen, kendisinden haber verilen şey", fâil veya mef'ul, yahut hâdis veya kadîm" şeklinde tarif edilmeye çalışılsa da Sa'düddîn Teftazânî (ö.793/1390), bunları yeterli görmemiş ve vücûdun aklen bu izahlardan daha açık olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>4</sup>

.....

Kâdı Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö.403/1013), mevcudâtı, kadîm ve muhdes olmak üzere ikiye ayırır ve muhdesin yokluktan (adem) var olduğunu belirterek onu cisim, cevher ve araz olarak üçe taksim edip âlemin, Allah tarafından yaratıldığını ispat etmeye çalışır.<sup>5</sup> İbn Fûrek (ö.406/1015), Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den (ö. 324/941) naklen menfi (olumsuzluk) ile ma'dûm, müsbet ile mevcûd arasında ilişki kurarak, "şey" demenin ispat manasına geldiğini şey olmayanın (*lâ şey*) ise nefyetmek manasına geldiğini söyleyerek ma'dûmun şey diye isimlendirilmesinin tenakuz olduğunu belirtmiştir. O, ayrıca ma'dûmun isimlendirilmesinin veya cevher

1 Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Aslan, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1985), 90-5, 308; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), 5: 53; Yaşar Aydın, *Fârâbi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 80.

2 Aristoteles, *Metafizik*, 312, 363; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbi, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzilâ* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1906), 27-8; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 294.

3 Hüseyin b. Abdullah b. Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1985), 3: 299; Abdülkerim, Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guilaume (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 146; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, trc. Nurullah Koltaş, (İstanbul: Klasik 2017), 89.

4 Sa'deddin Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1: 295.

5 Kâdı Ebû Bekir el-Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhid*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydâr (Beirut: Müessetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 37-43.

ve araz gibi cismin vasıflarıyla tavsif edilmesinin sahih olmadığını ifade edip, ma'dûmun işitilmesinin ve görülmesinin sahih olmadığını söylemiştir.<sup>6</sup>

Ebû'l-Yüsr Pezdevî (ö.493/1100), Ehl-i sünnet ve cemaat'ın "ma'dûm; şey, araz, cevher ve cisim değildir" dediğini belirtir. Ehl-i sünnet'in "Daha önce hiçbir şey değil iken biz onu (insanı) yarattık" (Meryem, 19/67) âyetini buna delil olarak getirdiğini söyleyen Pezdevî, bu nassa göre vücûd bulmayana şey denilemeyeceğini ifade eder.<sup>7</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö.508/1115) ise, kadimi "ademliği (yokluğu) muhal olan" diye açıklar ve kadimin vacibü'l-vücûd (varlığı zorunlu) olduğunu belirterek, vücûdu mümkün (câizü'l-vücûd) olanın, yokluğunun da mümkün (câizü'l-adem) olduğunu söyler. O, mümkün olmakta varlık ve yokluğun aynı derecede olmasından dolayı ikisinin de bir muhassısın tahsisine ihtiyacının bulunduğunu bunun ise muhdesin özelliği olduğuna dikkat çeker ve sadece kadim olan vacibü'l-vücûdun (Allah) buna ihtiyacının olmadığını söyler.<sup>8</sup>

İbn Fûrek, "mevcûd olmadığını bildim" demenin doğru olduğu gibi "ilmü'l-ma'dûm" ifadesini kullanmanın mümkün olduğunu belirterek ileride olacağına binaen ma'dûma şey isminin kullanılmasının sahih olduğunu ifade eder. Bu konuda "Kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir" (Hac, 22/1) ve "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir. O da hemen olur" (en-Nahl, 16/40) âyetlerini delil getiren İbn Fûrek, Hz. Yusuf'un (a.s.) hapisanedeki arkadaşının sözünü anlatan âyette "*Ben rüyamda şarap sıktığımı gördüm*" dediğini hatırlatır. Hâlbuki burada sıkılanın şarap olmayıp, üzumdür ve ileride şarap olacağı için mecazen üzüm için şarap lafzı kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Âlemin aslî maddesi ekseninde önemli bir tartışma konusu olan "ma'dûmun şeyliği" konusu, gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i sünnet kelamcılar tarafından daha çok ma'dûmun Allah'ın ilim ve kudretiyle ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.<sup>10</sup> Âlemin yoktan var edildiğini söyleyen Ehl-i sünnet ulemâsı, yokluğu bir varlık olarak kabul etmeyip ona "şey" denilmesini doğru bulmazken<sup>11</sup> Mu'tezile, meseleye Allah Teâlâ'nın ilmi açısından yaklaşmıştır.

Kâdî Abdulcebbar, malûmun mevcûd ve ma'dûm olmaktan, mevcûdun ise kadim ve hadis olmaktan hali olmayacağını söyleyerek, Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu belirtir ve Allah'ın ilminde bir değişiklik olmayacağına dikkat çekerek<sup>12</sup> ma'dûmun Allah'ın ilminde bulunmasından hareketle ona şey denilebileceğine

6 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasen el-Eşârî*, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyah (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 262-4.

7 Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H.P. Lins (Kâhire: Dâru l-Hyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1963), 214.

8 Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme (Dimaşk: y.y. 1993), 1: 61-2.

9 İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasen*, 262.

10 M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İlmân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İlmânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik, 2011), 148.

11 Sa'deddin Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Şirket-i Sahâfi-i Osmâniyye Matbaası, 1326), 192; Aliyyü'l-kârî, *Dav'ül-meâlî fi şerhi Bed'ül-Emâlî* (İstanbul: y.y. ts.), 35.

12 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim (Beirut: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 120.

ifade eder. Mu'tezile, ma'dûmun zikredilmesini, bilinmesini, vasıflanmasını ve isimlenmesini dikkate alarak ona şey denilebileceğini, Allah Teâlâ'nın ma'dûmları bildiğini, şey olmayana ise ilmin taalluk etmeyeceğini söyler.<sup>13</sup>

## 1.2. Adem

Eflatun, yokluğu, İde'nin âlemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak kabul edip, onun gerçek bir varlığının bulunduğunu söylemiştir. Eflatun, âlemin sonradan yaratılmış olduğu fikrine sahip olmakla birlikte sonradan gelen bazı filozoflar, onun bu görüşünü tevil ederek âlemin sonradan yaratıldığı görüşünü inkâr etmişlerdir.<sup>14</sup>

Aristo, ademi (yokluğu), "varlığın yokluğu" manasında kullandığından onu, gerçek bir varlık gibi görmemiştir. Ona göre varlık, var olan bir olgu sayesinde meydana gelir ve her bakımdan yok olan bir şeyden bir varlığın meydana gelmesi düşünülemez.<sup>15</sup> Aristo, âlemin yoktan var edildiğini kabul etmemekle, Allah'ın iradesinin âlemin yaratılmasına taallukunu da inkâr etmiştir.

İlme konu olan hususları (ma'lumât) ma'dûm ve mevcûd olmak üzere ikiye ayıran Bâkillânî, mevcûdun sabit olan şey manasına, ma'dûmun ise müntefi (olumsuzluk) yani şey olmayan (lâ şey) manasına geldiğini belirtir. Ma'dûmu çeşitli kısımlara ayıran Bâkillânî, *ma'dûm ma'lum* olarak isimlendirdiği kısmı; muhal ve mümteni olarak vasıflayıp, bunun henüz var olmadığı gibi ebediyen de vücut bulmasının mümkün olmadığını söyler ve iki zıddı cem etmeyi buna misal olarak verir. O, ikinci kısımda; ma'dûmun var olması mümkün olmakla birlikte var olmadığını ileride de ebediyen var olmayacağını Allah'ın bildiği ve takdir edip, haber verdiği konulara dair ilmin olduğunu ifade eder ve âhiret ehlinin dünyaya tekrar dönmesinin mümkün olmamasını buna misal verir. Bâkillânî, üçüncü kısmı ise şimdiki zamanımızda ma'dûm ma'lûm olmakla birlikte, ileride var olacak kıyamet, haşır ve neşir ile âhiret hayatı gibi hususlara ait bilgiler olarak açıklar. O, dördüncü kısımda ise şu anda ma'dûm olup önceden var olan, geçmişte işlediğimiz fillerimizi ve tasarruflarımızı sayar.<sup>16</sup>

Mu'tezile genel manada ma'dûma şey denilebileceğini kabul etmekle birlikte onun özellikleri konusunda aralarında görüş birliği söz konusu değildir. Onlardan ma'dûmun şey ve cisim olduğunu kabul eden olduğu gibi, onun cisim değil de arazları kabul etmeye uygun bir cevher olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>17</sup> Bunların dışında ma'dûmun cisme ait bir kısım vasıflara sahip olduğunu kabul

13 Pezdevî, *Usûlü'd-din*, 214; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017), 128

14 Eflatun, *Diyaloglar II*, trc. Ç. Naci Soykan, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 334-5; Ebû Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts. ), 88.

15 Aristoteles, *Metafizik*, 97-100; Kalın, *Varlık ve İdrak*, 93; Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 357.

16 Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 34-5.

17 Kaya, *Varlık ve İmkân*, 134-142.

etmenin, cismin kadimliğini kabul etmek manasına geleceğini bunun da yaratıcı olan Allah'ın varlığını inkâra götürüleceğini belirtenler de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Mu'tezile'nin ma'düma şey dediğine dikkat çeken Mâtürîdî, onların Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini tenkit eder ve tekvin ile mükevven arasındaki farklılığa dikkat çeker.<sup>19</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî ise, Mu'tezile'nin ilgili âyetleri delil getirerek ma'düma "şey" denilebileceğini ve şey'in bilinip vasıflanabileceğini iddia ettiğini ancak bu lafızların mecaz olduğu belirtir ve ezelde Allah'ın dışında bir şeyin bulunmadığı konusunda ümmetin icma ettiğini belirtir. Pezdevî ayrıca Allah'ın dışında başka kadimleri kabul etmenin şirk olduğunu ifade eder.<sup>20</sup>

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mu'tezile'nin ekserisinin "şey olmayandan (ademden) bir şeyin varlığının muhal olduğuna meylederek, Dehriyye'nin görüşünü doğruladıklarını belirtir ve onların eşyanın kadimliğini iddia ettiklerini söyler. O, Mu'tezile'nin "Âlem ma'dümdur, ancak ma'düm şeydir. Allah onu ademden yaratmıştır, fakat şey olmayanı (lâ şey'i), şey" yaparak değil, zira bu muhaldır" dediğini belirtir. Nesefî, Cübbâî ve Basra Mu'tezile'sinden bir topluğun, "vücûd halinde araz olanın, adem halinde de araz olduğunu" söyleyerek, cevher ve arazların ezelde mevcut olduğuna inandığını ifade eder.<sup>21</sup>

Şehristânî, Mu'tezile'nin felsefecilerin etkisi altında kaldıklarını ancak onların görüşlerini doğru bir şekilde anlamadan zihinde var olan tasavvurların a'yan olarak da sabit olduklarını zannederek ma'düma şey dediklerini belirtir. O, Mu'tezile'nin ma'dümü şey kabul etmesiyle, bazı felsefecilerin suret haline gelmeden heyûlânın varlığını kabul etmesi arasında ilişki kurar.<sup>22</sup> Halbuki Şehristânî'nin de işaret ettiği<sup>23</sup> gibi, Allah Teâlâ'nın ilminin ezeli olması, sonradan vücûd bulacak bir şeyin varlığının da ezeli olmasını gerektirmez ve ma'dümun yok olduğu bilmek, onun varlık halinde bulunmasını gerekli kılmaz.

### 1.3. Atom

İlkçağ atomculuğunun kurucuları kabul edilen maddeci filozof Leukippos (M.Ö. 500-440) ve Demokritos (M.Ö. 460-370), âlemin bölünmeyen ve sonsuz olan parçacıkların (atom, cüz-i lâ yetecezzâ, cevher-i ferd) ayrılıp birleşmesi sonucunda meydana geldiğini söylemişlerdir. İlkçağ Grek atomculuğuna göre maddenin en son bölünmeyen parçası atom olup, onun öncesi ve sonrası yoktur. Demokritos'un bölünmeyen, üç boyutu olmayan dolayısıyla yer kaplamayan atom görüşünü esas alan bu anlayışa göre, yalnız atomlar ve boşluk var olup,

18 Ebü Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frac* (Beyrut: Mektebetü İbn Sinâ, 1990), 179; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîrî fî'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 84; Kaya, *Varlık ve İmkân*, 144-5.

19 Ebü Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiye: y.y. ts.), 147-8.

20 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 215-6.

21 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 74-5.

22 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 159, 165.

23 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 156-8.

kâinattaki değişmeler, atomların mekanik tarzdaki birleşip ayrılmasından ibarettir. Dolayısıyla bu atomcu görüşe göre var olan bir şey yok olmaz ve yoktan da hiçbir şey var olmaz, her şey boşlukta hareket eden ve yukarıdan aşağıya düşen atomların tesadüfen birleşmesinin bir eseri olduğu için bu düşüncede Allah inancına yer verilmemiştir.<sup>24</sup>

İslâm dünyasında *cüz-i lâ yetecezzâ* düşüncesi, felsefe ile daha çok meşgul olan Mu'tezile önderlerinden Ebü'l-Hüzyıl el-Allâf (ö.227/841) tarafından ilk defa ortaya konulmuş ise de onu kabul etmeyen Mu'tezile âlimleri de vardır. Meselâ Allâf ile muasır olan İbrahim en-Nazzam (ö.221/835), cismin sonsuz surette bölünebileceğine inanmıştır.<sup>25</sup> Ehl-i sünnet kelimacılar ise bölünmez bir atomun (*cüz-i lâ yetecezzâ*, cevherin) varlığını genel olarak kabul etmekle birlikte atomun mekanik olan bir şey değil de Allah tarafından yoktan var edildiğini yani yaratıldığını söyleyerek, âlemin Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde var olduğunu ispata çalışmışlardır.<sup>26</sup>

İslam dünyasında atom düşüncesinin gelişmesine önemli katkısı bulunan Kâdı Ebû Bekir el-Bâkîllânî, muhdesleri; müellef cisim, cevher ve araz olmak üzere üçe ayırarak<sup>27</sup> atomun sınırsız ve sonsuz bir hareket içinde olduğunu ve yer kaplamadığını söyleyen İlkçağ atomcularından ayrılır. Eş'arî'nin *el-cüz' ellezî lâ yetecezzâ* konusundaki görüşleri hakkında geniş nakilde bulunan İbn Fûrek ise, Eş'arî'nin âlemdeki cisimlerin parçalanmayan cüzlerden mürekkep olduğunu söylediğini ve eşyanın cüzlerinin parçalanmasının son bulacağını kabul etmeyenin ilhada giden kimse ile aynı olacağını ifade ettiğini belirtir. Ona göre cisimlerin muhdes olması nasıl anlaşılıyorsa, cüzlerin de mütenâhi (sonlu) olduğunu aynı şekilde anlaşıldığından, sonsuza kadar devam eden bir parçalanma olamaz.<sup>28</sup>

Abdülkerim Şehristânî (ö.548/1153), felsefecilerin heyûlâ anlayışından hareket ederek, onların cevher-i ferdi kabul etmelerinin geçersiz olduğunu ifade eder. Felsefecilerin cismin heyûlâ ve suretten meydana geldiğini söylediklerine dikkat çeken Şehristânî, onların heyûlâ ve suretin kadim olduğuna inanarak onlardan daha küçük parçadan bahsetmediklerini belirterek, filozofların aslında heyûlâ ve suret olarak isimlendirdikleri şeyin *cüz-i lâ yetecezzâ* olduğuna işaret eder.<sup>29</sup> Sa'düddîn Teftâzânî ise felsefecilerin cismin heyûlâ ve suretten terekkep ettiğini inandıklarına işaret ederek, onların *cüz-i lâ yetecezzâ* (cevher-i ferdi)yi

24 Eflatun, *Diyaloglar II*, 318; Aristoteles, *Metafizik*, 90, 306-312; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981), 41.

25 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 11-8; Fahrreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 6: 20; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341), 1: 270-1.

26 Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 37-43; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 11-8.

27 Kâdı Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâduh velâ yecüzü'l-cehl bih*, nşr. M. Zâhid el-Keversî, 2. Baskı (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993), 15-6.

28 İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen*, 211.

29 Abdülkerim Şehristânî, *Mesele fi isbâti'l-cevheri'l-ferd*, nşr. Alfred Guillaume (Nihâyetü'l-ikdâm'ın sonunda) (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 508.

kabul etmediklerini belirtir ve cüz-i lâ yetecezzâ görüşünün tamam olması için heyûlâ ve suret görüşünün iptal edilmesi gerektiğini söyler.<sup>30</sup>

Günümüzde atom, kimyasal bir elamanın en küçük parçası şeklinde anlaşıldığından, bölünmezlik ve değişmezlik nitelikleri yerini bölünürlük ve değişirlik niteliklerine bırakmıştır. Atom çekirdeklerinin dönüşümü esnasında serbest kalan büyük enerji sebebiyle günümüzde atom düşüncesi geçmişe nispetle çok daha önem kazanmıştır.<sup>31</sup> Tarihî maddencilik, gelişen bilimsel olaylar karşısında önemini kaybedip, madden çok kuvvet ön plana çıktığından yeni fizik ve kimya anlayışı atom düşüncesini tadil ederek kabul etmiştir.<sup>32</sup>

Geçtiğimiz asır, maddenin yapısına dair büyük keşiflerin gerçekleştiği bir dönem olmuş, yapılan araştırmalar atomun çekirdek ve etrafında dönen elektronlardan oluştuğu, çekirdeğin ise proton ve nötron adı verilen küçük parçacıkları ihtiva ettiği ortaya konulmuş, bu parçacıkların da daha çok daha küçük zerreciklerden meydana geldiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Sıkıştırılmış bir enerji deposu olan atomun yapısı hakkındaki bu gelişmeler onun süreksizliğini (bölünmenin bir noktada durması) savunan felsefi atomculuğu kazançlı çıkardığından bu gelişmenin, âlemdeki hareketi (var ve yok oluşları) sağlayanın evren dışında bir varlık (Allah) olduğu fikrini güçlendirdiği söylenmiştir.<sup>34</sup>

#### 1.4. Heyula

Genel olarak “madde” kelimesiyle müteradif (eş anlamlı) kullanılan<sup>35</sup> “heyûlâ”, eşyanın (âlemin) mahiyet veya hakikatini teşkil eden *asil cevher* manasını ifade eder.<sup>36</sup> Eski Yunan filozofları, âlemin yaratılışını izah ederken *potansiyel bir güç ve bir imkân* manasına gelen ve muayyen bir surete tahsis edilmeyen ancak, bir sureti kabul etmeye uygun maddeyi ifade eden *heyûlâ* lafzını anahtar bir kelime olarak kullanılmışlardır.<sup>37</sup>

Antikçağ Yunan filozofları arasında varlığın bir ilk özünün (heyûlâ) olduğunu kabul edenler bulunmakla birlikte heyûlânın kazandığı yaygın terim manası, *hyl* kelimesini icad ederek ona felsefi bir mana yükleyen Aristo'nun *madde-suret* teorisi sayesinde olmuştur.<sup>38</sup> Aristo, âlemin heyûlâ denilen aslı cüzünün ezeli ve

30 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 50.

31 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, 1: 196.

32 İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1: 271, 283.

33 Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelik*, 7. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 64.

34 Mehmet Bulğen, “Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi”, *Kader (Kelam Araştırmaları Dergisi)*, 11/1 (2013): 247-251.

35 Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlim*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1961), 298.

36 Aristoteles, *Metafizik*, 90; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Matbaatü Mustafa, 1987), 112.

37 Eflatun, *Diyaloglar II*, 335 vd.; Aristoteles, *Metafizik*, 306 vd; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, “Heyûlâ”, *Keşşâfü İstilahâtü'l-fünûn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.), 3: 1535; Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir, “Hyl”, *Kâmûs Tercemesi*, trc. Âsım Efendi (İstanbul: y.y. 1305), 4: 163; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 314.

38 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, 5: 53.



ebedi olduğunu ileri sürerek, onun yaratılmış olduğunu inkâr etmiştir. Ona göre Allah, ilk maddeyi yaratmamış ona hareket ve şekil vermiştir.<sup>39</sup> Aristo, heyûlânın tek başına fiilî bir varlığının olmadığını söyleyip, onu “tamamen belirsiz, cisme âriz olan değişmeyi kabul edici, kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif ederek, fiili varlığının maddede gerçekleşen suret olduğunu ifade etmiştir.<sup>40</sup>

Heyûlâ konusu İslâm akâdinin temel konularından biri olmamakla birlikte felsefecilerin heyûlânın keyfiyetsiz ve kemiyetsiz mevcut olduğunu söylemeleri ve hâdis olduğuna alâmet alan hiçbir özelliğinin bulunmadığını ifade ederek, onun Allah’a mahsus olan kadim niteliğinin bulunduğunu söylemeleri, filozofların yanı sıra kelamcılarının da bu meseleyle meşgul olmalarına yol açmıştır. İslâm dünyasında bu mesele etrafındaki tartışmalar filozof ve kelamcılarla sınırlı kalmamış, mutasavvıflar da meseleye kendi sahip oldukları bilgi birikimleriyle katılarak, konunun farklı açılarından ortaya konulmasını sağlamışlardır.

## 2. VARLIK MESELESİ ETRAFINDA ORTAYA ÇIKAN FARKLI GÖRÜŞLER

### 2.1. Filozoflar

İslâm dünyasında Meşşâî olarak tanınan Fârâbî (ö.339/930) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) gibi meşhur filozofların önderliğinde gelişen felsefi hareket, Aristo ve Eflatun gibi eski Yunan filozoflarının düşüncelerine ilgi duymaları sebebiyle onların varlık görüşlerinin de etkisinde kalmışlardır.<sup>41</sup>

Cismin heyûlâ ve suretten meydana geldiğini kabul eden İbn Sînâ; vücûdu, vâcibü'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd olmak üzere ikiye ayırır ve vâcibü'l-vücûd'un zâtıyla kâim, ortağı ve benzeri bulunmayan Hak (Allah) olduğunu ifade eder. O, vâcibü'l-vücûdun cins ve faslının olmadığı için tarifinin bulunmadığını belirtir ve vâcibü'l-vücûd'un mahiyeti itibariyle hiçbir şeye ortak olmadığını söyler.<sup>42</sup>

Fârâbî, varlıkları (mevcûdât) hiyerarşik bir şekilde on dereceye ayırır ve on birinci derecede, cisimleşmemiş madde, soyut cevherler yer alır. Ona göre Allah'ın (ilk varlığın) dışındaki varlıklar, ilk mertebede mevcûd olan Allah'tan taşarak (feyezan) vücûd bulmuşlardır. On birinci derecede varlık bir madde olmamakla birlikte burada varlığı için maddeye ve mekâna ihtiyaç duymayan semavî varlık merhalesi sona ermiştir. Bundan sonra ateş, hava, su ve topraktan oluşan tabii cisimlerden bahseden Fârâbî, bu noktada Aristo'nun kullandığı madde-heyûlâ ve heyet- sûret kavramlarına yer vererek madde (heyûlâ) ve sûretten her birinin var olabilmek için diğerine muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin sudûr görüşüne göre, madde olması itibariyle bir olan heyûlâ, faal aklın etkisiyle

39 Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1993), 18.

40 Aydın, *Yaratılış ve Gayelik*, 32-3.

41 Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 115-120; Aydın, *Fârâbî*, 82-3.

42 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 3: 19, 48-49.



şekil ve suret kazanmış; su, toprak, ateş ve havanın birleşmesinden de cisim meydana gelmiştir.<sup>43</sup>

Kelamcıların ortaya koyduğu esaslara muhalif olmamaya çalışan İbn Sînâ, *evcede, sanaa ve faale* kelimelerinin bir şeyden, o anda olmayan bir şeyi meydana getirmek manasına geldiğine işaret eder. O, bu kelimelerin manasından hareketle yokluktan varlığa çıkarmak için hareket ettirici veya tercih edici bir şeyin varlığının zorunlu olduğuna dikkat çekerek, varlığın yaratılmasında Allah'ın tesirine işaret eder.<sup>44</sup> İbn Sînâ, âlemin yaratılmasını "ibdâ", "halk", "ihdas" ve "tekvin" kelimeleriyle ifade ederek, Allah'ın Yaratıcı, âlemin de yaratılmış olduğunu belirtir.<sup>45</sup> .....

## 2.2. Kelamcılar

İnsanların cevher konusunda farklı görüşlere sahip olduğuna işaret eden Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, parçalanmayan bir cevherin (*el-cevherü'l-vâhid ellezi lâ yünkasem*) keyfiyeti hususunda ihtilaf olduğunu belirtir.<sup>46</sup> Allah Teâlâ'nın mevcudiyetinin ezeli ve kadim olduğuna dikkat çektikten sonra Allah'ın bi-nefsihi (kendi zatıyla) mevcûd olduğunu ifade eden Eş'arî, diğer mevcûdâtın (varlıkların) ise bu vasıflara sahip olmayıp, var olmak için Allah'ın varlığına muhtaç olduğunu belirtir.<sup>47</sup>

İmam Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/944), heyulâ konusunda öncelikle Aristo'nun görüşlerine atıfta bulunarak onun heyûlâyı uzunluğu, genişliği, mekânı, derinliği, rengi, kokusu, tadı, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, sükûn veya hareketi olmayan, bir cevher kabul ettiğini belirtir. Mâtürîdî, heyulânın Aristo tarafından kendisiyle beraber hiçbir araz bulunmayan ve kendi tercihi olmadan arazların sonradan meydana gelmesiyle oluşan cevher şeklinde açıklandığını ifade eder. Bir kısım insanların âlemin kendisinden yaratıldığı (tînetü'l-âlem) ve kadim olduğu kabul edilen aslî maddeye "heyûlâ" diye isimlendirdiklerine ve heyulânın âlemin cevheri (cevher-i ferd) kabul edildiğine dikkat çeken<sup>48</sup> Mâtürîdî, Allah'ın dışında bir varlığın kadim kabul edilmesinin yanlışlığına işaret eder.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1036), Eş'arî'nin renk, oluş, tat ve kokundan arınmış bir cismin muhal olduğuna inandığını söyler ve heyûlâ ehlinin âlemin heyûlâsının ârazlardan hâli ve kadim bir şey olduğuna, ondan daha sonra ârazların meydan gelmesiyle âlemi oluştuğuna inandıklarını belirtir ve ârazlardan hâli olan bir heyûlânın bulunmasının imkansız olduğunu belirtir.<sup>49</sup>

43 Fârâbi, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzilâ*, 17-27.

44 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 57-60.

45 Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye*, 124.

46 Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 2: 8-9.

47 İbn Füreke, *Makâlâtü'l-Şeyh Ebi'l-Hasen*, 43-4.

48 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 147-8.

49 Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 3. Baskı. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981), 55-59.

Felsefecilerin açıkladıkları şekilde bir heyûlâ olmadan âlemin Allah tarafından sonradan yaratılmış olduğunu söyleyen Bâkillânî, ma'dûm, ma'lûm ve vücûd konusunda sistematik açıklamalar yapar. O, mevcudâtı, kadîm ve muhdes olarak ikiye ayırıp, âyân ve ârazdan terekküp eden cevher ve cismin hadis olduğunu söyleyerek, muhdesâtı yaratanın (muhdisin) Allah olduğuna dair aklî deliller getirir. O, bu çerçevede heyûlâyâ kısaca temas ederek; keyfiyet, kemiyet, suret ve bütün arazlardan hali olmuş bir heyûlâ ve tînetin muhal olduğunu belirtir.<sup>50</sup>

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ise, heyûlânın çeşitli manalara geldiğini belirterek, cisimlerin heyûlâsının olduğu hususunda akil sahiplerini ittifak etiklerini, ancak heyûlânın mahiyeti konusunda ihtilaf düştüklerini belirterek, heyûlâyâ atfedilen mananın önemine işaret eder. "Biz cisimleri birbirine benzer maddede, ama değişik surette görürüz" diyen Râzî, bıçak ve kılıcın farklı şekil ve suretlerde olmakla birlikte asıl maddesinin (heyûlâsı) demir olduğunu söyler.<sup>51</sup> Râzî, Aristo, Fârâbî, İbn Sinâ ve tâbilerinin hacim ve yer kaplamanın kendisiyle kâim bir zât olmayıp, bilakis heyûlânın bir sureti olduklarını ve suretlerin heyûlâyâ hulul etmesiyle de cisimlerin meydana geldiklerini kabul ettiklerini belirtir ve bu şekilde izah edilen heyûlânın batıl olduğunu söyler.<sup>52</sup>

Kelamcılar cismin, cüz-i lâ yetecezzâların telifinde meydana geldiğini söylerken Aristocu görüşü bağlı kalan İslâm filozofları cismin, heyûlâ ile suretten mürekkep olduğunu söylemişlerdir.<sup>53</sup> Dolayısıyla filozoflara göre kâinattaki bütün cisimlerin aslı maddesini oluşturan heyûlâ ittisal ve infisalı kabul etme vasfına haizdir. Onlara göre suret, heyûlânın heyet ve kıyafeti olup, ona hulul etmiş yani heyûlâ mahal, suret hâl olmuştur. Onlar hem sureti hem de heyûlâyı ayrı ayrı birer ayın ve cevher kabul ettiklerinden *cüz-i lâ yetecezzâ*'nın varlığını imkansız görmüşlerdir. Dolayısıyla felsefecilere göre heyûlâ ve suret kadim olduğundan cisim de kadim olmaktadır. Ayrıca onlara göre suret bizatihi kâim olan bir cevher iken kelamcılara göre suret bir arazdır ve bizatihi kaim olmayıp cüz-i lâ yetecezzâ ile kaimdir.<sup>54</sup>

### 2.3. Mutasavvıflar

Kelamcı kimliğinin yanında mutasavvıf kimliği ile de temayüz eden Ebû Hamid Gazzâlî (ö.505/1111), *Mi'yâru'l-İlim* isimli eserinde vücûdu on kısma, mevcûdu ise cevher ve a'raz olmak üzere iki kısma ayırır.<sup>55</sup> Gazzâlî, madde ile heyûlânın müradif (eşanlamlı) olarak kullanıldığını belirtir ve adem ile zulmet, varlık ile nur arasında tam bir ilişki kurar ve varlığın veya heyûlânın ezeli olup, yok olmayacağına iddia eden filozofların görüşlerinin batıl olduğunu söyler. Var etmenin (i'câd) ve yok etmenin (i'dam) mutlak kudret sahibi Allah'ın iradesiyle olduğuna dikkat çeken

50 Bâkillânî, *Kitâbü't-Temhid*, 52.

51 Râzî, *Metâlibü'l-âliye*, 5: 5, 199.

52 Râzî, *Metâlibü'l-âliye*, 5: 199-200.

53 Şehristânî, *Mes'ele fi isbâti'l-cevher*, 503.

54 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 1: 282-3.

55 Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlim*, 297, 303, 313.

Gazzâlî, Allah'ın zatında bir değişiklik olmayıp, değişikliğin fiilde olduğunu söyler. O, fâilden (Allah'tan) fiilin sadır olmasını; "ondan sadır olan, yenilenen (teceddüt) şeydir ki o da yokluktur. Çünkü adem yok idi, sonra adem teceddüt etti" sözleriyle izah eder. Ademi bir nevi şer ve noksanlık olarak görmekle birlikte onun şey olmadığını kabul eden Gazzâlî, "fâilden bir şeyin sadır olması, sadece vuku bulan şeyin onun kudretine izafe edilmesi" diyerek sonradan meydana gelen bir şeyin yok olmasının da mümkün olduğuna dikkat çeker.<sup>56</sup>

Gerçek manada var olanın Allah olduğuna dikkat çeken Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ise, Allah Teâlâ'nın vücûd sıfatının vücubu'l-vücûd (vücûd zorunlu) olduğunu belirtir ve vücûdu; "aynî, zihnî, rakamî ve lafzî" olmak üzere dört kısma ayırır. Mutlak manada yokluğun hiçbir zaman vücûda (var olmaya) kabil olmadığını söyleyen<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî, mutlak manada ve hiçbir şekilde kayıtlı olmayan vücûdun (var olma) Allah'a ait bir sıfat olduğunu ve Allah Teâlâ'nın kendi zatıyla kâim vâcibü'l-vücûd olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, vâcibü'l-vücûdun karşılığının ise adem-i mutlak (mutlak yokluk) olduğunu ve muhal olarak da isimlendirildiğine dikkat çeker.<sup>58</sup>

İbnü'l-Arabî, "Hiçbir şey yok ki onun hazineleri bizim yanımızda olmasın" (el-Hıcr, 15/21) âyetini zikrederek, Allah Teâlâ'nın eşyayı yarattığını ve ademden vücûda getirdiğini belirtir. O, Allah'ın hazinelerinden eşyayı çıkartmasını, "bizim anlamadığımız varlığın bizim anlayacağımız varlık haline getirme" şeklinde açıklar ve eşyanın adem-i sırfan değil de adem-i izâfiden zahir olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, "eşyaya adem halinde şahit olunur ve eşyanın hazineleri onun kaplarıdır ancak, eşya a'yânda vücûd bulmamakla birlikte sabittir"<sup>59</sup> diyerek vücûd ile sübut arasında ayırım yapar. O da Gazzâlî gibi, ademi zulmet olarak açıklar ve mümkünâtın (âlem) a'yânını kendisinde nur bulunmayan ma'dûm olarak niteler ve onun sübut vasfını kazanmakla birlikte vücûd vasfını henüz kazanmadığını belirtip, vücûdun nur demek olduğunu hatırlatır.<sup>60</sup>

İbnü'l-Arabî, "Allah dilerse sizi giderir (ortadan kaldırır) ve başkalarını getirir" (en-Nisâ, 4/133) mealindeki âyette "sizi yok eder" manasına gelen "i'dam" kelimesinin değil de izhâb (gidermek) kelimesinin kullanılmasına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî, "Allah Teâlâ, şey olanları giderendir (ortadan kaldıran, helak eden); ma'dumu, (olmayanı) değil" diyerek Allah'ın, fâil olduğunu fâilin ise bir şey yapan manasına geldiğini belirtir ve lâ şey (hiçlik)'in meful olamayacağını söyler. Ona göre "bir şeyi ortadan kaldırmak, başka bir yerde ona vücut vermek demektir. Zira ictima ve iftiraktan oluşan kevn, a'yânın yokluğuna delalet etmez. Ölüm bir

56 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 131, 169.

57 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3: 374, 8: 46.

58 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 3: 374; 5: 68.

59 İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 5: 286.

60 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1946), 102.

izhab (giderme, ortadan kaldırma) olup, i'dam (yok etme) değildir. Çünkü ölüm, dünyadan âhirete intikal etmektir.<sup>61</sup>

İbnü'l-Arabî'nin i'dam kelimesini bu şekilde açıklaması felsefecilerin görüşüyle benzerlik arz ettiğini söylenebilir. Zira filozoflara göre âlemin kadim olması sebebiyle madde de kadimdir olduğundan fâni olmak, terkibin zevali yani, mürekkebi meydana getiren cüzlerin dağılması manasına gelir. Kelamcılar ise fâni olmayı genel manada, i'dam (yok etmek) manasında kullanmışlardır.<sup>62</sup> Fahreddin Râzî, "O'nun (Allah) zâtı hariç her şey helak olucudur" (el-Kasas, 28/88) âyetinin tefsirinde insanların bir kısmının helaki adem ile tefsir edip, Allah Teâlâ'nın zatının dışında her şeyi yok edeceğini söylediğini, bir kısmının da helaki, bir şeyi öldürmek veya cüzleri bâki olsa da onu parçalamak suretiyle kendisini menfaatinden çıkarmak şeklinde tefsir ettiklerini belirtir. Râzî, Allah'ın dışında her varlığın ademe (yokluğa) kabil olması sebebiyle helak olmaya da kâbil olduğunu ifade eder.<sup>63</sup>

İbnü'l-Arabî, Eş'arîlerin "adem halindeyken m'adûm şeydir" diyen insanları tenkit etmelerini doğru bulmaz ve onun adem halinde iken sâbit aynının olduğunu daha sonra o aynın vücûd bulunduğunu ifade eder.<sup>64</sup> O, ademi, muhal ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır ve şöyle der: "Biz (insan) iki vasfı kabul eden bir hakikatüzereyiz. Biz vücûda nispetle ademe daha yakınız. Biz ma'dumuz, ancak muhal ile vasıflanmayıp imkan ile vasıflanırız. Biz ne vücûda ne de ademe karşı bir güce sahip değiliz. Ancak bizim için temayüz etmiş *ayân-ı sabite* vardır ve ona iki taraf itibarıyla hitap vaki olur."<sup>65</sup>

İbnü'l-Arabî, "Allah vardı. Allah ile beraber hiçbir şey yoktu"<sup>66</sup> hadis-i şerifini sıkça atıfta bulunur.<sup>67</sup> O, hâdis olanların yaratılmasından sonra da Allah'ın önceden olduğu hal üzere bulunduğunu belirtip, Allah'ın sıfatında bir değişiklik olmadığı halde sonradan olanın (muhtes, hâdis) sıfatlarının değişken olduğuna işaret ederek, Allah'ın varlığı ile diğer varlıkları bir birinden ayırır. İbnü'l-Arabî, "şayet bir şey, Allah'ın varlığı ve sıfatlarında olduğu gibi öncesinde adem (yokluk) bulunmadan var olmuş ise buna *kadim mevcûd*, mâsivallah'ın varlığında olduğu gibi ademden meydana gelmiş ise buna *muhtes mevcûd* denir"<sup>68</sup> diyerek, Allah'ın varlığı ile mâsivanın varlığının farklı olduğunu ifade eder.<sup>69</sup>

Mâsivayı zatıyla ve fiiliyle anlaşılan olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın hisle anlaşılan mahsusât gibi bizatihi anlaşılmaktan veya ma'kûl ve latif

61 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 511.

62 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 1: 277.

63 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü l-hyâi't-Türâsi'l-Arabiyye,1981), 25: 24-5.

64 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5: 69

65 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, 3: 374.

66 Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 1; Tevhîd, 22.

67 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 69.

68 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 183.

69 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 184.

varlıklarda olduğu gibi fiiliyle anlaşılmaktan münezzehe olduğunu ifade eder. O, “vücûd, Hakk’ın ayıdır” veya “Hakk’ın vücudundan başka bir şey yoktur”<sup>70</sup> derken vücûd sıfatını, kendi zatiyla var olup, varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, mutlak varlık manasında kullandığından vücûdun (var olanın) sadece “Allah”, olduğunu belirtir. O, diğer varlıkların var olmak için Allah’a muhtaç olmalarını dikkate alarak, onlara “sonradan var olan ve Allah tarafından var edilen” manasına gelecek şekilde *muhdes mevcut* tabirini kullanarak, Allah’ın varlığının yanında diğer varlıkların yani âlemin varlığının âdeti görünmez olduğuna dikkat çeker. Allah Teâlâ’nın, mutlak vücûd sıfatıyla vasıflandığını belirten İbnü’l-Arabî, bu konudaki görüşünü şöyle ifade eder:

“Allah Teâlâ bir şey ile ma’lul veya illet değildir. O, zatiyla mevcut olup, O’nu bilmek varlığını bilmekten ibarettir. O’nun vücûd sıfatı zatının gayrı değildir. O’nun zati bilinmemekle birlikte O, sıfatlarından kendisine nispet olunanla bilinir. O’nun zatının hakikatini bilmek memnudur. Bir delil ile veya akli bir burhan ile bilinmez, tarif olunmaz. Çünkü Allah Teâlâ hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şey de O’na benzemez. Senin O’na dair bilgin sadece “O’nun hiçbir şeye benzemediğidir.” (eş-Şûrâ, 42/11) Allah, sizi bu konuda tahzir eder. Allah’ın zati hakkında düşünmekten men eden şerî<sup>71</sup> delil varit olmuştur.”<sup>72</sup> Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, vücûd sıfatının Allah’ın zâtının gayrı olmadığını söyleyerek, “Allah’ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de gayrı” olduğunu ifade eden Ehl-i sünnet’in görüşüne vücûd sıfatı konusunda katılmaz.

İbnü’l-Arabî, âyette (el-Furkân, 25/23; el-Vâkıa, 56/6) geçen *hebâ*<sup>73</sup> kelimesi ile bütün tabiatların suretinde bulunan cevherin kastedildiğini söyler ve suretlerin ancak heba diye isimlendirilen cevherle var olduğunu ifade eder. Ona göre heba her suretin hakikatin olmakla beraber bölünmez, parçalanmaz ve bir noksanlıkla vasıflanmaz. O her beyazda bulunan beyazlık gibidir.<sup>74</sup> İbnü’l-Arabî, “O’nun (Allah) nurunun temsili, sanki içinde lamba bulunan bir kandildir” (en-Nûr, 24/35) âyetinde Allah Teâlâ’nın, nurunu lambaya benzettiğine dikkat çeker ve Hz. Muhammed’in, âlemin efendisi ve vücutta ilk zahir olan olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Muhammed’in varlığı, bu ilahî nurdan, hebadan ve Hakikat-ı külliyyeden meydana gelmiştir.<sup>75</sup> İbnü’l-Arabî, “Ölü iken hidayetle dirilttiğimiz ve kendisine nur verip, onunla insanlar arasında yürüyen kimse, karanlıklar içinde

70 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 154, 169.

71 İbnü’l-Arabî, burada söz konusu delilin ne olduğu zikretmemekle birlikte bu delilin “Mahlukât hakkında tefekkür edin Allah (zâti) hakkında tefekkür etmeyin” (İsmail b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfü’l-Hafâ* (Beyrut: Müessesetü Menâhilil’-Irfân, ts.), 1: 311) şekilde rivayet olunan hadisin olması muhtemeldir.

72 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, 1: 183.

73 Zemahşerî, âyette geçen *hebâ* kelimesinin: “Güneş ışığının pencereden içeriye girmesi esnasında odada ortaya çıkan toza benzer tanecikler” manasına geldiğini ifade eder. (Keşşâf, nşr. Âdil A. Abdulmevcûd- Ali M. Muavviz, (Riyad: Mektebetü’l-Ubeyd, 1998), 4: 243); İmam Mâtürîdî ise hebâ’nın “ateş söndüğü zaman közün üzerinde kalan toz” manasına geldiğine dikkat çektiikten sonra, hebânın “lâ şey” yani hiçlik manasına geldiğini belirtir. (*Te’vîlâtü Ehlî’s-sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 3: 500).

74 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 188.

75 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 1: 184.

kalıp, ondan çıkamayan kimse gibi olur mu?” (el-En’âm, 6/122) âyetini zikrederek, “Hakk’ın vücûdundan başka vücûd yoktur, o da nurdur” der. O “Allah bir kulunu sevdiği zaman onun işiten kulağı, yürüyen ayağı olur”<sup>76</sup> şeklindeki hadis-i kudsiyi hatırlatarak, verilen nur sebebiyle kulun, âdeta Rabbi ile işitip yürüdüğünü belirtir. İbnü’l-Arabî, güneş ay, yıldız, lamba ve ateşte olduğu gibi nurun farklı derecelerinin bulunduğunu belirtir ve bu mertebelerine göre anlaşılıp, ifade edildiğini söyler.<sup>77</sup>

Bazı filozof ve mutasavvıfların vücud/varlık konusundaki görüşlerine ciddi tenkitler getiren İmâm-ı Rabbânî (ö.1034/1624), heyûlânın varlığını veya yokluğunu kabul etmekten ziyade ona atfedilen mananın önemli olduğuna işaret eder ve âlemin Allah’ın iradesiyle ve kudretiyle sonradan yaratılmış olduğunu açık bir şekilde ifade eder. O, bir kısım düşünürlerin eşyanın oluş veya fesadı esnasında suretlerin değişmesiyle birlikte heyûlanın değişmediğine inanarak onun bâki (ezelî) olduğunu kabul ettiklerine dikkat çeker ve bu düşüncenin, Allah’ın dışında başka bâkinin varlığının kabulü manasına geleceğinden İslâm itikadı açısından yanlış olduğunu belirtir. İmâm-ı Rabbânî, Allah’ın kadîm olduğu ve Allah’ın dışında kadîm ve ezelinin bulunmadığı hususunda bütün din mensuplarının ittifak etmelerine karşın Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların ukûl, nûfûs, heyûlâ ve suretin kadim olduğunu söylemeleri sebebiyle Gazzâlî tarafından tekfir edildiklerini hatırlatır.<sup>78</sup>

İmâm-ı Rabbânî, kelamcılarının “zatının ne aynıdır ne de gayrıdır” sözünün Allah Teâlâ’nın kadîm sıfatları konusunda doğru olduğunu ancak, bunun âlem hakkında doğrudan uzak olduğunu belirtir ve Allah ile âlemin, Hâlık ile mahlûkun tamamen ayrı iki varlık olarak ispat edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>79</sup> İmâm-ı Rabbânî, fena ve bekânın Kadir ve Muhtar (istediği her şeyi yapmaya gücü bulunan) olan Allah’ın i’dam (yok etme) ve i’câdıyla (varlık haline getirme) olduğunu belirtir. O, âlemdeki var oluş ve yok oluşun kendiliğinden değil de Allah iradesi ve gücüyle olduğuna vurgu yaparak<sup>80</sup> bir kısım filozoflar tarafından ileri sürülen “âleme bir tesiri olmayan ilah inancını” reddeder.

İmâm-ı Rabbânî, Allah Teâlâ’nın sıfatları ve isimleri için ilmî suretlerin akisleri (yansımaları) olmakla birlikte ademlerin her türlü şer ve noksanlığın kaynağı olduğunu belirtir. O, söz konusu ademleri heyûlâya, akisleri de ona hulul etmiş suretlere benzeterek, zahir olan akisler ile ademlerin, temayüz edip varlık kazandığını ifade ederek, âlemin sonradan yaratılmış olduğuna işaret eder. İmâm-ı Rabbânî, ademlerle temayüz etmiş akislerin oluşumunun, cevherle arazın oluşması gibi olmayıp, heyûlâ ile suretlerin oluşması gibi olduğu söyler.<sup>81</sup>

76 Buhârî, “Rikâk”, 38.

77 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 8: 41-2.

78 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: y.y. ts), 2: 264.

79 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 285-6.

80 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 70.

81 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 142-3.

Gerçek manada vücûdu sadece Allah'ın bir sıfatı olarak gören İmâm-ı Rabbânî, Hak Teâlâ'nın hakikatini *vücûd-ı sırf* tabiriyle açıklar ve bu hususta O'na hiçbir şeyin asla mülhak olmadığı belirtir. O, Allah'ın hakikati olarak açıkladığı *vücûdu sırfın* bütün hayır ve kemâlâtın menşei, her güzellik ve cemâlin mebdî, ademin ise her türlü şer ve noksanlığın kaynağı olduğunu ifade eder ve vücûd-ı sırfın hakikat itibariyle tasavvurunun memnu olduğuna dikkat çekerek, onun zihni ve harici olarak terkîp etmediğini belirtir.<sup>82</sup> Eşyanın zıddıyla anlaşılacağına işaret ederek, vücûd-ı sırfın mukabilinin adem-i sırf olduğunu söyleyen İmâm-ı Rabbânî, ademin harice itibarla *lâ şey-i mahz* olduğunu belirtmekle birlikte ilimde kendisi için imtiyaz arız olmasıyla vücûd-ı ilmînin ve vücûd zihni'nin hasıl olduğunu ifade eder.<sup>83</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre adem, lâ şey (hiçlik) olmakla birlikte yokluk aynasındaki yansımalar olması itibariyle ilmen sabit olduğu gibi, ilim sahasının dışında da ayrıca vehmî mertebede de sabittir. Ademin sübutu ile vücûdu (varlığı) arasında ayırım yapan İmâm-ı Rabbânî'ye göre ademin vücûd-ı haricîsi (dış dünyadaki varlığı) olmadan önce birisi ilim diğeri de vehim mertebesinde olmak üzere iki sübutu vardır ve ademi bu şekilde sabit kılan Allah Teâlâ'dır.<sup>84</sup> İmâm-ı Rabbânî'ye göre, ilim sahasında sabit olan ademler, Allah'ın iradesiyle vücûd-ı zillî (gölge varlık) ile vasıflanmış bir mahiyet kazanıp, vücûd-ı haricî olarak yaratılmıştır.<sup>85</sup>

İmâm-ı Rabbânî, mahlukâtın Allah'tan sudûr ettiğini açıklayan zahiri ulemânın anlayışlarını noksan bulur ve onların âlemin varlığının gerçek olduğunu kabul ettiklerine dikkat çektikten sonra âlemin gölge olarak var olduğunu belirtir. Zira İmâm-ı Rabbânî ve onun gibi düşünen mutasavvıflara göre Allah ile âlem arasındaki ilişki, asıl ile gölge arasındaki ilişkiye benzer. Bir başka ifadeyle sûfiyye göre Hak Teâlâ'dan sadır olan âlem, her şeyden münezze olan Allah'ın kemâlâtından neşet eden bir gölge ve akistir.<sup>86</sup> İmâm-ı Rabbânî, bu açıklamalarıyla âleme gerçek manada vücûd vasfı veren kelamcılardan ayrıldığı gibi âlemi, vehim ve gölge olarak gören ancak gölge ve yansımaya bir varlık olarak kabul etmeyen İbnü'l-Arabî ve onun gibi vahdet-i vücûd anlayışına sahip diğer mutasavvıflardan da ayrılır. Vahdet-i vücûdçu bir kısım insanların şeriata uymayan düşüncelerine karşın vahdet-i şühûd anlayışını geliştiren İmâm-ı Rabbânî, bir sâlikin sahih (manevi uyanıklık) haline geçip bekâ makamına ulaşmasından sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin kaybolacağını ve vahdet-i şühûdun tecelli edeceğini belirtir.<sup>87</sup>

82 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 209.

83 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 215-6.

84 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 161.

85 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2: 6, 2: 74.

86 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 3: 118, 3: 105.

87 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 13.

İmâm-ı Rabbânî, âlemin hariçteki varlığının zillî (gölge) bir varlık, Allah'ın varlığını ise aslî olduğunu söyleyerek "bir şeyin gölgesinin o şeyin aslı olmadığını belirtir ve "âlem Allah'ın aynısıdır demek mümkün değil" der. O, "birisi, bir şahsın aslı ile gölgesinin aynı olduğunu söylerse bunun mecaz bir ifade olduğunu" ifade eder ve vahdet-i vücûd anlayışının gölgeye hariçte bir varlık ispat etmeyip, mevcudu tek gördüğünü, kendisine göre ise gölgenin de gölge olarak bir varlığının bulunduğunu ifade eder. İmâm-ı Rabbânî, vücûd-i aslî ile var olan Allah'tan gölgeyi nefyetmek ve gölgenin varlığını ispat etmek konusunda vahdet-i vücûd görüşünde olanlarla aynı düşünmekle birlikte gölgenin sadece vehimde var olduğunu söylemeleri hususunda onlardan ayrılmakta ve gölgenin haricî varlığını kabul etmektedir.

Âlem konusu izah ederken "Allah, semavât ve arzın nurudur" (en-Nûr, 24/35) âyetini esas alan İmâm-ı Rabbânî, "semavât ve arzın nuru Hak Teâlâ'dır" demekle birlikte âlem ile Allah'ın nuru arasındaki farka dikkat çeker. O, Âlem-i kebirin en şerefli cüzünün, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının hepsini cem edici olan Hazretî'z-zât'ın nurlarının zuhur mahalli bulunan Arş-ı a'lâ olduğunu belirtir ve onun dışındaki zuhurâtın zilliyet (gölge) şâibesinden (noksanlık) hali olmadığını ifade eder. Gölgelerden hiç birinin hakikatte Allah Teâlâ'nın tezâhürü olmadığına dikkat çekerek, âlemin Allah kabul edilmesi gibi yanlış bir anlayışın önüne geçen İmâm-ı Rabbânî, âlemin Allah'ın nuru olmakla birlikte bu nurun gölgelerle perdelendiğini söyler ve zilliyetin tavassutu olmaksızın Allah'ın nurunun tezahür etmediğini açıklar.<sup>88</sup>

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere mutasavvıfların Allah-âlem ilişkisini açıklarken vücûd ve adem kelimeleri etrafında ortaya koydukları görüşler, pek çok noktada felsefe ve kelamcılardan farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte çağımızda maddenin, elektrik enerjisinden ibaret olan atomlar olarak görülmesi ve âlemin aslını teşkil eden atomların enerjiden ibaret olduğunun söylenmesi, âlemin aslının nur olduğunu ifade eden mutasavvıfların görüşlerinin önemine işaret etmektedir.

### 3. VARLIK HAKKINDAKİ FARKLI GÖRÜŞLERİN İTİKADİ BOYUTU

Kelamcılar, atomun başlangıcı ve sonu olan, bir mekân işgal eden, varlığı zorunlu olmaması itibarıyla yok olması da mümkün olan varlıklar olarak kabul ederek onu Allah'a mahsus olan hiç bir sıfatla açıklamamışlardır.<sup>89</sup> Onlar, âlemi oluşturan atomların (cüz-i lâ yetezezâ veya cevher-i ferd) Allah tarafından ve sonradan yaratıldığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Heyulâ meselesi asıl itibarıyla itikatla alakalı olmadığından dolayı yoldan heyulâ konusuna girmek durumunda kalan kelamcılar, cüz-i lâ yetezezâ (bölünmez cevher) anlayışına dinî bir karakter kazandırmışlardır. Kelamcılar, felsefecilerin iddia ettikleri şekildeki

88 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1: 19.

89 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 2: 8-9; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 147-8; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasen*, 43-4.



bir heyûlâ düşüncesini; “Allah Teâlâ’nın Mutlak Yaratıcı ve sadece Allah’ın kadim olduğu esasına ve “Allah vardı. Allah ile beraber hiçbir şey yoktu”<sup>90</sup> hadisiyle ifade edilen gerçeğe muhalif bularak heyulâ hakkında böyle bir inancın küfür olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>91</sup> Heyûlânın kendi kendine var olma özelliğinin olduğuna inanılması, âlemin Allah tarafından yaratıldığı inancına da ters düşmektedir. Bu hüküm heyûlânın ezeli bir madde olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıktığı gibi ma’dûm’un (yokluğun) bir varlık gibi görülmesi durumunda da ortaya çıkabilmektedir.

Kelamcılar, İslâm akâidini çeşitli delillerle izah etmeye çalışırken maddenin vücûd-ı hâricîyesini kabul edenler arasında yer almışlardır.<sup>92</sup> Ancak onlar, cisimlerden oluşan âlemin a’râz (arazlar) ve a’yândan (ayınlar, cevherler) terekküp ettiğini söyleyerek her hâdise bir muhdisin lazım geldiğini ifade etmişler ve varlığı zorunlu bulunan muhdisin Allah olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlar, filozofların iddia ettiği vasıflara sahip bir heyulâ (madde)yi reddetmekle birlikte atomun varlığını kabul etmişler, fakat onun kadim olmayıp, hâdis olduğunu ve muhdisin de Allah olduğunu ispata çalışarak filozoflardan ayrılmışlardır.

İmam Mâtürîdî, tevhid ehlinin Allah Teâlâ’yı filozofların heyûlâyâ verdikleri vasıflarla tavsif ettiğini hatırlatmış ve böyle söyleyen insanların sözlerinin nereye ulaştığını düşünmediklerinden tenakuza düştüklerini ifade etmiştir. Mâtürîdî, bir şeyin kendiliğinden meydana gelmesinin mümkün olmadığına işaret ederek, âyan ve ârazlardan teşekkül eden cevher veya heyulânın sonradan yaratıldığını, dolayısıyla kadim vasfı taşımalarının mümkün olmadığını söylemiştir.<sup>93</sup>

Eş’arî’nin görüşlerini aktaran İbn Fûrek, tevhitte asıl olan kaidelerden birisinin cevher ve arazlardan oluşan âlemin tek olan Allah tarafından yoktan yaratıldığının kabul edilmesi olduğu söylemiş ve bunun dışında bir inancın Allah Teâlâ’ya şirk olacağını belirtmiştir.<sup>94</sup> Eş’arî kelamcısı Bâkillânî ise âlemin müellef cisimden veya münferit cevherden, ya da başkasında ortaya çıkan arazlardan meydana gelmesi sebebiyle muhdes olduğunu söyleyip, muhdesi yaratanın Allah olduğunu ifade etmiştir.<sup>95</sup>

Mâtürîdî kelamcısı Pezdevî ise, Ehl-i kible’nin ve dinlere mensup olanların büyük çoğunluğunun Allah Teâlâ’nın âlemi bir *asil*(heyûlâ) olmadan yarattığını kabul ettiklerini ifade ederek, Allah’ın dışında heyûlâ veya başka bir kâdimin bulunmasının imkansız olduğunu belirtir.<sup>96</sup> Pezdevî, “Bir şeyden bir şeyi yaratmak, o şeyi değiştirmek, toplanmış olan bir şeyi ayırmak ve ayrı olan bir şeyi bir araya

90 Buhârî, *Bed’ü’l-halk*, 1; *Tevhid*, 22.

91 Aliyyü’l-kârî, *Dav’ü’l-meâlî*, 43.

92 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1: 264.

93 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, 147-8.

94 İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasen*, 36-7.

95 Bâkillânî, *el-İnsâf*, 15-6.

96 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 12-14.

getirmektir. (Yaratmak) Ya bir şeyden bir şeyi çıkarmak veya da ağaçtan koltuk ve yünden keçe yapmak gibi bir şeyden bir şeyi icat etmektir” diyerek felsefecilere göre heyûlânın bu özellikleri kabul etmedikleri halde âlemin ondan yaratıldığını iddia etmelerinin tutarsız olduğunu belirtir.<sup>97</sup> Bir kısım insanların heyûlâyı tevhid ehlinin Allah Teâlâ’yı vasıfladığı şekilde tavsif ettiğine dikkat çeken Ebu’l-Muîn en-Nesefî ise, heyûlâ ehlini, arazların bir yaratıcı (Sâni’) tarafından meydana getirilmediğine inanan ve heyûlânın dışında bir yaratıcı ve kadîm kabul etmeyen kimseler olarak açıklamıştır.<sup>98</sup>

Râzî, parçalanmayan bir cüzün (*el-cüz’ ellezî lâ yetecezâ*), varlığını kabul edenlerin cisimlerin bundan meydana geldiğine inandıklarını belirterek, cisim ve cevherlerin hâdis olduğunu söyleyenlerin ise bu cevherleri Allah’ın yarattığını kabul ettiklerini ifade eder. Cüzlerin kadim olduğuna inananların bir kısmının, ezelde boşlukta dağınık bulunan cüzlerin Allah tarafından bir araya getirilerek âlemin yaratıldığına inandıklarına dikkat çeken Râzî, bir kısmının ise “cüzler toplu halde iken Allah Teâlâ onları birbirinde ayırıp, bazısını felek, bazısını da ateş ve hava gibi şeyler olarak yarattığını” kabul ettiklerini belirtir.<sup>99</sup> Râzî, “Kâfirler görmezler mi ki; gökler ve yer bitişikken biz onları ayırdık” (el-Enbiyâ, 21/30) âyetini buna delil gösterir.

Bağdâdî, heyulâ ehlinin; heyûlânın kadîm olup, onun arazlarının hadis olduğunu söylediğini, ayrıca farklı görüş sahiplerinin de Allah’tan başka kadimlerin olduğuna inandığına dikkat çektikten sonra hak ehlinin bütün cisim ve arazların muhdes olduğunu kabul ettiklerini belirtir.<sup>100</sup> Teftâzânî ise, *el-cüz’ ellezî lâ yetecezânın* varlığını kabul etmenin; heyulâ ve suretin kadim olduğunu söyleyerek âlemin kadim olduğuna inanan ve haşr-i cismânîyi inkâr eden felsefecilerin iddiasını geçersiz kılma konusunda faydalı olduğunu belirtir.<sup>101</sup>

Kelamcılar heyûlâ meselesi gibi *parçalanmayan bir cüzü* yani *el-cüz’ ellezî lâ yetecezânın* (atom) varlığını kabul etmeyi, İslâm akaidinin zorunlu esaslarından bir esas görmemişlerdir.<sup>102</sup> Bununla birlikte onların çoğu, Allah’ın varlığını ispat sadedinde, âlemin hâdis olduğunu göstermek etmek için onun (maddenin) sonsuz kadar parçalanmasının devam etmeyip, bir noktada parçalanmayan en son bir cüzünün olduğunu kabul etmişlerdir. Kelamcılar, arazların var olmaları için bir başka şeye (a’yan, cevher) muhtaç olduklarını, aynı şekilde cevherin de arazsız var olmasının mümkün olmadığını söylemişler ve ayan ve arazdan meydana gelen cismin muhdes olduğunu (sonradan meydana geldiğini) dikkat çekmişlerdir. Kelamcılar cisimlerden meydana gelen âlemin kendiliğinden var

97 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 16.

98 Nesefî, *Tebssratu’l-edille*, 1: 59.

99 Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, 6: 5, 199.

100 Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 59.

101 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 46-5.

102 Aliyyü’l-kârî, *Dav’ü’l-meâlî*, 8.

olmasının mümkün olmadığını belirterek, âlemin vâcibü'l-vücûd (varlığı zorunlu) olan Allah tarafından yaratıldığını ispata çalışmışlardır.<sup>103</sup>

Allah'a ait olan kıdem gibi bazı sıfatların heyulâya verilmesi, İslâm itikadının temel unsurlarından olan "Allah'ın dışındaki hiçbir varlığın ezeli olmadığı, yani Allah'ın dışında her şeyin evvelinde yokluğun bulunduğu ve sonradan yaratılmış olduğu" esasını ortadan kaldırmaktadır.<sup>104</sup>

### Sonuç

Aristo'nun "tamamen belirsiz ve kuvve halinde ezeli bir cevher" olarak kabul ettiği heyûlâ anlayışına karşılık, İslâm dünyasında heyûlânın varlığından çok ona atfedilen vasıfların geçersizliğine dikkat çekilmiştir. Yunan atomculuğu, yaratmayı ve bir yaratıcıyı kabul etmeyip, atomların sonsuz sayıda ve ezeli olduklarını söylerken kelamcılar, atomların (cüz-i lâ yetecezzâ veya cevher-i ferd) Allah tarafından yaratılan, başlangıcı ve sonu olan, varlığı zorunlu olmaması itibarıyla yok olması da mümkün olan varlıklar olarak görmüşlerdir. Allah'a ait olan bazı sıfatların heyûlâya verilmesi, kelamcılar tarafından İslâm itikadının temel unsurlarından olan "Allah'ın dışındaki hiçbir varlığın ezeli olmadığı ve âlemin sonradan yaratılmış olduğu" esasıyla çelişkili bulunup, reddedilmiştir.

Yunan filozoflarının atom düşüncesine büyük ilgi gösteren Mu'tezile genel manada ma'duma şey denilmesini caiz görerek zımnen cismin de kadimliğini kabul etmek gibi sakıncalı bir duruma karşı karşıya kalmıştır. Ehl-i sünnet kelamcılar ise atomun (cüz-i lâ yetecezzâ, cevherin) varlığını genel olarak kabul etmekle birlikte atomun mekanik olarak değil de Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek âlemin yoktan (şey olmayan) Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti dâhilinde var olduğunu ispata çalışmışlardır.

Mutasavvıflar ise Allah-âlem ilişkisini açıklarken âlemin mutlak yokluktan (adem-i mahz) değil de nurdan yaratılmış olduğunu söyleyerek bu konuda felsefe ve kelamcılardan farklı bir izah getirmişlerdir. Çağımızdaki bazı fizikçilerin; maddeyi elektrik enerjisi yüklü olan atomlar olarak açıklanması, mutasavvıfların âlemin aslının nur olduğunu görüşünü teyit eden bir özellik taşıdığı söylenebilir.

103 İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, nşr. Esad Temimî (Beirut: Müessesü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992), 39-42; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 46-50.

104 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1: 77.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l Hafâ'*. Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, ts.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri (Şahıslar ve Görüş Ayrılıkları)*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2017.
- Aliyyü'l-kârî. *Dav'ü'l-meâlî fî şerhi Bed'i'l-Emâlî*. İstanbul: y.y. ts.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Aslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1985.
- Aydın, Hüseyin. *Yaratılış ve Gayelik*. 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*, İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdulkâhir Ebû Mansûr. *el-Fark beyne'l-frac*. Beyrut: Mektebetü İbn Sînâ, 1990.
- Bağdâdî, Abdulkâhir Ebû Mansûr. *Usûlu'd-dîn*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Bâkîllânî, Kâdı Ebû Bekir. *Kitâbü't-Temhid*. nşr. İmâdüddîn A. Haydâr. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkîllânî, Kâdı Ebû Bekir. *el-İnsâf firmâ yecibü i'tikâduh* .... nşr. M. Zâhid el-Kevserî. 2. Baskı. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- Bulğen, Mehmet. "Atomdan Kuantuma: Fizikteki Gelişmelerin Kelâma Etkisi". *Kader (Kelam Araştırmaları Dergisi)* XI/1 (2013): 247-251.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. nşr. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Matbaatü Mustafa, 1987.
- Cüveynî, Ebû'l- Meâlî. *el-İrşâd ilâ kavâtrü'l-edille*, nşr. Esad Temimî. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992.
- Eflatun. *Diyaloglar* II. Trc. Ç. Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Ârau ehlî'l-medineti'l-fâzilâ*, Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir. "Hyl", *Kâmûs Tercemesi*. trc. Âsım Efendi. İstanbul: y.y. 1305.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mi'yâru'l-ilim*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *(Mücerredü) Makâlâtü's- Şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*. nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyah. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *el-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Süleyman Dünyâ. 3. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1985.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. nşr. Ebu'l-Alâ Afîfi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946.

- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât*. İstanbul: y.y. ts.
- İsferâyîni, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tebşîr fi'd-dîn*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kâdı Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Ahmed b. el-Hüseyn. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik 2017.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 294. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf; İskenderiye: y.y. ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşîratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Claude Salâme. Dimaşk: 1993.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. nşr. H.P. Lins. *Usûlü'd-dîn*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1981.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Mes'ele fi isbâti'l-cevheri'l-ferd*. nşr. A. Guillaume, (Nihâyetü'l-ikdâm'ın sonunda). Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. Dersâadet: Şirket-i Sahâfi-i Osmâniyye Matbaası, 1326.
- Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsid*. nşr. Abdurrahman U'meyrâ. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Heyûlâ". *Keşşâfü İstilahâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, ts.
- Ülken, H. Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1993.
- Yavuz, Y. Şevki. "Adem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 357. İstanbul: 1988.
- Zemahşerî, Keşşâf. nşr. Âdil A. Abdulmevcûd-Ali M. Muavviz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeyd, 1998.

## Din Görevlileri Gözünden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Din Hizmetleri

### Religious Services in the USA Provided by the Turkish Directorate of Religious Affairs From the Eyes of Religious Officials

**Mustafa BAKIRCI**

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Art and Sciences, Department of General Sociology  
and Methodology  
Giresun, Turkey  
mubakirci@hotmail.com  
orcid.org/0000-0003-3645-5480

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 11 Nisan / April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 11 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 71-101

#### Atıf / Cite as

Bakırcı, Mustafa. "Din Görevlileri Gözünden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Din Hizmetleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 71-101.

**Doi:** 10.33460/beuifd.552357

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) yurt içi hizmetlerinin yanında yurt dışında da birçok ülkede din hizmetlerini sürdürmektedir. Bu ülkelerden biri de Amerika Birleşik Devletleri'dir (ABD). Bu araştırma, din görevlileri gözünden DİB'in ABD'deki hizmetlerine yönelik bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel sorusu, "ABD'de DİB'e bağlı olarak görev yapan din görevlilerinin, yürütülen din hizmetlerine yönelik görüş, eleştiri ve önerileri nelerdir?" şeklindedir. Araştırmada, katılımlı gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama teknikleri kullanılmış; Kasım 2014-Ağustos 2015 tarihleri arasında başta Din Hizmetleri Müşaviri olmak üzere Maryland, Delaware, Pennsylvania, New Jersey, New York, Connecticut ve Massachusetts eyaletlerinde görev yapan on iki din görevlisi ve iki tane de eski din görevlisi dâhil edilerek toplamda on beş görüşme gerçekleştirilmiştir. DİB ABD'de, yirmi beş civarında camiyle hizmet yürütmektedir. Bu camilerde Türkiye'den gelen göçmenlerin ibadet ihtiyaçlarının karşılanması yanında sosyokültürel hayatlarına etki edecek birçok program ve faaliyet de icra edilmektedir. Ayrıca camilerin dini ve milli kimliğin pekiştirilmesi ve yeni nesillere aktarılmasında

önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Ancak bunun yanında camilerde verilen eğitimin yetersizliğinden mekân problemine kadar DİB'in yürüttüğü hizmetlere yönelik birçok eleştiri de söz konusudur. Bu araştırmanın, söz konusu eleştirileri ele alması bakımından hem ABD'deki hem de yurt dışındaki din hizmetlerinin daha verimli hale gelmesine katkı sunabileceğini söyleyebiliriz.

**Anahtar kelimeler:** Din Sosyolojisi, Amerika Birleşik Devletleri, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Görevlileri, Din Hizmetleri

**Abstract:** Turkish Directorate of Religious Affairs offers services at abroad in addition to its national services. United States of America (USA) is one of these countries. This paper aims to present a general review of these services from the perspective of religious officials. The main question of the paper is that "what are the perspectives, critics and suggestions of religious officials employed by the Directorate of Religious Affairs to work in the USA?". The study draws on qualitative research methods such as participant observation, interview and document analysis. Between November 2014 and August 2015, 15 unstructured interviews were conducted. 12 of them were religious officers who were serving in Maryland, Delaware, Pennsylvania, New Jersey, New York, Connecticut and Massachusetts; 2 of 15 interviewees were retired religious officers and one of them was Counsellor of Religious Affairs. Directorate of Religious Affairs serves around 25 mosques in USA. These mosques are not only important for providing religious services to Turkish migrants but they are also vital to contribute migrants' socio-cultural life. Mosques also play tremendous role in consolidating the religious and national identities as well as in transferring them to next generations. On the other hand, services of Religious Affairs have been subjected to some criticisms such as quality of religious education given in these mosques and lack of space. This study, therefore, will contribute the improvement of services of Directorate of Religious Affairs in USA by tackling on these criticisms.

**Keywords:** Sociology of Religion, USA, Directorate of Religious Affairs, Religious officials, Religious services.

## GİRİŞ

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde Şeyhülislamlık bünyesindeki bazı işleri deruhte etmek üzere kurulan Şeriyye ve Evkaf Vekâleti'nin dinle ilgili kısmını yürütmek üzere, 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Kanun'la, İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işlerini yürütmek ve dini kurumları idare etmek amacıyla kurulmuş bir kurumdur.<sup>1</sup> Daha sonra görev alanları ve idari yapısına yönelik birçok değişikliğin yapıldığı DİB'in kurulduğu günden itibaren Türkiye'nin sosyo-politik gündemindeki sıcak yerini her zaman koruduğu; laik Cumhuriyet içerisindeki meşruiyetinden bütçedeki payına, ürettiği hizmetin niteliğinden Sünnilik dışı yapıları temsil problemine kadar onlarca tartışmanın içinde yer aldığı söylenebilir.<sup>2</sup>

1 İrfan Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 455.

2 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 53.

DİB merkez, taşra ve yurt dışı teşkilatlarından oluşmaktadır. Başta başkan ve başkan yardımcılarının yer aldığı merkez teşkilatında kurullar, daire başkanlıkları, müdürlükler ve çeşitli birimler; taşra teşkilatlarında il ve ilçe müftülükleriyle eğitim merkezleri yer almaktadır. Yurt dışı teşkilatı ise, Türk göçmenlerin bulunduğu Batı ülkeleriyle Orta Asya Türk Cumhuriyetlerindeki büyükelçilik ve başkonsolosluklar nezdinde müşavirlik ve ataşeliklerinden oluşmaktadır.<sup>3</sup> Yurt dışı hizmetlerine 1971 yılında, Türk göçmenlerin yaşadıkları şehirlerde kurdukları ibadet yerlerindeki hizmetlerin yürütülmesiyle ilgili talepleri üzerine başlamış olan DİB, bugün Avrupa ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkede yaşayan Türk göçmenlerin din görevlisi ihtiyacını karşılamaktadır. Yukarıda bahsedilen Kanun'da DİB'in yurt dışına din görevlisi göndermek dışında, İslam dini ile ilgili gelişmeleri, dinî, ilmî faaliyetleri, neşriyatı ve dinî propaganda mahiyetindeki çalışmaları takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucu Başkanlığa sunmak; yurt dışında yaşayan vatandaş, soydaş ve İslam dinine mensup topluluklara yönelik değişik dil ve lehçelerde yayınlar hazırlamak, hazırlatmak ve gerektiğinde bunları ücretsiz dağıtmak; yurt dışında görevlendirilecek personelin eğitim ihtiyaçlarını belirlemek ve eğitim planlarını hazırlamak, personelin seçimi ve bu görevlere hazırlanmaları ile ilgili işleri yürütmek; yurt dışında İslam dini ve diğer dinlerle ilgili olarak yapılan çalışmaları takip etmek, incelemek ve değerlendirmek; yurt dışı din hizmetlerinin etkin ve verimli bir şekilde yürütülmesine katkı sağlayacak altyapıya ve dinî tesislere ilişkin iş ve işlemleri yürütmek gibi birçok konuda görev ve sorumluluklarının olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

Çok sayıda Türk göçmenin yaşadığı ABD, DİB'in yurt dışındaki görev ve sorumluluklarının kapsamına giren ve din görevlisi gönderdiği ülkelere biridir. Ancak bugüne kadar DİB'in ABD'deki hizmetlerine yönelik çok az sayıda çalışma yapılabilmektedir. Bu çalışmalara örnek olarak verilebilecek çalışmalardan biri, 1998-2003 yılları arasında DİB bünyesinde ABD'de görev yapan ve daha sonraki yıllarda da ABD ziyaretlerinde DİB hizmetlerine yönelik gözlemlerde bulunan Yavuzer'e aittir.<sup>5</sup> Yavuzer'in makalesinde, başlangıcından 2010 yılına kadar DİB'in ABD'deki kurumsallaşma sürecine dair bilgiler yer almaktadır. Güngör'e ait iki çalışmada da ABD'de yaşayan Türk göçmenlerin dini ve kültürel varlıklarını sürdürmek için kurdukları camiler ve bu kurumların sorunlarına dair çeşitli problemler sosyolojik açıdan ele alınmış; Türk göçmenlerin son yıllarda, 11 Eylül hadisesinin Müslümanlar üzerindeki kötü etkilerine rağmen, farklı alanlarda kurumsallaşmalarını hızlandırdıkları ve gelecek nesillere kültür ve kimliklerini aktarmak için cami temelli örgütlenmelerini sürdürdükleri ifade

3 Yücel, "Diyanet İşleri Başkanlığı", 457-458.

4 *Mevzuat Bilgi Sistemi (MBS)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanun, 1965. Erişim: 28.07.2018. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>

5 Hasan Yavuzer, "Amerika'daki Türkler ve Kendilerine Götürülen Din Hizmetleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 189 (2010): 159-183.



edilmiştir.<sup>6</sup> Güngör tarafından yapılan diğer iki çalışmada da ABD'deki Türk göçmen çocuklarının, camilerin ve dini grupların etkilerininin de göz önünde bulundurulduğu, dini sosyalleşmeleri konusu farklı şekillerde ele alınmıştır.<sup>7</sup> Washington Din Hizmetler Müşavirliğince başlatılan ve 2013 ve 2014 yıllarında ABD'de Tekelioğlu tarafından gerçekleştirilen araştırma projesinde ise daha ziyade ABD'deki genel dini yapıya, İslam'ın ABD'deki tarihsel varlığına ve özellikle de 11 Eylül sonrası duruma yönelik genel bir değerlendirme yapılmakta ancak DİB'in hizmetlerine yönelik bilgi ve değerlendirmeler yer almamaktadır.<sup>8</sup>

ABD'deki DİB hizmetlerine ve ABD genelinde Türk göçmenlerin dini ve kültürel hayatına yönelik faaliyet gösteren Türkiye kaynaklı dini gruplara yönelik bilgi edinmemize ve değerlendirmeler yapmamıza imkân verecek yeterli düzeyde çalışmaların olmadığını belirtmek gerekir. Bu bakımdan, ABD'de görev yapan din görevlileri ile yapılan görüşmelere dayalı nitel bir çalışma olarak DİB'in ABD'deki hizmetleriyle ilgili genel bir değerlendirme yapmayı amaçlayan bu çalışmanın literatüre önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir.

ABD yaklaşık on milyon kilometrekare toprağa sahip, elli eyalet ve bir federal bölgeden oluşan ve araştırmanın yapıldığı 2015 yılı itibarıyla nüfusu üç yüz yirmi milyon civarında olan bir ülkedir.<sup>9</sup> Bu nüfusun büyük bir kısmını Hristiyanlar ve özellikle de Protestanlık mezhebine bağlı olanlar oluşturmaktadır. Yahudi nüfusu ise beş-altı milyon civarındadır. Müslüman nüfusu hakkında ise net bir rakam bulunmamakta; iki milyon ile üç milyon arasında rakamlar telaffuz edilmektedir.<sup>10</sup> ABD'deki Müslüman varlığına dair yapılan bazı çalışmalarda ise bu sayı dört ile yedi milyon arasında tahmin edilmektedir.<sup>11</sup> Pew Araştırma Merkezi'nin ortaya koyduğu rakam ise üç milyon üç yüz bindir ki bu rakam genel nüfusa göre ABD'de yaşayan Müslüman nüfusun yüzde bire bile ulaşmadığını göstermektedir.<sup>12</sup>

ABD'deki Türk varlığının oldukça eskilere dayandığı, ancak Osmanlı coğrafyasından Amerika'ya göç edenlerle ilgili yapılan tanımlamalarda "Türk" ifadesinin daha ziyade Müslüman olanları kapsayan dini bir sıfat olarak kullanıldığı; 1860'lardan itibaren Osmanlı topraklarından Amerika'ya göç eden on binlerce insan için de "câliye" tabirinin kullanıldığı bilinmektedir.<sup>13</sup> Osmanlı

6 Özcan Güngör, "The Process of Religious Institutionalization (Concept of Mosque) of Turkish in the US", *International Journal of Business and Social Science* 2/8 (2011): 211-222; Özcan Güngör, "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler", *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011): 85-101.

7 Özcan Güngör, "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 85-119; Özcan Güngör, "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (2015): 213-249.

8 Ahmet Selim Tekelioğlu, *Yerleşme ve Yerelleşme Arasında Amerika'da İslam ve Müslümanlar: Tarihi Perspektif ve Güncel Dinamikler* (Vaşington: Diyanet Center of America, 2017).

9 *Worldometers*, "Countries in the World by Population". 2017.

10 John J. Macionis, *Sociology* (New Jersey: Upper Saddle River, Pearson Education, 2012), 322.

11 Jane I. Smith, "Islam in America", *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*, ed. Jocelyne Cesari, (Routledge, 2009), 38-52.

12 Michael Lipka, "Muslims and Islam: Key Findings in the US and around the World". *Pew Research Center* 9 (2017).

13 Kemal Karpat, "Câliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7:34-38.

zamanında başlayan göç hareketliliğinin 1920'lere kadar sürdüğü, bu tarihten 1950'lere kadar durduğu; 1950-70 arasında tekrar bir göç hareketliliğinin yaşandığı ve özellikle Johnson hükümetinin yaptığı 1965 tarihli göçmenlik yasasının bu hareketi hızlandırdığı söylenebilir. 1980'den sonra tekrar başlayan göç hareketliliğinin ise 2000'lere kadar hızlı bir şekilde devam ettiği ve sonrasında ise azaldığı görülmektedir.<sup>14</sup> Bugün elimizde ABD'deki Türk nüfusuna dair resmi bir rakam bulunmamakla birlikte, çeşitli kaynaklarda yer alan bilgiler dikkate alındığında ABD'de yaşayan Türk nüfusun üç yüz ile beş yüz bin arasında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>15</sup> 2010 yılı verilerine göre coğrafi olarak Türklerin %36'sı Kuzeydoğu eyaletlerinde, %31'i Güney eyaletlerinde, %20'si Batı eyaletlerinde ve %12'si Orta-Batı eyaletlerinde yaşamaktadır.<sup>16</sup>

Türkiye'den 1960'lı yılların başından itibaren Avrupa'ya "misafir işçi" olarak giden Türk vatandaşlarının ilk teşebbüslerinden biri en azından Cuma ve bayram namazlarını kılabilecekleri bir yer bulmak olmuştur. Bu yerler genellikle şehirlerin sanayi bölgelerinde veya arka sokaklarında baraka, eski atölye, bodrum katı, depo tarzı derme-çatma yerlerden dönüştürülmüş ve "arka avlu camileri" olarak nitelendirilmiş yerlerdir.<sup>17</sup> Avrupa'ya kitlesel göçün yaşandığı ilk zamanlarda imkânsızlıklar içinde inşa edilen bu mescitler, daha sonra hem ihtiyaç ve beklentilerin artması hem de Türkiye kökenli dini grup ve cemaatlerin devreye girmesiyle yerlerini daha büyük ve güzel mescit ve camilere bırakmıştır.<sup>18</sup> Bugün itibariyle bu camilerin sadece dar anlamda dini hizmetlerle sınırlı kalmadığı, göçmenlerin sosyokültürel ihtiyaçlarına yönelik her türlü faaliyetin yer aldığı ve aynı zamanda bir buluşma ve sosyalleşme alanı olduğu görülmektedir.<sup>19</sup> Aynı şekilde ABD'de de, 1970'li yılların başından itibaren Türk göçmenlerin iş yerlerinin veya evlerinin büyük odalarını ve zemin katlarını (basement) mescit olarak kullandıkları; cuma ve bayram namazları yanında çocuklarına dini bilgileri de bu şartlar altında vermeye çalıştıkları; zor şartlar altında dini ibadetlerini gerçekleştirmeye çalışan bu göçmenlerin çoğu zaman cuma namazlarını

14 Kemal Karpat, "The Turks Finally Establish a Community in the United States", *Turkish Migration to the United States: From Ottoman Times to the Present*, ed. A. Deniz Balgamis - Kemal. H. Karpat (University of Wisconsin Press, 2008), 173-193; İlhan Kaya, "Amerikalı Türkler", *Coğrafi Bilimler Dergisi* 4/2 (2006): 1-13; İlhan Kaya, *Müslüman Amerikalılar: Göç, Kimlik ve Entegrasyon* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007), 69, 109.

15 Kaya, *Müslüman Amerikalılar: Göç, Kimlik ve Entegrasyon*, 49.

16 Tekelioğlu, *Yerleşme ve Yerleşme Arasında Amerika'da İslam ve Müslümanlar: Tarihi Perspektif ve Güncel Dinamikler*, 57.

17 Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 266; İrfan Başkurt, "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/2 (2009): 82.

18 Yakup Çoştur - Mehmet Akif Ceyhan, "DİTİB'in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2015): 43; Yakup Çoştur, *İngiltere'de Türkler (Yapı ve Organizasyonlar)* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 110-111; Mustafa Tavukçuoğlu, *Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi*, (Konya: Mehir Vakfı, 2000), 53-54.

19 Yakup Çoştur - Süleyman Turan, "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009): 36; İsmail Güllü, "Yeni Türk Sosyolojisi Bağlamında Almanya'daki Göçmen Türk Çocuklarının Dini Toplumsallaşması", *Sosyoloji Divanı* 3/6 (2015): 83-102; Tavukçuoğlu, *Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi*, 28.

kılamadıkları gibi Ramazan ve bayram günlerini dahi bilemedikleri; bayram namazı için gittikleri uzak camilerde bayramın bir önceki veya bir sonraki gün olduğunu öğrenerek geri döndükleri bilinmektedir.<sup>20</sup>

ABD'deki Türk göçmenlerin uzun yıllar başka Müslüman toplumların açmış oldukları camilerde ibadet ettikleri ve Türkiye devletinin göçmenlerin ibadet yerlerine ve görevlilerine dair gerekli adımları atmadığı görülmektedir.<sup>21</sup> DİB'in ABD'deki faaliyetleri 1988 yılında Din Hizmetleri Müşaviri atamasıyla başlamış, bir yıl sonra New York eyaletine bir din görevlisi gönderilmiş ve sonrasında ise uzun yıllar din görevlisi gönderilmemiştir.<sup>22</sup> DİB'in ABD'de kurumsallaşma anlamında ilk adımı ise 1993 yılında Din Hizmetleri Müşavirinin başkanlığında Maryland eyaletinde Turkish American Islamic Foundation (TAIF) isminde bir vakfın kurulması olmuştur. ABD'deki Türk ve Müslüman gruplara yönelik dini ve sosyokültürel alanlarda hizmet vermeyi amaçlayan bu kuruluş, bir taraftan ABD'deki Türk göçmenlerin din görevlisi ihtiyacını karşılamaya çalışırken, diğer taraftan da bugün Diyanet Center of America (Amerika Diyanet Merkezi) olarak isimlendirilen külliyeinin altmış dönümlük arazisini satın alarak önemli bir hizmeti gerçekleştirmiştir. DİB'in din görevlisi gönderdiği cami dernekleri ise, 2003 yılında feshedilen TAIF'in yerine kurulan Turkish American Community Center (TACC) isminde bir çatı kuruma bağlı olarak faaliyet yürütmektedir.<sup>23</sup> Din Hizmetleri Müşavirinden alınan bilgiye göre 2015 yılı itibarıyla ABD'de DİB'in bünyesinde yirmi beş civarında camide din hizmetleri yürütülmektedir

Uzun yıllardan bu yana ABD'deki camiler üzerine uzmanlaşan Dr. İhsan Bağby'nin 1994, 2000 ve 2011 yılında yayınladığı raporlar, kendisinin de ifade ettiği şekliyle, ABD'deki bütün camilere yönelik tam bir bilgi vermemekle birlikte elimizdeki en kapsamlı çalışma olması nedeniyle önemlidir. Bu raporlara göre camilerin kuruluş yıllarına göre en yüksek oran 1990-99 arasında görülmüş (%28), bu oran 2000-2009 yılları arasındaki 11 Eylül sonrası dönemde %24 olarak tespit edilmiştir. ABD'deki cami sayısı 1994 yılında 962 olarak kaydedilmiş, bu rakam 2000 yılında %26 oranında yükselerek 1209'a çıkmış, 2011 yılında %74'lük dikkat çekici bir artışla 2106'ya ulaşmıştır. 2011 yılı verilerine göre sırasıyla New York (257 cami), California (246 cami) ve Texas (166) en fazla camiye sahip ilk üç eyalet olarak sıralanmıştır.<sup>24</sup>

20 Yavuzer, "Amerika'daki Türkler ve Kendilerine Götürülen Din Hizmetleri", 163-164.

21 İlhan Kaya, *Shifting Turkish American Identity Formations in the United States* (Doctoral dissertation, Florida State University, 2003), 132-133.

22 Yavuzer, "Amerika'daki Türkler ve Kendilerine Götürülen Din Hizmetleri", 164.

23 Hasan Yavuzer, "Amerika'daki Türkler ve Kurmuş Oldukları Türk Dernekleri", *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 1/1 (2009): 185-186.

24 İhsan Bağby, "The American Mosque: Report Number 1 from the US Mosque Study 2011", *Islamic Society of North America* 1/2 (2012); Tekelioğlu, *Yerleşme ve Yerleşme Arasında Amerika'da İslam ve Müslümanlar: Tarihi Perspektif ve Güncel Dinamikler*.

## 1. KONU VE ÖNEM

DİB, yurt dışında birçok ülkede olduğu gibi, ABD'de de Türk göçmenlere yönelik din hizmetleri vermektedir. Ancak bu hizmetler doksanların başında başlayabilmiş ve yakın zamana kadar da ciddi bir gelişme gösterememiştir. 2013 yılında Maryland eyaletinde bulunan altmış dönümlük araziye Osmanlı mimarisine uygun bir cami ve külliye'nin yapımına başlanması, çeşitli eyaletlerdeki cami sayısını artırma çabaları ve mevcut camilerin durumlarını iyileştirmek gibi adımlar son dönemlerde DİB'in ABD'deki hizmetlerindeki olumlu gelişmeler olarak değerlendirilebilir.

Türk göçmenlerin Avrupa'da açtıkları camiler gibi, ABD'deki camiler de çok fonksiyonlu, çeşitli dini ve sosyokültürel etkinliklerin yapıldığı oldukça faal mekânlar/kurumlar olup, dini faaliyetlerin yanında birçok milli ve kültürel faaliyetlere de ev sahipliği yapmaktadır.<sup>25</sup> Bu durum camileri, tıpkı başka Müslüman milletlerin/toplumların hayatında olduğu gibi ABD'deki Türk göçmenlerin hayatında da önemli bir yere yerleştirmektedir.

ABD'de dini, milli ve kültürel alanda birçok önemli faaliyetin icra edildiği camilerle ilgili bazı konuların da müzakere edildiği bilinmektedir. Tekelioğlu'nun raporunda da dikkat çektiği gibi ABD'deki camilerle ilgili olarak dile getirilen problemlerin başında camilerde ortaya koyulan hizmetlerin yetersizliği gelmektedir. En başta fiziki alanların yeterli olmaması, kadın ve çocukların camilerdeki yeri, camilerde siyasetin yer alıp almayacağı, gençlere dönük programların nasıl geliştirileceği, din görevlilerinin eğitimi ve maaşları, cenaze hizmetlerinin sağlanmasındaki lojistik sorunlar, camilerde yürütülen okul/eğitim faaliyetlerinin içerik ve kalitesi, cami yönetimi ve derneklerindeki problemler, birçok farklı nedenle camilerden uzaklaşan ve kendilerinin camilerde yer bulamadığını belirten insanların problemleri, ABD devletinin güvenlikçi yaklaşımları ve İslamofobik saldırılar gibi daha birçok problemi sıralamak mümkündür.<sup>26</sup>

DİB'in birçok ülkede yürüttüğü din hizmetleri gibi ABD'de yürüttüğü din hizmetleri de önem arz etmektedir. Hatta diğer ülkelerden farklı olarak, yukarıda da bahsedildiği gibi, özellikle 11 Eylül sonrasında "İslamofobinin" bir endüstriye dönüştürüldüğü<sup>27</sup> göz önüne alındığında, Türk göçmenlerin ve gelecek nesillerin dini ve kültürel hayatının şekillenmesi başta olmak üzere ABD'de toplumun İslam dini hakkında sağlıklı bilgi edinmesi konusunda da ABD'deki DİB hizmetlerinin hayati öneme sahip olduğu ve bu faaliyetlerin daha nitelikli ve etkili bir şekilde

25 Karpát, "The Turks Finally Establish a Community in the United States", 173-193; Kaya, *Shifting Turkish American Identity Formations in the United States*.

26 Tekelioğlu, *Yerleşme ve Yerleşme Arasında Amerika'da İslam ve Müslümanlar: Tarihi Perspektif ve Güncel Dinamikler*, 53-54.

27 Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, trc. İbrahim Yılmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015).

yapılabilmesinin ise bu faaliyetlere yönelik akademik çalışmaların artmasıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bu anlamda bu çalışma, DİB'in ABD'de daha iyi hizmet sunabilmesine katkı sağlayarak, Türk göçmenlerin dini ve kültürel hayatının iyileştirilmesini hedeflemektedir.

Araştırmanın konusu, din görevlilerinin gözünden DİB'in ABD'deki hizmetleridir. Araştırmanın temel sorusu, "ABD'de DİB'e bağlı olarak görev yapan din görevlilerinin, DİB'in ABD'de yürütmüş olduğu din hizmetlerine yönelik görüş, eleştiri ve önerileri nelerdir?" şeklindedir.<sup>28</sup>

## 2. YÖNTEM

Araştırma nitel bir araştırma olup; görüşme ve doküman analizi tekniklerinden yararlanılmıştır. Buna göre, ABD'nin Maryland, Delaware, Pennsylvania, New Jersey, New York, Connecticut ve Massachusetts eyaletlerinde DİB'e bağlı olarak hizmet veren camilerde görev yapan on iki din görevlisiyle görüşme gerçekleştirilmiştir. Ayrıca daha önce New Jersey ve Pennsylvania eyaletlerinde DİB'e bağlı camilerde resmi din görevlisi olarak görev yaptıktan sonra görevlerinden ayrılarak ABD'ye yerleşmiş iki din görevlisi de görüşmelere dâhil edilmiş ve bu şekilde müşavirle birlikte toplam görüşmeci sayısı on beşi bulmuştur. Görüşme ve gözlemler, Kasım 2014-Ağustos 2015 tarihleri arasında, Din Hizmetleri Müşavirinin bilgisi dâhilinde gerçekleşmiştir. Görüşmecilere, çalışmanın amacıyla ilgili ön bilgi verildikten sonra ABD'deki DİB hizmetlerini nasıl değerlendirdiklerine dair genel bir soru yöneltilmiş; cami hizmetlerinde karşılaştıkları problemlerden, çocukların eğitimine, müşavirlik ve dernekle olan ilişkilerden dil problemine kadar birçok meseleyle ilgili görüş, eleştiri ve değerlendirmeleri not edilmiştir. Görüşme formu içerisinde yer almayan, ancak görüşmeciler tarafından dile getirilen Türk okulları açılması, Uluslararası İlahiyat Projesi, DİB'in bir "geleneğinin olmaması" ve din görevlilerinin gündelik hayatlarına dair problemler gibi konulara da bulgular kısmında yer verilmiştir.

Görüşmecilerden, görüşme yapılan kişiler olarak isimlerinin yazılmasına yönelik izin alınmış ancak görüş, öneri ve eleştirilerinde isim belirtilmeyeceği ifade edilmiştir. Bu bakımdan görüşmecilere ait ifadeler, aşağıdaki sıralamayla ilgili olmaksızın, "G1, G2..." şeklinde yer almıştır.

Görüşmecilerle ilgili bilgiler şu şekildedir: Washington Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşaviri Dr. Yaşar Çolak; Maryland/Lanham, TACC bünyesinde yer alan camide görevli Ali Tos ve Belgizar Özbek; Delaware/Delaware Diyanet Camii din görevlisi İbrahim Yavaş; New Jersey/Monroeville Murat Camii din görevlisi Ali Muslu; New Jersey/Burlington Selimiye Camii din görevlileri Ömer Okuyucu ve Seher Okuyucu; Pennsylvania/Levittown Yunus Emre Camii (TAMCA) din görevlisi

<sup>28</sup> Bu çalışma, TÜBİTAK'ın doktora sonrası yurt dışı araştırma bursuyla gittiğim ABD'de, Giresunlu göçmenlerin dini ve kültürel hayatına dair yaptığım çalışmayla eş zamanlı olarak yapılmış bir çalışmadır.

Bayram Erkek; New Jersey/Peterson Ulu Camii din görevlisi Mustafa Bahacan; New York/Brooklyn Eyüp Sultan Camii din görevlisi İlyaz Gönen; New York/Long Island Mevlana Camii din görevlisi Raşit Koç; Connecticut/New Haven Diyanet Camii din görevlisi Muhammet Naci Efe; Massachusetts/Springfield İmam Buhari Camii din görevlisi Basri Canpolat. Ayrıca daha önce DİB bünyesinde ABD'de din görevlisi olarak çalışmış ve görevinden ayrıldıktan sonra ABD'de yaşamaya devam eden Fatih Dursun ve İbrahim Ünal da görüşmelere dâhil edilmiştir. Bu kişilerden Fatih Dursun, başta ABD genelinde sayıları yirmi bine ulaşan Ahıska Türkleri<sup>29</sup> olmak üzere DİB'in ABD'deki birçok hizmetinde müşavirlikle irtibatlı olarak fahri bir şekilde çalışmalarına devam etmektedir. İbrahim Ünal ise kendi ticari işleri yanında camilerde ve evlerde icra edilen dini merasimlere zaman zaman davet edilmekte ve katılmaktadır.

### 3. BULGULAR

Bulgular kısmında ilk olarak Washington Din Hizmetleri Müşaviri Dr. Yaşar Çolak'ın ABD'deki din hizmetlerine yönelik değerlendirmelerine yer verilmiştir. DİB'in yurt dışı hizmetlerinde Din Hizmetleri Müşavirliğinin ve müşavirin hayati bir öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu bakımdan hem müşavirin ABD'deki din hizmetlerine yönelik değerlendirmeleri hem de din görevlilerinin müşavirliğin hizmet ve yaklaşımlarına karşı değerlendirilmeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

DİB'in yurt dışı hizmetlerinde en önemli konu başlıklarından birinin camilerde çocuklara verilen din eğitimi olduğunu söyleyebiliriz. Türk göçmenlerin son derece önem verdikleri anlaşılan bu konu, görüşmecilerin dile getirdikleri "okul" konusuyla birlikte, "Camilerde Çocuklara Yönelik Dini Eğitim Faaliyetleri ve Okul Talebi" başlığı altında değerlendirilmiştir. DİB'in yurt dışı hizmetlerinde gittikçe önemi artan konulardan biri de kadın din görevlisi istihdamıdır. İkisinin kadın din görevlisi olduğu görüşmecilerin konuyla ilgili değerlendirmeleri, "Kadın Din Görevlileri" başlığı altında ele alınmıştır. Din görevlisi istihdamıyla ilgili olan bir diğer konu ise, göçmen gençlerden lise mezunu olanlara Türkiye'de ilahiyat eğitimi verilerek yerleşik oldukları ülkelerde din hizmeti verme imkânı sunulmasıdır. Bu konu, "Uluslararası İlahiyat Projesi" başlığı altında ele alınmıştır. Yurt dışı hizmetlerinde bir başka problem ise hiç şüphesiz "yabancı dil" konusudur. Görüşmecilerin konuya ilgin görüşleri, "Din Görevlilerinin Dil Problemi" başlığı altında incelenmiştir. Son olarak din görevlilerinin özlük hakları ve gündelik hayatlarına dair yaşadıkları problemler, "Din Görevlilerinin Özlük Haklarına ve Gündelik Hayatlarına Dair Problemler" başlığı altında ele alınmıştır.

29 Halil Kurt - Mehmet Ali Açıkgöz, "ABD'de Yaşayan Ahıska Türkleri", *MUTAD* 4/1 (2017): 107-127.

### 3.1. Washington Din Hizmetleri Müşavirinin Değerlendirmeleri ve Müşavirlikle İlişkiler

Alan çalışmasının yapıldığı Kasım 2014-Ağustos 2015 tarihleri arasında, ilk bir ayda daha yoğun olmak üzere, çeşitli programlar vesilesiyle Türkiye'nin Washington Büyükelçiliği Din Hizmetleri Müşaviri ile birçok kez görüşme imkânı olmuştur. Alan çalışmasının yapıldığı dönemde, oldukça yoğun bir programla çalışmak durumunda olan müşavirin en fazla zamanını alan işlerden birinin Maryland eyaletine yapılmakta olan cami ve külliye (Diyanet Center of America) olduğu, bunun dışında ABD'nin çeşitli eyaletlerinde bulunan camilerin ve çeşitli kurum ve kuruluşların program ve etkinliklerine ve bunların yanında özellikle Türk göçmenlerin cenazelerine katılmaya da özen gösterdiği söylenebilir.

Müşavirle yapılan görüşmelerde Türk toplumunun inanç ve kültürünü koruması ve bunu gelecek nesillere aktarabilmesi meselesi sıkça gündeme gelmiştir. Aynı zamanda sosyal bilim alanında doktor olan Din Hizmetleri Müşaviri, önceliğin yeni nesillerin dini ve kültürel değerlere bağlı olarak yetiştirilmesine verilmesi gerektiğini, Türk göçmenlerden çok önceleri Amerika'ya gelmiş göçmen çocuklarının bir kısmının bugün kendilerini, atalarının geldiği ülkeyi/milleti kastederek, "... kökenli Amerikalı" şeklinde tanımladıklarını, bazılarının ise kökenlerine dair hiçbir bilgi ve ilgisinin olmadığını ifade etmiş; gerekli adımların atılmaması durumunda ABD'deki Türk göçmenlerin çocukları için de aynı durumun geçerli olacağına dikkat çekmiştir.

"Buraya çok uzun yıllardır Türkiye'den göçmen geliyor. Çok geriye gitmeye gerek yok, 30-40 yıl önceden gelen Türk göçmenler içerisinde bile bugün Türk inanç ve kültürüyle irtibatı kalmamış insanlar var. Bu insanlara yeteri kadar sahip çıkılmamış. Amerikan yaşam tarzı bu insanları içinde eritmiş. Anglosakson kültürü dediğimiz bu kültür, insanları farkında olmadan, özgürlük ortamı içinde eritiyor. Müşavirlik olarak biz mümkün olduğu kadar Türk göçmenlerin hasta ziyareti, cenaze, mevlit merasimi ve benzeri cemiyetlerine katılmaya; kederli ve sevinçli zamanlarında yanlarında olmaya çalışıyoruz. En azından bir din görevlisi arkadaşımızı yönlendiriyoruz. Son günlerini yaşayan bazı hastalarımızı ziyaret ettiğimizde, çocuklarından, torunlarından ve akrabalarından başında Kur'an okuyacak veya dua edecek kimsenin olmadığını görmek bizi üzüyor. Türk göçmenler içerisinde cenazesini yakma kararı alan aile fertleriyle bile karşılaştık maalesef. Bu insanlara bunun bizim inanç ve kültürümüze aykırı olduğunu, Müslüman bir cenazenin sadece ailesine değil, bütün Müslüman bir topluma ait olduğunu ve bunu yapmamaları gerektiğini anlatmaya çalıştık. Gerçekten nazik insanlar, bizleri dinlediler, ama maalesef kararlarından vazgeçemedik. Bunu, sahip çıkılmaması durumunda Türk göçmenlerin inanç ve kültür hayatının nereye gideceğine dair çarpıcı bir örnek olsun diye veriyorum" (Müşavir).



ABD'de özellikle altmışlı yılların başından beri, göçmenlerin ABD'de hakim Anglosakson kültürü, her hangi bir "baskı" ve "zorlamaya" maruz kalmadan benimsemeleri ve içselleştirmeleri anlamında kullanılan "erime potası" ve bağlantılı orak kullanılan "uyum", "entegrasyon", "asimilasyon", "kültürel çoğulculuk" gibi kavramlar etrafında birçok tartışmanın yapılmaya başlandığı bilinmektedir.<sup>30</sup> Günümüze kadar süregelen bu tartışmalarda göçmenlerin Amerikan popüler kültüründen nasıl etkilendikleri ve deneyimledikleri, bu kültürü yeni nesillere nasıl aktardıkları ve nesillerdeki kültürel değişimin nasıl olduğu, kendilerini ne şekilde "Amerikalı" olarak gördükleri, hangi yasaların ve teknolojik gelişmelerin Amerikan popüler kültürüne erişimlerinde büyük rol oynadığı, Amerikan popüler kültüründe "göçmen" olgusunun nasıl yer aldığı ve kullanıldığı gibi onlarca meselenin göçmenlik çalışmaları içerisinde yer aldığı görülmektedir.<sup>31</sup> Pek çok Amerikalı, Müslümanların, siyahilerin ve diğer göçmenlerin, kendilerini tatmin edecek düzeyde Amerikan kültürünü benimsemediklerini, "erime potası" ideolojisinin işe yaramadığını düşünmektedir.<sup>32</sup> Read, "erime potası" etrafında yapılan tartışmanın büyük oranda göçmenlerin Amerikan toplumuna entegrasyonlarına yönelik yapılan farklı değerlendirme kriterlerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bazı akademisyenler ekonomik başarıya odaklanırken, bir kısmı evlenme modellerine, bir kısmı da hala politik mobilizasyonun önemini vurgulamaktadır. Bazıları ise göçmenlerin eğitim ve dini alanların da dâhil olduğu sivil toplum etkinliklerine katılımını önemsenmekte ve bu tür katılımların Amerikan popüler kültürüne katılımdan daha önemli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>33</sup>

Tartışmayı/konuyu ABD yaşayan Türk göçmenler üzerinden ele almak gerekirse, Amerikan kültürünün Türk göçmenler ve özellikle de ABD doğumlu olanlarda oldukça etkili olduğu söylenebilir. Güngör'ün çalışmasında ABD'deki birinci nesil göçmenlerin aksine ABD'de doğmuş, büyümüş ve eğitim almış Türk göçmen çocuklarının kendilerini daha çok "Amerikalı" olarak gördükleri tespit edilmiştir.<sup>34</sup> Nitekim müşavir ve görüşmeciler, çocukların okul ortamında ve sokaklarda etkin bir şekilde kutlanan ve çoğu Hristiyanlık ilgili olan Noel, Şükran Günü, Paskalya ve Cadılar Bayramı (Halloween) gibi etkinliklerin fazlasıyla etkilendiklerini ifade etmiştir. Güngör'ün çalışmasında, yaşları 12, 13, 15 olan ABD'deki Türk göçmen çocuklarının, Cadılar Bayramı, Şükran Günü ve yılbaşı

30 M. Gordon Milton, *Assimilation in American Life*, (Oxford University Press, 1964); Tomas Jimenez, *The other Side of Assimilation: How Immigrants are Changing American Life*, (University of California Press, 2017); Nathan Glazer - Daniel Patrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, (Cambridge, MA: mit Press, 1970); José-Antonio Orosco, *Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism*, (Indiana University Press, 2016).

31 Rachel Lee Rubin - Jeffrey Melnick, "Popular Culture and Immigration", *Migrant Marginality: A Transnational Perspective*, ed. Philip Kretsedemas v.dğr., (Routledge, 2013), 295.

32 Smith, "Islam in America".

33 Jen'nan Ghazal Read, "Gender, Religious Identity, and Civic Engagement among Arab Muslims in the United States", *Sociology of Religion* 76/1 (2014): 30-48.

34 Güngör, "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)", 226.



kutlamaları gibi etkinliklere katılmadıklarında arkadaşları arasında mahcubiyet hissettikleri; bazen de o günlerde okula gitmemeyi tercih ettikleri ve bir kısmının da bu günleri Hristiyanlıkla ilgili değil Amerikan kültürüyle ilgili gördükleri bilgisi yer almaktadır.<sup>35</sup> ABD’de 2015 yılında, The Family & Youth Institute ve Institute for Social Policy and Understanding tarafından yapılan, ABD’deki Müslüman gençleri kapsayan araştırmada, gençlerin neredeyse yarısının alkol kullandığı, %25 civarında yasadışı uyuşturucu kullandığı ve yarısından fazlasının evlilik öncesi cinsel ilişkide bulunduğu ifade edilmiştir. Yine aynı araştırmada Müslüman gençlerin cami topluluklarına ve etnik örgütlere ilgi ve katılımının da düşük olduğu tespit edilmiştir.<sup>36</sup>

Yurt dışındaki Türk göçmenlerin en çok zorluk çektiği konulardan biri de cenazelerinin Türkiye’ye getirilmesidir. ABD’de yaşayan Türk göçmenlerin çoğunluğun da cenazelerini Türkiye’de defnetmek istedikleri görülmektedir.<sup>37</sup> Ancak ABD gibi, uçak yolculuğunun 10-15 saati bulduğu bir ülkeden cenaze nakli Avrupa ülkelerine nispetle daha büyük zorluklar taşımaktadır. Ciddi anlamda maddi külfeti de olan cenaze nakli için DİB’in ABD’de oluşturduğu bir fon bulunmakta ve göçmenler bu fona üye olarak belli bir aidat ödemekte ve cenazeleri olduğunda da kolay ve külfetsiz bir şekilde cenazelerini Türkiye’ye getirebilmektedir.

“Müşavirlik olarak buradaki Türk göçmenlere cenaze hizmeti sunuyoruz. İnsanlar cenaze fonuna üye olarak aidat ödüyorlar ve cenazeleri olduğunda müşavirlik olarak cenazelerinin Türkiye gönderilmesine yönelik her türlü hizmeti karşılıyor. Aslında cenazelerin burada defnedilmesine yönelik çalışmalarımız var. Çünkü gerçekten çok uzak bir mesafe ve oldukça maliyetli bir iş. Ancak göçmenlerin çoğu cenazelerini Türkiye’ye götürmeyi tercih ediyor. Zamanla bu tercihin de değişebileceğini düşünebiliriz” (Müşavir).

Müşavirliğin cenazelerin ABD’de defnedilmesine yönelik çalışmaları olmasına rağmen Türk göçmenlerin büyük oranda cenazelerini Türkiye getirmek istedikleri anlaşılmaktadır. Ancak ilerleyen süreçte birçok Türk göçmenin, ABD’de kalıcı olmalarını düşünmelerinden ve mezarları daha sık ziyaret edebilme imkânından dolayı cenazelerini ABD’deki Müslüman mezarlıklarına defnetmeyi tercih edebilecekleri söylenebilir.

Yurt dışı hizmetlerinin genelinde olduğu gibi, ABD’deki din hizmetlerinde de müşavirlikle din görevlileri arasındaki ilişki biçimi ve iletişimin yürütülen din hizmetleri açısından önemli bir konu olduğu söylenebilir.

35 Güngör, “Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)”, 226, 230.

36 Sameera Ahmed v.dğr., “State of American Muslim Youth: Research & Recommendations”, *Canton, MI: Institute for Social Policy and Understanding and The Family & Youth Institute*, (2015).

37 Müzeyyen Güler, “Turkish immigrants in the United States: Men, Women and Ghildren”, *Turkish Migration to the United States: From Ottoman Times to the Present*, ed., A. Deniz Balgamis-Kemal H. Karpat, (University of Wisconsin Press, 2008), 170.

“Din görevlilerinin bize ulaşan problemlerini ivedilikle çözmeye çalışıyoruz. Vizelerin alınması ve uzatılmasında zaman zaman problemler yaşanabiliyor. Din görevlilerinin yabancı dillerini geliştirmelerine büyük önem veriyoruz. Bunun için kurs ücretlerinin tamamını veya önemli bir kısmını müşavirlik olarak karşılamaya çalışıyoruz. Çünkü din görevlilerinin bırakın yabancılarla iletişim kurmasını, yeni nesil Türk göçmenlerle bile iletişim kurmasında İngilizce bilmesi mecburiyet arz ediyor. Çünkü çocukların bir kısmı ya hiç Türkçe bilmiyor ya da Türkçeleri çok yetersiz” (Müşavir).

Din görevlileri beş yıl gibi sınırlı bir zaman içinde görev yaptıkları ve bir kısmı da henüz birkaç yıldır ABD'de oldukları için, geçmiş yıllardaki müşavirlik ilişkilerine ve hizmetlerine dair bir değerlendirme yapmamışlar; görev yaptıkları süre içerisinde de müşavirlikle ilişkilerinde bir sıkıntı yaşamadıklarını; istedikleri zaman müşavire ulaşıp problemlerini iletebildiklerini ifade etmişlerdir. Ancak daha önceden ABD'de din görevlisi olarak bulunmuş eski din görevlilerinin değerlendirmeleri oldukça dikkat çekicidir.

“Ben geldiğimde ataşayla falan görüşemiyorduk. Din görevlilerinin birbirleriyle görüşmesini de istemiyorlardı. Buradaki hizmetlerin iyi yürüyebilmesi için müşavir ve ataşenin din görevlileriyle olan ilişkilerinin çok iyi olması gerekiyor. Son dönemde bu ilişkiler epey düzeldi” (G5).

“Bizim görev yaptığımız dönemlerde zaten çok fazla görevli yoktu. O dönemde ben ataşayla sıkıntılar yaşadım. DİB'in şimdiki hizmetleri eskiye göre daha düzgün. Eskiden müşavirin, ataşenin camiyle, cemaatle irtibatı çok zayıftı. Hele Büyükelçi ve konsolosu camide veya camide düzenlenen bir faaliyette görmeniz imkânsızdı. Son altı yedi senedir durum biraz değişti ama hala çeşitli sıkıntılar var” (G6).

Daha önceden din görevlisi olarak görev yapmış görüşmeciler geçmiş yıllardaki müşavirlikle din görevlileri arasındaki ilişkinin zayıf olması yanında, müşavir ve ataşenin cami hizmetlerine yeterince zaman ayırmadıklarını ifade etmektedir. Yurt dışı hizmetlerinde müşavir ve ataşenin din görevlileriyle olan ilişkilerinin ve camilerde yürütülen hizmetlere yönelik takibinin oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır. Müşavirlikle ilişkiler konusunda dile getirilen bir başka konu ise müşavirlik sekreteryaya hizmetlerinin yeterli düzeyde olmadığıdır.

“Buradaki en büyük eksiklikten bir tanesi, DİB'in burada iyi bir sekreteryasının olmaması” (G5).

“Müşavirlik bünyesinde verilen sekreteryaya hizmetleri yeterli değil. Genellikle TACC'daki görevli arkadaşlarla yürütülmeye çalışılıyor ama yeterli olmuyor. Maryland'deki caminin ve külliyesinin açılmasından sonra faaliyetlerde büyük bir iyileşmenin olacağını düşünüyorum. Çünkü çok büyük ve içerisinde çok farklı faaliyet alanları ve imkânları olan bir yer olacak” (G12).

Haftalık hutbeler yanında birçok konunun da müşavirlik tarafından elektronik posta veya telefonla din görevlilerine ulaştırılması gerekmektedir. Bunun yanında Türk ve yabancı birçok kişi de çeşitli konularla ilgili olarak müşavirliği aramaktadır. Dolayısıyla bu durum, mevcut görevleri yanında bir de TACC bünyesinde sekretarya hizmetlerini yürütmeye çalışan görevlilerin iş yükünü artırdığı gibi yürütülen hizmetin de verimliliğini düşürmektedir. Dolayısıyla iyi bir sekretaryanın ABD’de yürütülen din hizmetlerinde önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Müşavirlikle ilişkiler bağlamında dile getirilen konulardan biri de, müşavirliğin ve dolayısıyla DİB’in ABD’de yürüttüğü hizmetlerinde bir “geleneğinin olmaması” eleştirisidir. Bu konuyla dolaylı da olsa irtibatlandırılabilir konulardan biri de cami derneklerinin konumu ve din hizmetlerindeki etkinliğidir.

“DİB’in burada yürüttüğü hizmetlerde bir geleneği yok. Sıkıntı biraz da buradan kaynaklanıyor. Cemaatlerin iyi-kötü bir geleneği var. Bir cemaatte herkes neyin nasıl olacağını biliyor ve tahmin ediyor. DİB burada tamamen eskiden beri cami cemaatinin alışageldiği durumu dikkate alıyor. Mümkün olduğu kadar cami yönetimi ve cemaatiyle bir sürtüşme ve problem yaşanmamasına dikkat ediyor. Dolayısıyla gelen görevli de kendisinden önce oluşan alışkanlıkları gözeterek, cami dernek ve cemaatiyle bir çatışma yaşamadan görev süresini tamamlamaya çalışıyor. Hâlbuki DİB’in de bir geleneği olmalı. DİB’e bağlı camilerde yaşanan problemlerle ilgili çeşitli toplantılar yapılarak, çözümler üretilebilir” (G2).

“Cami ve dernek faaliyetlerine bir standardın getirilmesi gerekiyor. Her dernek kendi belirlediği şekilde camii işlerini yürütüyor. Yönetim kurulunu kendi istediği şekilde belirliyor. Dernekleri de küstürmeden Müşavirliğin ve Ataşeliğin bu konuyu sadece derneklere bırakmaması gerekir” (G7).

“Görev yaptığım süre içerisinde genel olarak gördüğüm, Diyanetin bir misyon, vizyon problemi veya eksikliği olduğu. Buna özgüven eksikliğini de ekleyebiliriz. Buraya gelen müşavir, ataşe ve din görevlisi neticede kısa bir süreliğine geliyor ve hiç bilmediği bir ortamda görev yapmak durumunda kalıyor. Haliyle mevcut dengeleri gözeterek görevini yapmaya çalışıyor. Böyle olunca da kendisinden önceki uygulamaları olduğu gibi devam ettiriyor. Birçok uygulama camiden camiye değişiyor. Başka dini gruba mensup görevliler adeta kanaat önderi gibi davranıyor. Öz güvenleri daha yüksek. Diyanet bu konuda çalışmalar yapmalı” (G9).

DİB’in ABD’de yürüttüğü hizmetlerde bir “gelenek oluşturamadığı” veya bir “geleneğinin olmadığı” şeklinde ortaya koyulan eleştirinin, DİB’in din görevlisi gönderdiği camilerde daha önceden oluşan yapıyı/alışkanlıkları fazlasıyla dikkate aldığı; müdahale edilmesi gereken bir durum olduğunda dahi çekimser davrandığı şeklinde yorumlanabilir. Durum böyle olunca kısa bir süreliğine yurt dışında görevlendirilen görevlinin de kolay ve sorunsuz bir tavır olarak alışlagelen tutum ve davranışları dikkate aldığı, inisiyatif almaktan çekindiği

anlaşılmaktadır. Bu durum, DİB'in yürütülen hizmetlerde bir gelenek, tarz ve tavır oluşturamadığı eleştirisiyle birlikte ele alındığında, din görevlisinin toplum içinde bir "kanaat önderi" olamamasının gerekçesi olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla DİB'in, cami dernekleriyle iyi ilişkiler kurmak, mevcut durumu ve alışkanlıkları dikkate almak yanında, din hizmetlerinin daha etkili ve verimli hale gelmesi ve din görevlilerinin etkisinin artırılması konusunu ele almasının yurt dışı hizmetlerinde verimliliği arttırabileceği söylenebilir.

DİB'in yurt dışı hizmetlerinde en önemli paydaşının cami dernekleri olduğu bilinmektedir. Dernekler caminin yapım, satın alma ve bakım işlerinden cami lojmanlarına ve din görevlisinin vize işlemlerine kadar birçok işle ilgili; ayrıca bir sivil toplum örgütü olarak kabul görmektedir. Yurt dışında cami dernek başkanı olmanın ve dernek yönetiminde yer almanın önemli bir statü olarak değerlendirildiğini de eklemek gerekir.<sup>38</sup> Bu durum yurt dışındaki cami derneklerini güçlü bir konuma getirmekte ve zaman zaman DİB'le ve din görevlileriyle sürtüşmelerin yaşanmasına neden olabilmektedir. Bu durumun ABD'deki başka Müslüman toplumlarda da söz konusu olduğu görülmektedir. Abuelezz'in araştırmasında ABD'de görev yapan imamların cami yönetimleri ile zaman zaman problemler yaşadıkları belirtilmiştir.<sup>39</sup>

### 3.2. Camilerde Çocuklara Yönelik Dini Eğitim Faaliyetleri ve Okul Talebi

ABD'de özellikle kırsal kökenli Türk göçmenlerin yeni nesillere dini eğitim verilmesini önemsedikleri ve bu konuda DİB'den büyük bir beklenti içinde oldukları söylenebilir. Yurt dışında yeni nesillerin dini sosyalleşmesinde en önemli araçlardan birinin din eğitimi veren dini merkezler ve camiler olduğu, ABD'de de bu görevi büyük oranda DİB'e bağlı camilerin üstlendiği görülmektedir.<sup>40</sup> ABD'deki camilerin büyük çoğunluğunda çocuklara ve gençlere yönelik eğitim programları uygulandığı gibi,<sup>41</sup> hafta sonları ve çeşitli tatil zamanlarında DİB'e bağlı camilerde de çocuklara ve gençlere yönelik dini eğitim verilmekte; başta Kur'an-ı Kerim ve namaz sureleri olmak üzere temel düzeyde İslam'ın inanç ve ibadetleri öğretilmektedir.

"Hafta sonu yaklaşık altmış öğrenci oluyor. Tek bir hocanın bu kadar öğrenciyle başa çıkması çok zor. Çocuklar burada oldukça rahat ve çok hareketli. Okullarındaki sınıflarında dolaşabiliyorlar. Müfredatları oldukça hafif. Dolayısıyla camiye geldiklerinde de bu rahat tavırlarını devam ettiriyorlar. Amerikan güreşine benzer boğuşmalar çok yaygın. Artık televizyonlardan veya şiddet içerikli bilgisayar

38 Ahmet Onay, "Batı'da Sosyal Çevre ve Din, Danimarka'da Müslüman Türk Toplumu", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017): 155.

39 Muhammed Abuelezz, *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges: a Quantitative and Religious Analysis*, (Doctoral dissertation, University of Georgia, 2011), 145.

40 Güngör, "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği", 87.

41 Ihsan Bagby, "The American Mosque: Activities, Administration, and Vitality of the American Mosque: Report Number 2 from the US Mosque Study 2011", *Institute of Religion Study*, 2012.

oyunlarından mı etkileniyorlar bilmiyorum. Çocuklara bir şey diyemiyoruz. Öz güvenleri çok fazla. Sesimizi biraz yükseltsek, 'sen bana bu şekilde konuşamazsın', diyor. Diğer taraftan öğretebildiğimiz dini bilgiler çok basit düzeyde. Bir kısım öğrenciye Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğretiyoruz. Aileler de buna önem veriyorlar. Çocukların Kur'an-ı Kerim okuyabilmesini istiyorlar. Namaz surelerini ise kısmen ezberletebiliyoruz" (G1).

"Hafta sonları ve tatillerde çocuk okutuyoruz ama çocuklarla yeterince ilgilenemiyoruz. Özellikle tatillerde öğrenci sayısı artıyor. Çocuklar hafta sonu bir veya iki gün geliyor. Tek bir hocayla sayıları bazen 50-60'ı bulan öğrencilerle baş etmek kolay olmuyor. Diyanet en azından öğrencinin fazla olduğu yaz dönemlerinde hoca takviyesi yapabilir. Bu hocalar daha önce burada görev yapmış hocalardan da seçilebilir" (G2).

"Hafta sonları ve yazları çocuklara yönelik kurslarımız var ama çocukların ilgisi çok zayıf. Burada doğup-büyüyen çocukların ilgisini nasıl çekebileceğimizi bilemiyoruz. Çocuklar çok ilgisiz. Zoraki geliyorlar. Aile ilgisi de çok düşük. Getirip bırakıyor o kadar. Çocuklara yeterince zaman ayıramıyoruz. Bir hocayla bir öğrenciye en fazla on dakika zaman ayırabiliyoruz. Camilerde çocukların oyun oynayabilecekleri alanlar yok. Çocuklar sıkılıyorlar. Bir de masa-sandalyede oturmaya alışkınlar. Cami ortamında rahat edemiyorlar. Çocuklar aşırı hareketli. Kendi aralarında güreşiyorlar, boğuşuyorlar" (G4).

"Yetişkin cemaate karşı yürütülen hizmetlerde çok problem yok belki ama yeni yetişen nesle ve çocuklara yönelik Diyanet hizmetleri çok yetersiz. Tek bir hoca yeterli gelmiyor" (G6).

"Hem Türk göçmenlerin hem de dernek yetkililerinin en büyük beklentisi çocukların dini eğitimine yönelik. Aileler bu konuda çocuklarına yardımcı olamıyor. Hem vakitleri olmuyor hem de yeterli bilgileri olmayabiliyor. Bazen namaz surelerini evdeki kişilerle tekrar etmelerini istediğimizde, evde yaşlı insan yoksa bazı çocukların zorluk çektiklerini bile görüyoruz. Öğrenci yoğunluğu olan bölgelerde ek görevli talebi olabiliyor. Başkanlığımız maaşını dernek ödemesi kaydıyla görevli gönderiyor. Bazı dernekler sırf bu yüzden kabul etmek istemiyor. Tabi bu durumdan en fazla din görevlisi ve yeterli eğitimi alamayan öğrenciler etkileniyor. En azından Başkanlığımız maaşını ödeyip, dernek de kalacak yer ayarlayarak bunu çözebilir" (G7).

"Burada en değerli şey zaman. İnsanlar iş yoğunluğundan dolayı ailelerine, çocuklarına yeterince zaman ayıramıyor. Bir taraftan da çocuklarının kendi inanç ve kültürlerini öğrenmelerini istiyorlar. Tabi bu bütün Türk göçmenleri kapsayan bir durum olmayabilir. Din görevlisi olarak biz genelde bizimle irtibat kuran, en azından yılda birkaç defa da olsa camiye gelen insanların görüşlerini biliyoruz. Dolayısıyla bu durum bize yönelik beklentileri de arttırıyor. İnsanlar çocuğuna bütün dini ve kültürel bilgilerin camide verilmesini istiyor ancak bunun tek

hocayla karşılanabilmesi çok zor. Özellikle yaz mevsiminde öğrenci sayısı daha da artıyor” (G9).

“Cemaati ve çocuk sayısı kalabalık camilerde tek görevli yeterli olmuyor. Cami dışında da birçok program oluyor ve din görevlisinin bunlara katılması gerekiyor. Burada mesafeler çok uzak, o yüzden bir programa katılmak çok zaman alıyor” (G13).

“Tatil zamanları daha çok öğrenci geliyor. Bizim camimizde kadın hoca olduğu için kız ve erkek öğrencileri ayırıyoruz. Kadın hocanın olmadığı camilerde iş daha da zor. Dolayısıyla en azından öğrencinin yoğun olduğu zamanlarda hoca sayısının artırılması gerekiyor” (G14).

Göçmen ailelerinin çoğu din görevlisinin ve camideki hizmetlerin iyi veya kötü olmasını çocuğunun camide aldığı eğitim üzerinden değerlendirmekte; özellikle Kur'an-ı Kerim okumasını öğrenen, namaz surelerini ezberleyen ve temel bilgileri öğrendiğini ortaya koyan çocukların ailelerinde din görevlisi ve cami hizmetlerine yönelik memnuniyetin arttığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu durum, camideki dini eğitime yönelik beklentiyi de arttırmaktadır. Din görevlileri ailelerin beklentileri yanında katkılarının az olduğuna ve görevli sayısının yetersizliğine dikkat çekmiştir. Benzer şekilde, Almanya'da yapılan bir araştırmada da din görevlilerinin ailelerin din hizmetlerinden beklentilerinin çok yüksek, ancak çocuklarının eğitimiyle ilgilenme oranlarının çok düşük olduğunu belirttikleri tespit edilmiş, velilerin çocuklarıyla yeterince ilgilenmediğini düşünen din görevlilerinin oranının %90 civarında olduğu tespit edilmiştir.<sup>42</sup>

Camilerde çocuklara verilen eğitimde din görevlisi sayısının yeterli olmadığı ifade edilmiştir. İsveç'te Türk göçmenler üzerine yapılan araştırmada da, yapılan kurs faaliyetlerinin dersler, yer, zaman ve din görevlilerinin yeterliliği bakımından ihtiyacı karşılayabilecek durumda olmadığı tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Dolayısıyla görüşmecilerin dile getirdiği problemlere benzer problemlerin DİB'in yurt dışında faaliyet yürüttüğü farklı ülkelerde de olduğu görülmektedir. Bu bakımdan çocukların yoğun katılımının olduğu dönemlerde mevcut din görevlisine yardımcı olabilecek, dini ve pedagojik formasyonu olan kişilere ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

Görüşmecilerin dile getirdiği bir başka konu ise, özellikle yeni nesle verilen dini eğitimde dinin duygu ve düşünce boyutuna yönelik bir aktarımın yapılamadığı yönündedir.

“Çocuklara dini duygu ve düşünce aktaramıyoruz. Camide verdiğimiz eğitim namaz sureleri ve çok az dini bilginin öğretilmesiyle sınırlı” (G1).

42 Fatma Latifoğlu, “Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2016): 8, 12.

43 Arif Korkmaz, *Göç ve Din*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 366, 411.

“Çocuklara az da olsa dini bilgi aktarabiliyoruz belki ama dini duygu, düşünce ve davranış kazandıramıyoruz” (G4).

“Çocuklara Türkçe olarak çok basit düzeyde dini bilgi aktarmakta bile zorlanıyoruz ki dini duygu ve düşünceyi nasıl aktarabilelim? Çocukların bize sordukları sorulara veya kafalarındaki şüphelere cevap veremiyoruz. Onların Türkçeleri bizim de İngilizcemiz yeterli değil” (G9).

“Dini düşünce konusunda buradaki çocuklara Türkçe olarak bir şey anlatmak neredeyse imkânsız. Hristiyanlığın hâkim olduğu bir ülkede yaşıyorlar ve burada eğitim alıyorlar. Müslüman olduklarını, farklı olduklarını biliyorlar. Bazı şeyleri sorguluyorlar, mukayese ediyorlar ama dinin düşünce kısmı ancak kendi anladıkları dilde yani İngilizce olarak anlatılabilir” (G14).

Türk göçmenlerin ABD’de doğan çocuklarının bir kısmı hiç Türkçe bilmemekte, bir kısmı ise ancak basit düzeyde bir iletişim kurabilecek kadar Türkçe bilmektedir. Bu durum başka ülkelerdeki Türk göçmenlerin yeni nesilleri için de benzerlik göstermektedir. Nitekim Almanya’da Türk göçmenler üzerine yapılan çalışmalarda ikinci ve üçüncü nesilde Türkçenin oldukça yetersiz olduğu tespit edilmiştir.<sup>44</sup> Bu durumda yurt dışında doğup büyüyen yeni nesle dinin duygu ve düşünce yönünü Türkçe olarak aktarabilmenin çok zor olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Dini ve kültürel konuların İngilizce olarak anlatılması ise orta veya iyi düzeyde İngilizce bilgisini gerektirmektedir ki bu da görüşmecilerin ifadelerinden anlaşıldığı gibi mevcut din görevlileri için mümkün görünmemektedir. Bu durumda ABD’de DİB’in camilerde çocuklara verdiği din eğitimi Kur’an-ı Kerim okumayı öğretme, namaz surelerinin ezberletilmesi, abdest ve namaz konularıyla sınırlı kalmakta; dinin duygu, düşünce ve sosyolojik boyutuna yönelik bir bilgilendirme söz konusu olamamaktadır. Bu durumun DİB’in yurt dışındaki din eğitiminde ciddi bir eksiklik oluşturduğu ve yine DİB tarafından çok boyutlu bir konu olarak değerlendirilmeye alınması gerektiği söylenebilir.

Görüşmecilerin dile getirdiği bir başka konu ise, camilerde yürütülen eğitim faaliyetlerinde yeterli İngilizce kaynak olmamasıdır.

“Bir diğer problem de İngilizce kaynak olmaması. İnanç, ibadet ve ahlak konusunda bizim öğrencilerimizin anlayacağı şekilde İngilizce kaynaklara ihtiyacımız var. Biz haliyle Türkçe anlatıyoruz ama çocukların çoğu anlamıyor. ABD’de çok sayıda Mısır, Pakistan gibi Müslüman toplumlara ait cami ve okullar var. Cami ve okullarında İngilizceyi kullanıyorlar. Bizim elimizde ise İngilizce kaynaklar mevcut değil” (G1).

44 Celalettin Çelik, “Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din”. *Milî ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/3 (2008): 129-130; Emel Yiğittürk Ekiyor, “Uluslararası Bağlar ve Dil: ABD’de Yaşayan Türkler Örneği”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 5/2 (2018): 49.

45 Güngör, “Amerika’da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler”, 97.

"İngilizce dini kaynak sıkıntımız var. Dini bilgiler veren, başta peygamberlerin hayatı olmak üzere dini hikâyeler anlatan İngilizce kaynakların olması lazım" (G3).

"Çocukların dini bilgileri öğrenebilecekleri İngilizce kaynağa ihtiyaç var" (G6).

"İngilizce kaynak sıkıntısı çekiyoruz, çocuklara verebileceğimiz yeterli kaynağımız yok" (G12).

"Çocukların ve gençlerin dini ve kültürel değerlerimizi öğrenebilecekleri İngilizce kaynaklar yeterli değil. Buradaki çocukların anlayabilecekleri şekilde, uzman kişiler tarafından hazırlanacak her tür İngilizce kaynağa ihtiyaç var" (G14).

ABD'de yaşayan Türk göçmenlerde Türkçe'nin ikinci ve sonraki kuşaklara aktarımının giderek azaldığı ve ABD'de doğup büyüyen çocukların Türkçe okuma ve anlama becerilerinin çok yetersiz olduğu bilinmektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla camilerde dini eğitimde kullanılan Türkçe kaynakların çocuklar için yeterli faydayı sağlamadığı, okuyup anlayabildikleri dil olan İngilizcede ise DİB tarafından hazırlanmış kaynakların ise yetersiz olduğu görülmektedir.<sup>47</sup> DİB'in yurt dışında yürüttüğü din hizmetlerinde kaynak ve materyal eksikliği, Almanya'da din görevlilerinin görüşlerinin yer aldığı araştırmada da ciddi bir eksiklik olarak vurgulanmış; din görevlilerinin materyalleri yetersiz bulma oranı %71 civarında tespit edilmiştir.<sup>48</sup> Korkmaz'ın İsveç'teki araştırmasında da genç göçmen kuşakların Türkçe bilgisinin yetersiz olduğu ve bu yüzden DİB'in ev sahibi ülkenin dilinde yazılı, görsel ve işitsel yayınlar hazırlamasının faydalı olacağı ifade edilmiştir.<sup>49</sup> DİB'in yurt dışında yürüttüğü din hizmetlerinde, o ülkenin diline ait kaynak eksikliğinin genel bir problem olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla DİB'in çocukların ABD'deki eğitim ortamındaki alışkanlıklarını ve öğrenme pratiklerini de dikkate alarak İngilizce yazılı ve görsel kaynaklar hazırlamasının camilerde yürütülen dini eğitimi daha verimli hale getireceği; bu kaynakların aynı zamanda Türkçe ve İngilizce olarak iki dilli olarak hazırlanmasının ve çocukların aynı sayfa içinde veya görsel kaynaklarda alt yazı olarak Türkçe ifadeleri de görmelerinin Türkçelerine de katkı sağlayacağı söylenebilir.

DİB 2015 yılı yaz ayında ABD'deki Türk göçmenlerin çocuklarına yönelik Bursa ilinde bir yaz kampı projesi uygulamıştır. Üç haftalık kampla ilgili oldukça olumlu sayılabilecek değerlendirmeler yanında eleştiriler de ortaya koyulmuştur.

"Diyanetin buradaki çocuklara ve gençlere yönelik Türkiye'de uyguladığı üç haftalık program çok faydalı oldu. Fakat sanırım kalma şartları çok iyi ayarlanamamış. Çocuklardan kalma şartlarına yönelik şikâyetler geldi" (G7).

46 Yiğittürk Ekiyor, "Uluslararası Bağlar ve Dil: ABD'de Yaşayan Türkler Örneği", 49.

47 Güngör, "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler", 97.

48 Latifoğlu, "Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği", 11.

49 Korkmaz, *Göç ve Din*, 401.



“Türkiye’de yapılan programlar aslında çok etkili olabilir. Fakat çok iyi planlanması ve çocukları memnun edecek şartlarda yapılması gerekir. Nitekim çok iyi düşünülmüş olmasına rağmen, üç haftalık programa katılan öğrencilerin kalma şartlarından pek memnun olmadıkları görüldü” (G14).

DİB’in Türk göçmenlerin çocuklarına yönelik Türkiye’de gezi ve eğitim programları uygulamasının olumlu bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak 2015 yılında Bursa ilinde yapılan yaz kampında, ilk olmasından da kaynaklanan bazı olumsuzlukların yaşandığı ifade edilmiştir. Türkiye’nin çeşitli şehirlerinde çocuklara ve gençlere yönelik düzenlenecek gezi ve eğitim programlarının eğitim yanında kendi ülkelerini tanımak anlamında da ciddi etkisinin olacağı söylenebilir.

Görüşmecilerin çocukların eğitimi ile ilgili olarak dile getirdiği bir başka konu ise, Türk göçmenlerin çocuklara yönelik dini eğitim yanında Türkçe ve tarih gibi alanlarda da derslerin verilmesi ve hatta mümkünse DİB’in öncülüğünde okullar açılmasıdır.

“Camilerde ayrıca Türkçe ve tarih dersleri verilmeli. Bunları din görevlilerin vermesi mümkün değil. Din eğitimine bile yeterli zaman bulamıyoruz. Bu konularda uzman kişiler olmalı” (G2).

“DİB yaz aylarında ilahiyat hocalarını seferber etmeli. Bir irşat ekibi oluşturulmalı. İslam tarihi, Osmanlı tarihi konusuna da ayrıca ağırlık verilmeli. Buradaki Arap, Pakistan vs. menşeli Müslüman milletlerin camileri olduğu gibi, hepsinin okulları ve “islamic center” ları var” (G5).

“Türkçe ve tarih alanlarında da hocaya ihtiyaç var. Din görevlisi dini bilgileri bile vermede zorlanıyor. Yeterli zaman bulamıyor. Ayrıca camilerin eğitim için sahip olduğu alanlar da yetersiz. Caminin bünyesinde bir okulun olması gerekiyor” (G6).

“İnsanların bize ilettikleri en önemli konulardan biri devletin burada okul açması. Birçok Müslüman toplumun burada okulları var. Bu konunun çok detaylı bir şekilde ele alınması gerekiyor. Diyanetin neden burada okul açmadığı şeklinde sorularla çok karşılaşıyoruz” (G14).

ABD’ye, Avrupa’ya olduğu gibi Milli Eğitim Bakanlığı üzerinden öğretmen gönderimi söz konusu olmadığı için çocukların okullarda seçmeli olarak Türkçe dersi alabilmeleri mümkün olamamaktadır. Göçmenlerin, çocuklarının Türkçe ve tarih gibi konularda ders almalarına yönelik camilerden ve din görevlilerinden bir beklenti içinde oldukları ifade edilmektedir. ABD’de Türk göçmenlerin dini ve kültürel talepleri konusunda muhatap aldığı ve bildiği tek devlet kurumu DİB’dir. Dolayısıyla çocuklarının eğitimi konusunda kendilerine okul hizmeti sunabilecek bir kurum olarak DİB’i gördükleri anlaşılmaktadır. ABD’de DİB’e bağlı, New Jersey/Monroeville Murat Camii gibi bazı camilerin okul konusunda çok elverişli

arazilere sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla DİB'in, ilişkili olduğu Türkiye Diyanet Vakfı üzerinden, başta Milli Eğitim Bakanlığı olmak üzere devletin ilgili kurumlarıyla da ilişki içerisinde ABD'de, içerisinde dini eğimin de verildiği okul projeleri geliştirebileceği söylenebilir.

Camilerdeki dini eğitimle ilgili dile getirilen konulardan biri de camilerde yatılı eğitim imkânının olmamasıdır.

"Bu bölgede Diyanetin dışında yatılı olarak dini eğitim veren bir kurum var. Yatılı kalmak istemeyen öğrencilere yönelik de servis hizmetleri var. Servis, sabah öğlencileri alıyor, akşam evlerine bırakıyor. Günlük yemek piştiği için de çocuklar yemek problemi yaşamıyor ve akşama kadar kalabiliyorlar. Diyanetin yatılı eğitimi daha kapsamlı ve farklı aktivitelerin olduğu bir mekân olarak tasarlanabilirse çok faydalı olur" (G9).

"Yatılı eğitim olmayınca zor. Yatılı eğitim imkânı olan Türkiye kökenli dini grupların avantajı da bu. Ellerde hem yetişmiş kadro hem de yatılı mekan imkânları var. Diyanetin Brooklyn'de böyle bir çalışması var sanırım, yatılı kurs açılması planlanıyor" (G10).

Çocukların hafta sonları ve tatil zamanlarında camilerde aldığı dini eğitimin hem çocukların ulaşımı hem de zaman darlığından dolayı verimli olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla din görevlilerinin, camilerde verilen dini eğitimde verimliliğin artırılması konusunda dile getirdikleri konulardan biri de yatılı eğitim verilebilecek bir ortamın hazırlanmasıdır. Yatılı eğitimle çocuklara daha fazla zaman ayrılabilmesi, daha iyi eğitim ve sosyalleşme imkânı sunulabileceğinin öngörüldüğü anlaşılmaktadır.

### 3.3. Kadın Din Görevlileri

Yurt dışı DİB hizmetlerinde erkek din görevlilerinin yanında kadın din görevlileri de görev yapmaktadır. Kadın din görevlileri genellikle din görevlisi olarak yurt dışı görevinde bulunan erkek din görevlilerinin eşi olup, ya aynı şekilde yurt dışı sınavını kazanarak ya da yurt dışı maaşı almadan sadece Türkiye'deki maaşıyla görev yapmaktadır. Araştırmanın yapıldığı tarih itibarıyla kadın din görevlisi sayısı dörttür. Bu görevlilerden biri TACC merkezinde görev yaparken diğerleri eşlerinin görev yaptığı camilerde görev yapmaktadır. Bu görevlilerden iki tanesiyle yapılan görüşmelerde ABD'deki DİB hizmetlerinde kadın din görevlisine duyulan ihtiyaca dikkat çekilmiş ve aynı şekilde başta Müşavir olmak üzere diğer din görevlileri de kadın din görevlisi sayısının artırılması gerektiğini ifade etmiştir.

"Buraya gelen din görevlilerinin mutlaka bay-bayan olarak gelmesi gerekmektedir" (G2).

"Kadınlara yönelik hizmetlerde eskiden beri gelen bir eksiklik ve ihmal var. Bu konu üzerinde önemle durulmalı. Bu bakımdan kadın hocaların olması ve sayılarının artırılması gerekiyor" (G5).

“Kadın din görevlilerinin gelmesi çok olumlu oldu. Diyanet ABD’deki din hizmetleri konusunda çok geç kaldı ama kadın hoca gönderilmesi konusunda daha da geç kalındı. Umarım bundan sonra sayıları artar ve en azından her camide bir kadın hoca bulunur” (G6).

“Cemaati az olsun çok olsun muhakkak kadın görevlinin gelmesi gerekiyor. Amerika’ya görevli belirlerken çift görevli olması muhakkak göz önünde bulundurulmalı. Kadınlarla ilgilenilmediği takdirde oluşan boşluğu farklı dini gruplar dolduruyor. Kadınlar erkeklerden daha aktif. Haftalık ev toplantıları yapıp Kur’an okuyorlar. Bunun yanında bebek mevlitleri, vefat edenlerin yıldönümleri gibi programlar yapılıyor. Kadın din görevlisi bu konuda aktif olduğu takdirde kesinlikle Diyanetin görevlisini tercih ediyorlar. Camide yapılacak programların organizasyonunda çoğu zaman kadınların yardımı daha fazla oluyor. Camii cemaatinin toplanması ve bir arada tutulmasında kadın din görevlisi önemli. Sadece erkek görevli olduğu takdirde bütün ailelerle yeteri kadar iletişim kurulamıyor. Kadın din görevlisi olduğu zaman ailelerle iletişim daha çabuk ve kolay oluyor” (G8).

“Kadın hoca ihtiyacı çok fazla. Kadınlar uzun yıllar ihmal edilmiş. Esasen ABD’deki görevli sayısı zaten yetersiz ve kadın din görevlisi ise çok az” (G12).

“Camilerde kadın din görevlisi olması çok önemli. Yıllardır ihmal edilmiş bir konu” (G14).

ABD’de kadın din görevlisinin DİB’in hizmetlerinde önemi bir yerinin olduğu ancak mevcut sayının yeterli görülmediği anlaşılmaktadır. Almanya’da yapılan araştırmada da din görevlilerinin %70 oranında, kadın din görevlisi sayısının ihtiyacı karşılamaktan uzak olduğu görüşünde oldukları tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Müşavir de kadın din görevlisinin din hizmetlerinde önemli bir yerinin olduğunu ve mevcut sayıyı arttırmaya çalıştıklarını; gelen erkek görevlilerinin eşlerinin DİB’de görevli olması durumunda görevlendirme yoluna gittiklerini ifade etmiştir.

Kadın din görevlilerinin, Türk göçmenlerin önemli sosyalleşme alanlarından biri olan camilerde kadınlara yönelik çok çeşitli program ve faaliyetler düzenlediği; camiye dini eğitim almak için gelen çocuklara ve yetişkin kadınlara ders verdiği ve aynı zamanda kadınların ev ve salon gibi mekânlardaki etkinliklerine katılarak göçmen kadınlar arasındaki dayanışmaya katkı sağladığı görülmektedir. Bu bakımdan ABD’deki din hizmetlerinde kadın din görevlisi sayısının artırılmasının önemli görüldüğü anlaşılmaktadır.

### 3.4. Uluslararası İlahiyat Projesi

Görüşmelerde, DİB’in yurtdışındaki cami hizmetlerinde o ülkedeki göçmen çocukların yetiştirilerek din hizmetlerinde istidam etmesine yönelik hazırladığı “Uluslararası İlahiyat Projesi” de gündeme gelmiştir.

50 Latifoğlu, “Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği”, 11.

“Uluslararası İlahiyat Projesi bence tam bir fiyasko oldu. Olmayacak bir projeydi. Amerikan kültüründe yetişmiş, lise eğitimi görmüş çocukları buradan alıp Türkiye’de İlahiyat okumaya götürmekten hiçbir sonuç elde edilemedi. Bu çocukların çoğunluğu okuyamadan, oraya alışmadan geri döndüler” (G5).

“Bizim camimizden de bir kişi gitti. Ben de gitmesini teşvik ettim ancak bir süre sonra geri döndü. Çocukların burada yetiştiği şartlar çok farklı. Çok farklı bir eğitim sistemi içerisinde yetişiyorlar. Döndüğünde, alışamadığını, uyum sağlayamadığını söyledi” (G7).

“Diyanetin Uluslararası İlahiyat Projesine bu bölgeden de gidenler oldu. Ancak biri uyum sağlayamadı ve geri döndü. Diğeri ise zorlanarak da olsa bu sene bitirecek. Burada doğup büyüyen çocukların bu tür bir programa uyum sağlayabilmeleri çok zor” (G11).

“Aslında bakıldığı zaman İlahiyat projesi iyi bir proje. Burayı bilen insanlar din eğitimi olarak buradaki insanlara daha iyi hizmet verebilirler. Ancak burada doğup-büyümüş, eğitim almış bir insanın Türkiye’deki bir eğitim sistemi içerisinde, üstelik dini bir eğitime uyum sağlayabilmesi çok zor. Nitekim gidenlerin çoğu uyum sağlayamadı ve geri döndü” (G14).

Uluslararası İlahiyat Programı, 2006 yılında, bu amaçla, yurtdışında yaşayan Türk göçmenlerin çocuklarına Türkiye’de dini yükseköğrenim imkânı sağlamak üzere DİB’in desteklediği ve koordine ettiği bir program olarak hayata geçmiştir. Program, başta Avrupa ülkeleri olmak üzere ABD ve Avustralya gibi Türk göçmenlerin yaşadığı ülkelerde lise öğrenimini tamamlamış ve bulunduğu ülkenin vatandaşı olan öğrencilerin, Türkiye’deki İlahiyat fakültelerinde lisans düzeyinde dini yükseköğrenim görmelerini amaçlamaktadır.<sup>51</sup> Bu şekilde hem yurt dışı din hizmetlerinde o ülkede yetişmiş insanların daha verimli ve kalıcı olacağı öngörüldürken aynı zamanda yurt dışındaki göçmenler arasında dini yüksek eğitimli insan sayısını arttırmanın da amaçlandığı anlaşılmaktadır. Araştırmanın yapıldığı 2015 yılı itibariyle bu programa ABD’den katılan öğrenci sayısı on yedidir.<sup>52</sup> Ancak yurt dışından bu programa katılan öğrencilerden bir kısmının dil ve uyum sağlayamama gibi problemlerden dolayı geri döndükleri; programın başladığı 2006 yılından 2012 yılına kadar programa katılan öğrencilerden elli bir kişinin programa devam etmediği tespit edilmiştir.<sup>53</sup>

Din görevlilerinin Uluslararası İlahiyat Projesine olumlu bakmalarının yanında uygulanabilirliği konusunda kötümser olduğu; ABD’de doğmuş büyümüş ve üniversite eğitimine kadar olan süreci ABD’de tamamlamış bir gencin Türkiye

51 İsmail Erşahin, “Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (2015): 125-146; Nurettin Gemici, “Uluslararası İlahiyat Projesi ve Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTİB)’nin Almanya’daki Din Hizmetlerine Katkısı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015): 181-211.

52 Erşahin, “Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı”, 135.

53 Erşahin, “Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı”, 141.

şartlarında bir üniversite ortamına alışmasının zorluğu yanında, daha önce neredeyse hiç bilmediği ilahiyat gibi bir alanda eğitim alabilmesinin ciddi zorluklar barındırdığı anlaşılmaktadır. Ancak programın daha da geliştirilerek uzun vadede yurt dışındaki göçmenlerin dini ve kültürel hayatına olumlu katkılar sağlayacağı söylenebilir. Korkmaz'ın çalışmasında da programın sürdürülmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Esasen ABD'de yaşayan farklı milletlere mensup Müslümanların genelinde imamların görevleri ve eğitimleriyle ilgili ciddi tartışıların devam ettiğini belirtmek gerekir.<sup>55</sup>

### 3.5. Din Görevlilerinin Dil Problemi

Görüşmelerde dile getirilen konulardan biri de, ABD'de görev yapan din görevlilerinin yabancı dil konusudur.

"İngilizce bilmek büyük avantaj elbette. Aslında bazı durumlarda bir zorunluluk olarak da karşımıza çıkıyor. Çocuklar ve gençler dinle ilgili ve özellikle de Hıristiyanlıkla ilgili birçok soru soruyorlar. Bazen, 'ne biliyorsun hocam, belki onların ki doğrudur', diyen çocuklar da oluyor. Diğer taraftan kabir hayatı ve cinler gibi konularla ilgili sorularda soruyorlar. Son zamanlarda haberlerde veya internet sitelerinde yer alan Müslüman görünümlü terör örgütleri ve eylemleriyle ilgili de sorular geliyor. İngilizce yetersiz olunca bu tür sorulara verilen Türkçe cevapları anlayamıyorlar" (G1).

"Yeterli düzeyde İngilizce bilmeyince çocuklarla iletişim kurmak zorlaşıyor. Annesi yabancı olan veya anne-babanın Türk olduğu halde hiç Türkçe bilmeyen çocuklar var. Burada doğan çocukların bildiği ve anladığı Türkçeyle onlara dini bir konuyu ve özellikle de ahlaki konuları anlatmak çok zor. Örnek vermeniz ve açıklama yapmanız gerekiyor. Ne kadar basitleştirderseniz de anlamıyorlar. Çocuklarla iletişim ciddi bir problem ve bu problem gittikçe artacak gibi" (G2).

"Türkçe olarak buradaki çocuklara din görevlilerinin dini duygu ve düşünce aktarması imkânsız. Ancak çok basit ifadeleri anlayabiliyorlar" (G3).

"Burada din görevlisinin İngilizce bilmesi büyük bir avantaj. Ancak gelmeden önce belirli düzeyde İngilizcesi olmayan kişi için burada bir seviye elde etmek kolay değil. İngilizce bilmek çocuklarla iletişim kurmada da çok faydalı oluyor. Tabi kimi veli çocuklarının camide aynı zamanda Türkçelerinin de gelişmesini istiyor. Ama çocuklar kendi aralarında mutlaka İngilizce konuşuyorlar" (G9).

"Çocuklarla iletişim kurmak kolay değil. Çoğunun Türkçesi çok yetersiz. Çok az da olsa dua ve sureleri ezberletebiliyoruz. Ama dini bilgi ve düşünce kazandıramıyoruz. Bunun için yeterli düzeyde İngilizce bilmek gerekiyor. Bizim

<sup>54</sup> Korkmaz, *Göç ve Din*, 400.

<sup>55</sup> Abuelezz, *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges: a Quantitative and Religious Analysis*, 45.

dışımızdaki Müslüman toplumlarda hem cami hizmetlerinde hem de eğitim alanında tamamen İngilizce kullanılıyor” (G11).

“Din görevlisinin dil bilmesi çok önemli. Hele bazı camilerde dil bilmeden görev yapmak çok zor. Özellikle Maryland'deki cami bu açıdan çok önemli ki, açılışından sonra birçok yabancı Müslümanın buraya gelmesi bekleniyor” (G13).

“Din görevlisinin İngilizce bilmesi elbette çok önemli. Yeni neslin çoğu Türkçe bilmiyor. İngilizce bilmeyince de sizinle konuşmak istemiyor” (G14).

DİB'de yurtdışına gönderilecek din görevlilerinden, gönderilecekleri ülkenin dilini bilmeleri veya o dile ait bir belgeye sahip olmaları şartı aranmamaktadır. Görüşmelerden de din görevlilerinin İngilizce seviyelerinin yeterli düzeyde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden müşavirlik, din görevlilerinin belirli bir süre İngilizce kurs almalarını teşvik etmekte ve desteklemektedir. Ancak birçok görevli için her zaman ciddi kurs imkânı söz konusu olamamakta, mevcut kurslar da basit düzeyde kurslar olmaktadır. Daha ciddi kurs imkânı bulan ve görev yerlerinde Türk göçmenler dışında Müslüman cemaati olan camilerdeki din görevlilerinin birkaç yıl sonra İngilizcelerini belirli bir seviyeye getirdikleri ancak sürekli Türk göçmenlerle ilişki içinde olan din görevlileri için bu gelişmenin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Almanya'daki din görevlileri üzerine yapılan bir araştırmada da din görevlilerinin yarısı, yabancı dillerini geliştirmek için yeterli imkân bulamadıklarını ifade etmiştir.<sup>56</sup>

ABD de görev yapan imamların dil problemi, başka Müslüman toplulukların camilerinde görev yapan imamlarla ilgili de dile getirilmiş, bu kişilerin hem cami hizmetlerinde hem de resmi işlerde zorluk çekmemeleri için yeterli düzeyde İngilizce bilgisine sahip olmaları gerektiği ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla ABD'ye gönderilecek din görevlileri için TOEFL gibi dinleme ve konuşma becerisini ölçen sınavlardan belirli bir puan alma şartı koyulabilir. Ayrıca bu kişilerin görev yerlerine gönderilmeden önce kısa süreliğine de olsa Diyanet Center of America'da nitelikli bir kursa alınmaları ve külliye içerisindeki yoğunlukta pratik yapma imkânı bulmaları hem İngilizce seviyelerini yükseltmelerine hem de ABD'de yürütecekleri din hizmetlerine yönelik ön bilgiler edinmelerine yardımcı olacağı söylenebilir.

### **3.6. Din Görevlilerinin Özlük Haklarına ve Gündelik Hayatlarına Dair Problemler**

ABD'ye beş yıllığına görevlendirilen din görevlileri özellikle görevlerinin ilk aylarında bazı zorluklarla karşılaştıklarını ifade etmiştir.

<sup>56</sup> Latifoğlu, “Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği”, 12.

<sup>57</sup> Abuelezz, Muhammed. *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges: a Quantitative and Religious Analysis*, 146-147.

“Ehliyet alma şartları eyaletten eyalete değişiyor. Bazı eyaletlerde daha kolay olduğunu söylüyorlar. Ama genel olarak çok kolay değil. Bir diğer problem de vizeler. Vizeler dernek üzerinden, iki-iki buçuk yıl olarak alınıyor ve zaman zaman problem yaşanabiliyor” (G1).

“Din görevlilerinin özlük haklarına ve buradaki hayat şartlarına yönelik de sıkıntıları var. Ehliyet almak, araç ve sağlık sigortası yaptırmak çok kolay değil” (G2).

“Genel olarak din görevlilerinin bir vize problemi var” (G3).

“Araç ve ehliyet burada en önemli şey. İlk başta haliyle bir zorluk oluyor ama şu anda arkadaşların çoğunun ABD ehliyeti var” (G4).

“Bir din görevlisinin ABD’de kesinlikle arabasının olması gerekiyor. Arabasız herhangi bir yere gitmek mümkün değil. Gelir gelmez böyle bir sorunla karşılaşmak görevli açısından sorun oluşturabiliyor. En azından derneklerin bu konuya bir çözüm getirmesi gerekir. Burada kiliselerin en az bir arabası var. Camilerimizin de bazı işlerde kullanmak üzere bir arabası olabilir. Din görevlisi, ortamı tanıyıp bir araba alana kadar o arabayı kullanabilir” (G7).

“Hiç bilmediğiniz bir ortam. Öncelikli olarak ehliyet ve araç almanız gerekiyor. Ehliyet almanın şartları eyaletten eyalete değişiyor. Okul çağında çocuklarınız varsa bu da ayrı bir sıkıntı” (G11).

“Vize, ehliyet gibi konularda sıkıntı oluyor. Özellikle vize meselesi daha da sıkıntılı” (G13).

Din görevlilerinin ABD’de başta vize alma ve yenileme olmak üzere, araç ve ehliyet alımı, araç sigortası gibi konularda zorluklar yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bütün gündelik hayatın özel araçla sürdürülebildiği ABD’de en temel ihtiyaçlardan biri araç ve ehliyet alımıdır. Araç satın almanın ucuz ve kolay olması yanında ehliyet alımı ve araç sigortasının bazı zorluklarının olduğu; ehliyet ve sigorta konusunun eyaletten eyalete farklılık gösterdiği ve bunların özellikle din görevlilerinin ilk zamanlarında zorluk yaşamalarına neden olduğu anlaşılmaktadır. Abuelezz’in araştırmasında da ABD’de görev yapan imamların, sağlık sigortası, düşük gelir ve sözleşmelerde emeklilik maaşlarının olmaması gibi finansal problemler yaşadığı tespit edilmiştir.<sup>58</sup>

Görüşmelerde dile getirilen konulardan bir diğeri de toplam beş yıllık sürenin bitiminde görev süresinin uzatılıp uzatılmamasına yönelik değerlendirmedir.

“Eğer hoca ve cemaat uzatmak istiyorsa din görevlilerinin süresi uzatılabilir. Burada bu işin faydalı olup olmayacağına bakmak lazım” (G3).

<sup>58</sup> Abuelezz, *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges: a Quantitative and Religious Analysis*, 145.

“Bir din görevlisinin bulunduğu bölgeye alışması ve orayı tanınması birkaç senesini alabiliyor. En verimli olacağı bir dönemde görev süresi bitiyor. Beş senenin sonunda vize sorunu olmayan bir görevli kalmak isterse derneklerin maaş ödemesi isteniyor. Bu durum bazı problemlere yol açabiliyor. Derneğin maaş ödemesi karşılığında görev yapmak görevliyi minnet altında bırakıyor” (G7).

“Birçok kişi daha verimli olabileceği bir zamanda görev süresi biterek Türkiye'ye geri dönüyor. Görevlilerinin beş yıldan sonra ABD'de görev yapmalarına imkân verecek uygulama çok yönlü olarak ele alınmalı ve tartışılmalıdır. Sürenin uzatılması her görevli için söz konusu olmayabilir veya aynı yerde olmayabilir” (G9).

“Başarılı olan, müşavirliğin ve cemaatin istediği din görevlisinin görev süreleri uzatılabilir” (G13).

“Görev sürelerinin uzatılıp uzatılmaması konusunda çok şey söylenebilir. Çok yönlü ele alınması gereken bir konu. Bu konuda çok net bir fikrim yok” (G14).

Genel olarak din görevlilerinin toplam beş yıllık görev sürelerinin bazı durumlarda ve şartlar altında uzatılabileceği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. ABD gibi dil bilgisinin ve ülke tecrübesinin çok önemli olduğu ülkelerde ciddi birikim ve tecrübe kazanmış görevlilerden daha fazla süre istifade edilebileceği söylenebilir. Onay'ın Danimarka'daki din hizmetlerine yönelik çalışmasında da, din görevlilerinin ancak bir-iki yılın sonunda ülkeye uyum sağlayabildiği, ancak din görevlisinin yurtdışı görev süresinin dolup beşinci yılın sonunda dönecek olmasının hizmetlerin derinlik ve devamlılık kazanmasına imkân vermediği; bunun da uzun vadeli din hizmetlerinin planlanıp uygulanmasının önünde duran ciddi engellerden birisi olduğu vurgulanmıştır.<sup>59</sup> Ancak bu sürenin uzatılıp uzatılmayacağı, uzatılması durumunda ne tür problemlerin ortaya çıkabileceği, uzatılmasının ABD'deki DİB'in hizmetlerine nasıl bir katkısının olacağı, uzatılması söz konusu olduğunda hangi şartlarda uzatılabileceği gibi konuların etraflıca tartışılması gerekmektedir. Uzun yıllardır yurt dışı deneyimine sahip DİB'in, konuyu çeşitli paydaşlarla da görüşerek değerlendirebilecek durumda olduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Türk göçmenlerin yeni nesillerinde yaşanmaya başlayan dini ve kültürel kimliğe ait problemler olduğu ve genel olarak “erime potası” kavramı içinde değerlendirilebilecek, ABD doğumlu Türk göçmenlerin “farkında olmadan” Amerikan kültürü içerisinde kaybolma ihtimaline yönelik endişelerin olduğu söylenebilir. Bu bakımdan başta genç nesiller olmak üzere Türk göçmenlerin dini sosyalleşmelerinin merkezinde yer alan camilerin çoğaltılması; bunun yanında

59 Onay, “Batı'da Sosyal Çevre ve Din, Danimarka'da Müslüman Türk Toplumu”, 157.



içinde üretilen hizmetin daha nitelikli hale getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. DİB'in ABD'deki camilerde yürüttüğü mevcut hizmetlerin Türk göçmenlerin dini ve kültürel kimliklerine önemli katkıları yanında birtakım eksiklikler taşıdığı da görülmektedir.

DİB'in camilerdeki hizmetlerde mevcut alışkanlıkları göz önünde bulundurarak hareket ettiği ve dolayısıyla bir geleneğinin, kendine has bir tavır ve tarzının olmadığı şeklinde bir eleştiri söz konusu olmuştur. Bu konunun DİB'in ve dolayısıyla müşavirliklerin yurt dışı hizmetlerinde "inisiyatif" almaktan çekinen genel tutumuyla doğrudan ilişkili olduğu ve uzun yıllardır yurt dışı hizmetlerine yönelik önemli bir deneyime sahip olduğu görülen DİB'in, her cami ve bölgenin kendine has özelliklerini dikkate almanın yanında, yürüttüğü din hizmetlerine yönelik belirli bir standardı; tarz, tavır ve üslubu geliştirebileceği söylenebilir.

Camilerde çocuklara yönelik yürütülen dini eğitim faaliyetleriyle ilgili olarak, bazı camilerdeki mevcut mekânların ve dersliklerin çocukların eğitimi için yeterli ve uygun olmadığı; velilerin çocukların dini eğitimiyle yeterince ilgilenmediği; özellikle çocukların yoğun katılımının olduğu dönemlerde mevcut din görevlisinin/görevlilerinin yeterli olmadığı; camilerde yürütülen eğitimlerde ABD'deki çocukların yetişme ve öğrenme/öğrencilik pratiklerine uygun yazılı, sesli ve görsel yeterli İngilizce dini kaynağın olmadığı; çocukların dini eğitimi ve sosyalleşmeleri için yatılı kampüs ve kamp alanlarına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

Camilerde verilen dini eğitim yanında, Türkçe ve tarih derslerinin de verilmesi ve mümkünse DİB'in öncülüğünde Türk okullarının açılmasının talep edildiği görülmektedir. DİB'in 2015 yılında ABD'deki gençlere yönelik Bursa'da yaptığı yaz kampı benzeri organizasyonların, daha önceki eksiklikler giderilerek daha kapsamlı, titiz ve ilgi çekici bir programla her yıl farklı şehirlerde yapılması, gençlerin dinlerine ve ülkelerine ait bilgi ve duygularının güçlenmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Çocukların ve/ya gençlerin eğitime yönelik uygulamalarda, daha önce uygulamaya konulmuş ancak istenilen verimin alınamamış olduğu programların niçin başarılı olamadığına bakılabilir. Örneğin, yurtdışında ikamet eden gençlerin Türkiye'ye gelerek üniversite eğitimi almalarını ve geri dönerek yurtdışında yaşayan göçmenlere hizmet etmelerini planlayan Uluslararası İlahiyat Programı'na devam eden öğrenci sayısının azlığı bize göçmenlerin Türkiye'de yapılan herhangi bir projeye katıldıklarında yaşayabilecekleri uyum sorunlarına ilişkin ipuçları vermektedir. Bu noktada, Bursa'daki yaz kampı gibi daha kısa süreli ve daha erken yaşta gençleri kapsayan projelerin yaygınlaştırılarak daha uzun süreli ve daha ileri yaşlardaki gençlere yönelik hizmetlerin uzun vadede planlanmasının daha verimli sonuçlar verebileceği söylenebilir.

ABD'de yürütülen din hizmetlerinde kadın din görevlisi faktörünün çok önemli olduğu ve mevcut sayının artırılması gerektiği; uzun yıllardır ihmal

edilen bir konu olarak yurt dışı hizmetlerinde kadın din görevlisi istihdam edilmemesinin, çocukların sorumluluklarının büyük oranda üzerlerinde olduğu kadın göçmenlerin ve dolayısıyla yeni nesillerin dini ve kültürel hayatında olumsuzluklara yol açtığı söylenebilir. Kadın din görevlisi eksikliğinin nedenlerine ilişkin kapsamlı bir çalışma yapılarak, mümkün olan en kısa zamanda bu nedenlerin yarattığı olumsuzlukların giderilmesine ilişkin projeler geliştirmek yararlı olacaktır. Çocukların eğitimi ve günlük pratiklerinde genellikle annelerin ön planda olduğu düşünüldüğünde, kadın din görevlilerinin hem annenin hem de çocukların dini eğitim ve sosyalleşmesindeki etkileri daha iyi anlaşılacaktır.

Din görevlilerinin İngilizce bilmelerinin yürütülen hizmetlerde etkili olduğu; özellikle Türkçe bilgilerinin çok sınırlı olduğu yeni nesille ilişkilerde daha da önemli hale geldiği anlaşılmaktadır. Din görevlilerinin herhangi bir yabancı dil şartı aranmaksızın yurtdışı görevine gönderilmesi verilen hizmetin niteliğine dair çekinceler doğurmaktadır. Dil problemi, yalnızca hizmet alan vatandaşlarla yaşanan iletişim zorluklarını değil, din görevlilerinin gittikleri ülkede gündelik hayatlarını yürütürken yaşadıkları zorlukları da beraberinde getirmektedir. Ayrıca daha önce hiç yaşanılmamış olan bir yere uyum sağlama süresini göz önünde bulundurarak, din görevlilerinin yurtdışındaki görev sürelerine ilişkin uygulamaların da yeniden gözden geçirilmesini önermek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Abadan Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Abuelezz, Muhammed. *A Survey of American Imams: Duties, Qualifications and Challenges: a Quantitative and Religious Analysis*, (Doctoral dissertation), University of Georgia, 2011.
- Ahmed, Sameera - Patel, Sadiq - Hashem, Hanan. "State of American Muslim Youth: Research & Recommendations". *Canton, MI: Institute for Social Policy and Understanding and The Family & Youth Institute*, 2015.
- Bagby, Ihsan. "The American Mosque: Activities, Administration, and Vitality of the American Mosque: Report Number 2 from the US Mosque Study 2011". *Institute of Religion Study*, 2012.
- Bagby, Ihsan. "The American Mosque: Report Number 1 from the US Mosque Study 2011". *Islamic Society of North America* 1/2 (2012).
- Başkurt, İrfan. "Almanya'da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/2 (2009): 81-94.
- Çelik, Celalettin. "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/3 (2008): 105-142.
- Çoştı, Yakup - Ceyhan, Mehmet Akif. "DİTİB'in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2015): 39-51.

- Çoştu, Yakup - Turan, Süleyman. "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009): 35-52.
- Çoştu, Yakup. *İngiltere'de Türkler (Yapı ve Organizasyonlar)*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Erşahin, İsmail. "Bir Diyanet Projesi Olarak Uluslararası İlahiyat Programı". *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (2015): 125-146.
- Gemici, Nurettin. "Uluslararası İlahiyat Projesi ve Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği (DİTİB)'nin Almanya'daki Din Hizmetlerine Katkısı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/30 (2015): 181-211.
- Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel Patrick. *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: mit Press, 1970.
- Gordon, Milton. M. *Assimilation in American life*. Oxford University Press, 1964.
- Güler, Müzeyyen. "Turkish immigrants in the United States: Men, Women and Ghildren". *Turkish Migration to the United States: From Ottoman Times to the Present*. ed. Balgamis, A. Deniz- Karpat, Kemal. H., University of Wisconsin Press, 2008, 151-171.
- Güllü, İsmail. "Yeni Türk Sosyolojisi Bağlamında Almanya'daki Göçmen Türk Çocuklarının Dini Toplumsallaşması". *Sosyoloji Divanı* 3/6 (2015): 83-102.
- Güngör, Özcan. "1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 85-119.
- Güngör, Özcan. "Akran Gruplarının Amerikalı Türk Gençlerinin Dini Sosyalleşmelerine Etkileri (12-15 Yaş)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/30 (2015): 213-249.
- Güngör, Özcan. "Amerika'da Türkler ve Türklerin Dini Kurumsallaşmaları Açısından Camiler". *Ekev Akademi Dergisi* 15/47 (2011): 85-101.
- Güngör, Özcan. "The Process of Religious Institutionalization (Concept of Mosque) of Turkish in the US". *International Journal of Business and Social Science* 2/8 (2011): 211-222.
- Güngör, Özcan. *İki Dünya Bir Aile*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Jimenez, Tomas. *The other Side of Assimilation: How Immigrants are Changing American Life*. University of California Press, 2017.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Karpat, Kemal. "Câliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7/34-38.
- Karpat, Kemal. "The Turks Finally Establish a Community in the United States". *Turkish Migration to the United States: From Ottoman Times to the Present*. ed. Balgamis, A. Deniz- Karpat, Kemal. H., University of Wisconsin Press, 2008, 173-193.
- Kaya, İlhan. "Amerikalı Türkler". *Coğrafi Bilimler Dergisi* 4/2 (2006): 1-13.
- Kaya, İlhan. *Müslüman Amerikalılar: Göç, Kimlik ve Entegrasyon*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.
- Kaya, İlhan. *Shifting Turkish American Identity Formationsin the United States*. Doctoral dissertation, Florida State University, 2003.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.

- Kurt, Halil - Açıkgöz, Mehmet Ali. "ABD'de Yaşayan Ahıska Türkleri". *MUTAD* 4/1 (2017): 107-127.
- Latifoğlu, Fatma. "Yurt Dışında Görev Yapan Din Görevlilerinin Problemleri: Almanya Örneği". *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2016), 1-15.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Trc. İbrahim Yılmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Lipka, Michael. "Muslims and Islam: Key findings in the US and around the world". *Pew Research Center* 9 (2017).
- Macionis, John J. *Sociology*. New Jersey: Upper Saddle River, Pearson Education, 2012.
- Mevzuat Bilgi Sistemi (MBS)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş Ve Görevleri Hakkında Kanun, 1965. Erişim: 28.07.2018. <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- Onay, Ahmet. "Batı'da Sosyal Çevre ve Din, Danimarka'da Müslüman Türk Toplumunu". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/33 (2017): 139-176.
- Orosco, José-Antonio. *Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism*. Indiana University Press, 2016.
- Read, Jen'nan Ghazal. "Gender, Religious Identity, and Civic Engagement among Arab Muslims in the United States". *Sociology of Religion* 76/1 (2014): 30-48.
- Rubin, Rachel Lee - Melnick, Jeffrey. "Popular Culture and Immigration". *Migrant Marginality: A Transnational Perspective*. ed. Kretsedemas, Philip- Capetillo-Ponce, Jorge-Jacobs, Glenn. Routledge, 2013.
- Sayeed, Sarah - Al-Adawlya, Alisha - Bagby, Ihsan. "The American Mosque: Women and the American Mosque: Report Number 3 from the US Mosque Study 2011". Islamic Society of North America, 2013.
- Smith, Jane I. "Islam in America". *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*. ed. Jocelyne Cesari, (Routledge, 2009), 38-52.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. *Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi*. Konya: Mehir Vakfı, 2000.
- Tekelioğlu, Ahmet Selim. *Yerleşme ve Yerelleşme Arasında Amerika'da İslam ve Müslümanlar: Tarihi Perspektif ve Güncel Dinamikler*. Vaşington: Diyanet Center of America, 2017.
- Worldometers. "Countries in the World by Population". 2017.
- Yavuzer, Hasan. "Amerika'daki Türkler ve Kurmuş Oldukları Türk Dernekleri". *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks* 1/1 (2009): 171-198.
- Yavuzer, Hasan. "Amerika'daki Türkler ve Kendilerine Götürülen Din Hizmetleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 189 (2010): 159-183.
- Yığittürk Ekiyor, Emel. "Ulusaşırı Bağlar ve Dil: ABD'de Yaşayan Türkler Örneği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 5/2 (2018): 37-51.
- Yücel, İrfan. "Diyanet İşleri Başkanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 455-460. Ankara: TDV Yayınları, 1994.



## El-Mürşidü'l-Vecîz ve En-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı

### *Abu Shame and Ibn Al-Jazerî's Perspective on the Recitation of Qur'an in the Context of Al-Murshidu'l-Wachîz and An-Nashr*

**Ahmet GÖKDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kırklareli, Turkey  
ahmetgokdemir81@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-5436-0541

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 23 Nisan / April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 12 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 103-122

#### **Atıf / Cite as**

Gökdemir, Ahmet. "El-Mürşidü'l-Vecîz ve En-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı".  
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/1 (2019): 103-122.

**Doi:** 10.33460/beuifd.557238

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.

**Öz:** Makalede Ebû Şâme'nin el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz ve İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr isimli eserleri bağlamında kendilerinin Kur'ân tilâveti hususundaki görüşleri ele alınmıştır. Kur'ân tilâvetiyle alakalı zikri geçen müelliflerin ve eserlerinin seçilmelerinin nedeni her iki müellifin ve adı geçen eserlerinin kırâat ilminde önemli şöhrete sahip olmalarıdır.

Konuyla ilgili öncelikli olarak bahsi geçen müellifler ile telifleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra; müelliflerin konuyla alakalı görüşlerine geçilmiştir. Bu görüşlere değinilirken her bir müellifin görüşleri ayrı ayrı ele alınmış; ayrıca mümkün olduğunca adı geçen eserlerin dışına çıkılmamaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra bu eserlerde konuyla ilgili dağınık bir biçimde verilen bilgiler, başlıklandırılmak suretiyle sistematize edilerek aktarılmıştır.

Makalenin amacı, Kur'ân kırâatinin önde gelen isimlerinden Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân tilâvetine dair farklı bakış açılarını ortaya çıkarmaktır. İncelemeler

sonucunda Ebû Şâme'nin Kur'ân tilâveti hususunda lafızlara takılıp Kur'ân'ın manasını gözetmeyen kimselere karşı tepkisel bir bakış açısına sahip olduğu kanaatine varılmıştır. Ayrıca Ebû Şâme'nin lafız-mana dengesi; kâriilerin Kur'ân'ın saygınlığına halel getirmemesi ile Kur'ân'ın şarkıcılar ve ruhbanların okuduğu gibi değil de Allah korkusunu hissedecek şekilde okunması hususlarına da vurgu yaptığı sonucuna ulaşılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin ise Kur'ân'ın manasının gözetilmesi gerekliliği düşüncesinde olmakla beraber; lafızlarının üzerinde de ziyadesiyle durduğu neticesine varılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin tilâvet esnasında Kur'ân lafızlarıyla ilgili değindiği en önemli konular, Kur'ân okuma usûlleri ile Kur'ân'ın okunmasında tecvîdin gerekliliğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Kur'ân, tilâvet, tecvîd, İbnü'l-Cezerî, Ebû Şâme, Mürşidü'l-vecîz, Neşr.

**Abstract:** In this article, the views of Abu Shame on the recitation of Qur'an in the context of his work al-Murshidu'l-wachiz and Ibn al- Jazeri's an-Nashr were discussed. The reason why the writers and their works related to the recitation of the Qur'an are chosen is the fact that both the authors and the works of them have an important reputation in the literature.

First of all, brief information was given about the authors and their works. Then, the opinions of the authors related to the subject are given. While referring to these views, opinions of each author were discussed separately. As far as possible, the mentioned works have not been excluded. In addition, the information given in this works in a disorganized way was systematized by titles.

The aim of the article is to reveal the different perspectives of Abu Shame and Ibn al-Jazeri, who are one of the leading names of the recitation, on the recitation of Qur'an. As a result of the evaluations, it was concluded that Abu Shame had a reactionary view towards the people who did not observe the meaning of the Qur'an by being stuck in the words of the Qur'an. Furthermore, it was concluded that Abu Shame emphasized issues such as phrase-meaning balance, reader's respectness to Qur'an's dignity and reading the Qur'an in a way that feeling sense of God's fear, not similar to recitation of singers or clergy. On the other hand, it is found that although Ibn al-Jazeri thinks that the meaning of the Qur'an should be considered, he also emphasized on words of Qur'an. The most important issues that Ibn al-Jazeri mentioned about the phrases of Qur'an during the recitation are methods of recitation of the Qur'an and the necessity of the tajwid in the reading of the Qur'an.

**Key Words:** Qiraah, Qur'an, Recitation, Tajwid, Ibn al-Jazeri, Abu Shame, al-Murshidu'l-wachiz, an-Nashr.

## GİRİŞ

“Okumak, tâbi olmak, izlemek” anlamlarına gelen tilâvetin ıstılahtaki manası Kur'ân-ı Kerîm'i okumanın yanı sıra onun emir ve yasaklarını gözetmek, teşvik ve ikazlarını hayata dökmek suretiyle Allah'ın kitabına tâbi olmaktır. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kur'ân'da tilâvet teriminin; kırâat, ittibâ, inzâl, amel ve rivâyet

anlamında kullanıldığını dile getirir.<sup>1</sup> Buna göre tilâvet, kırâate göre özel bir anlam taşır. Şöyle ki içerdiği anlam itibarıyla teşvik ve uyarılarını izleme anlamını taşıması hasebiyle her tilâvete kırâat denilebilir; ancak her kırâate tilâvet denilemez.<sup>2</sup>

Kur'ân tilâveti denilince ilk akla gelenler; tahkîk, tedvîr, hadr gibi Kur'ân'ı okuma usûlleri, Kur'ân okuma âdâbı, okuma esnasında daha ziyade Kur'ân'ın lafızlarının mı yoksa anlamlarının mı gözetilmesi gerektiği gibi hususlardır. Bahsi geçen konularla ilgili kırâatin temel eserleri ile tefsir ilmine dair kaynaklarda çokça veriye rastlanabilmektedir. Bunlardan bir kısmı Nevevî'nin (ö. 676/1277) Kur'ân okuma adabına yönelik eserinde Kur'ân okunmasının edeplerini ele almasında olduğu gibi, bu konulardan sadece birine yönelikken; Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *İtkân*'ında olduğu üzere bu konuların hepsini birden içeren eserler de bulunabilmektedir.<sup>3</sup>

Aşağıda Ebû Şâme el-Makdisî'nin *Mürşidü'l-vecîz*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'i bağlamında bahsi geçen müelliflerin konuyla ilgili görüşleri ele alınacaktır. Müelliflerin konuyla alakalı görüşlerinden bahsederken; veriler, belirli başlıklar altında tasnif edilerek yansıtılmaya çalışılacaktır. Sonuç kısmında da bu görüşlerin karşılaştırılması yoluna gidilecektir.

## 1. ARAŞTIRMAYA KONU OLAN MÜELLİFLER VE ESERLERİ

Esere konu olan müelliflerden ilki, Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil Makdisî'dir.<sup>4</sup> Ebû Şâme, Şam doğumlu olup aslen Kudüs'lüdür.<sup>5</sup> Kaynaklarda çok yönlü bir âlim olan Ebû Şâme'yle ilgili; muhaddis, tarihçi, müfessir, fakih,

1 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Nühzetü'l-uyûn*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım (Lübnan: Müessesetür-Risâle, 1984), 221-222.

2 Râgıb el-İsfehâni, *Müfredâtü'l-ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdi (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 167; Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 155-157. Yavuz Fırat; tilâveti, kırâat ve tertîlin özelliklerini kapsamakla birlikte bu iki okuyuş biçimine nispeten daha özenli, anlam ağırlıklı ve amel etmeye yönelik bir okuma biçimi şeklinde nitelendirir. Bk. Yavuz Fırat, "Kırâat, tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2002), 268.

3 Celâleddin Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (b.y: el-Heyetü'l-Mısıriyye el-Âmme, 1974), 1: 359-391; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1994). Paragrafta bahsi geçen konularla alakalı modern dönemde de birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir kısmı Kur'ân tilâvetinde tecvidin gerekliliği meselesinde olduğu gibi Kur'ân'ın lafızlarına yönelik ele alınırken; diğer telifler ise Kur'ân'ın okuma çeşitleri, Kur'ân okunmasında gözetilmesi gereken âdâplar ve Kur'ân tilâvetinde anlamın ihmal edilmemesine yöneliktir. Bilgi için bk. Ömer Aslan, "Kur'ân Tilâvetinde Tecvid'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 357-372; İrfan Çakıcı, "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18 (2018), 147-175; Halim Sâbit Şıbay, "Kur'ân-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebevîyye", haz. Ali Çiftçi, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (2012), 211-214; Mustafa Hocaoğlu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2012), 207-235; Ali Yılmaz, "Tilâvet Âdâbı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 137-160; Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzum Tecvid Gelenegi: Cemzûri ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzum Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2017), 1497-1533.

4 İsmâil b. Muhammed Bağdâdi, *Hediyetü'l-Ârifin* (Beirut: Dâru İhyâ't-Türâs, ts.), 1: 524-525.

5 Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed Zirikli, *Âlâm* (b.y: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, ts.), 3: 299.



usûlcü, mütekellim ve mukrî olduğuna dair bilgiler vardır.<sup>6</sup> Çocukluktan itibaren ilimle meşgul olan Ebû Şâme, on yaşında hâfızlığını bitirmiş, sonrasında kırâat tahsilinde bulunmuş ve büluğ çağına gelmeden İmâm Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-Emân*'sini ezberlemiş; ayrıca hocası Ebû'l-Hasan Sehâvî'den (ö. 643/1245) kırâate dair ders almıştır. Olgunluk çağını öğretimle ve değişik ilim dallarında eser telifiyle geçiren Ebû Şâme; Âdiliyye ve Rükniyye medreselerinde ders vermiş, ayrıca Eşrefiyye Dârülhadîsi şeyhliğine getirilmiştir. Ebû Şâme, bu esnada tartışmalı konularda görüş belirtmekten çekinmemiştir. Ayrıca kendisinin yer yer mezhebine aykırı fetva verdiği de olmuştur.<sup>7</sup>

Kırâat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve tarih dallarında eserleri bulunan Ebû Şâme'nin makaleye konu olan eserinin ismi *Mürşidü'l-vecîz*'dir. Bahsi geçen telif, yedi harf meselesinin kırâatlarla alakası hususunda yazılmış ilk müstakil eser olması; kendisinden önce yazılan ve fakat günümüze ulaşmayan birçok eserdeki görüşleri günümüze aktarması ve sonrasında yazılan eserlere kaynaklık etmesi açısından önemlidir. Eserin diğer bir özelliği de müellifin sadece kendinden önceki âlimlerin görüşlerini vermekle yetinmeyip, kendi görüş ve düşüncelerini de çalışmasında dile getirmiş olmasıdır.<sup>8</sup>

Eserde ele alınan konular ana hatlarıyla şunlardır: Kur'ân'ın nüzûlü, tilâveti ve ilk zamanlarda ezberlenmesi, Sahabenin Kur'ân'ı cem'i ile Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) Kur'ân'la alakalı tasarrufları, meşhur ve şâz kırâatlerin keyfiyeti, sahih, şâz ve zayıf kırâatler arasındaki farklar, Kur'ân tilâvetinin mükemmelliği ve Kur'ân nüshaları arasındaki farklar. Araştırmaya konu olan Kur'ân tilâvetinin mükemmelliği meselesiyle ilgili kısım, eserin 193-215. sayfaları dahilindedir.<sup>9</sup>

Araştırmada görüşlerinden istifade edilecek müelliflerden ikincisi İbnü'l-Cezerî Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed'dir (ö. 833/1429). İbnü'l-Cezerî, Kur'ân-ı ezberlemesi sonrasında kırâat ve hadis ilmiyle ilgilenmiş; kırâat ilminde önceleri infirâd tarikine göre ders almış, sonraları bu usûl uzun zaman alacağından cem' metoduyla eğitimini devam ettirmiştir. İbnü'l-Cezerî, eğitimi esnasında İbnü's-Sellâr Abdülvehhâb b. Yûsuf (ö. ?), İbnü'l-Cündî (ö. ?), İbnü's-Sâîğ (ö. 776/1374), Ebû Muhammed b. Bağdâdî (ö. 781/1379), Ebû Yûsuf Ahmed Kefrî (ö. ?) ve Ebû'l-Meâlî İbnü'l-Lebbân (ö.?) gibi kırâat âlimlerine talebelikte bulunurken; adı geçen hocalarından seb'a, infirâd, cem'ül-cumû' ve Mâhir tarikleri mucibince ders almıştır.<sup>10</sup> Kendisinin haksızlık olarak nitelediği bir yargılanmadan sonra Antakya'ya geçen İbnü'l-Cezerî, Yıldırım Bâyezid'in daveti

6 Amr b. Ridâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Dâru l-hyâi't-Türâs l'l-Melâyin, ts.), 5: 125-126.

7 Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 232-233.

8 Ahmet Gürtaş, "el-Mürşidü'l-Vecîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 60.

9 Eserle ilgili geniş bilgi için bk. Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil, *Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beirut: Dâru Sadr, 1975).

10 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 551.

sonrasında Bursa'ya gelmiş; burada kendisine birtakım imkanlar sunulup talebe yetiştirmesi sağlanmıştır.<sup>11</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin, Osmanlı'da kırâat ilminin kurumsallaşması açısından, katkıları önem arz etmektedir. Zira o, kitaplarının bir kısmını Bursa'da yazıp talebelere okutmak suretiyle bu ilmin Osmanlı'da kök salmasına ve İslam dünyasındaki kırâat birikiminin Anadolu'ya taşınmasına vesile olmuştur. Nitekim diğer birtakım beldelerdeki gibi Türkiye'deki icâzetlerin kesişim noktasında bulunması bu durumu kanıtlar niteliktedir.<sup>12</sup> İbnü'l-Cezerî'nin Osmanlı açısından bir başka önemli özelliği *Dürre, Tahbîr, Neşr* ve *Tayyibe* gibi teliflerinin Osmanlı'da okutulan İstanbul ve Mısır tariklerinde kaynak kitap olarak kullanılmasıdır.<sup>13</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin mezkûr eserinin adı *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*'dir. Müellif, eserini, insanların *Teysîr* ve *Şâtibiyye* dışında kalan sahih kırâatleri görmezlikten gelmesi üzerine yazmış; eserinde yedi kırâate üç kırâati de eklemek suretiyle 'aşere sistemini oluşturmuştur. Eserine böyle bir ismi vermesinin sebebi de kitabı sayesinde on kırâatin yayılıp kırâat ilminin diri kalmasıdır. Eser yazımından itibaren büyük ilgi görmüş, bir nevi Dâni'nin (ö. 444/1053) *Teysîr*'inin yerini almıştır.<sup>14</sup> Müellif eserinde kendi isnad zinciri, istifade ettiği kaynaklar, kırâat imamları ve râvîleri ile senetlerinin yanı sıra istiâze ve besmele, idğâm-ı kebîr, hâ-i sekt, med ve kasr, hemzelerin durumları gibi kırâat ilminin usûlüne<sup>15</sup> taallük eden hususları; ayrıca ferşü'l-hurûf<sup>16</sup> ile hatim sonu tekbirleri ele alır.<sup>17</sup> Eserin araştırmaya konu olan kısımları ise mehâricü'l-hurûf, Kur'ân okumanın keyfiyeti ve tecvîde ilgili bahislerdir.<sup>18</sup>

## 2. EBÛ ŞÂME'NİN KUR'ÂN TİLÂVETİ HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Ebû Şâme'nin Kur'ân tilâveti hususundaki görüşleri, yukarıda zikri geçen eserinin Kur'ân tilâvetinin mükemmelliği başlıklı kısmında belirgin bir şekilde mevcuttur. Burada ele aldığı hususlar dört kısımda incelenebilir. Bunlar sırasıyla Kur'ân'ın lafızları üzerinde fazlaca durup mananın ihmal edilmemesi, doğru bir

11 Ali Osman Yüksel, "Meşhur Kiraat Âlimi: İbnü'l-Cezerî", *Hız Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu* (İstanbul: 1999), 114; Recep Akakuş, "İlm-i Kiraat otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kâsım Paşa", *Diyanet Dergisi* 4 (1990), 3; Ömer Özbek, "İbnü'l-Cezerî'nin Kiraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakışı", *Bilimnâme* 2 (2018), 557-560.

12 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 553.

13 Bilgi için bk. Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân* (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287), 114-115; Akdemir, *Kiraat İlmî Eğitimi ve Öğretim Metodları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 116, 121.

14 Abdülhamit Birışık, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 19-20.

15 Birbirinin benzeri olan cüz'iyâtın kapsamı altında toplandığı ya da gruplandırıldığı genel kurallar bütünüdür. Kırâatlerin imâle, idğâm, teshil, sîla ve işmâm gibi kurallarından birinin hükümünün aynı türden olan her şeye uygulanmasına kırâatlerin usûlü denilmektedir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219.

16 Okunuşunda ihtilâf olup üzerine kıyasın söz konusu olmadığı cüz'iyâtlar olup; sûrelerde dağınık bir biçimde mevcut olan, belli bir kurala tâbi olmaksızın nakle dayalı ortaya çıkan farklılıklardır. Bilgi için bk. Yaşar Akaslan, "Kırâat-i 'Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017), 8.

17 Geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (b.y: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, ts.)

18 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 199, 205-216.

şekilde Kur'ân okumanın mahiyeti, Kur'ân kırâatinde lafız-mana dengesinin nasıl gözetileceğiyle kârilerde olması gereken özelliklere dair bahislerdir. Aşağıda sırasıyla bu mevzulara değinilecektir.

### 2.1. Kur'ân'ın Lafızları Üzerinde Fazlaca Durup Manayı İhmal Etmek

Ebû Şâme, Kur'ân'ın lafızları üzerinde çok fazla durup manalarının ihmal edilmesi hususunu eleştirir. O, bunun sebebi olarak lafızlara takılıp kalındığında; Kur'ân ilimleriyle çok fazla ilgilenilmemesini ve onunla amelin zayıflamasını gösterir. Ebû Şâme'ye göre Kur'ân çalışmalarıyla ilgili himmetler; daha ziyade Kur'ân'ın ezberlenilmesi, süratlice okunması, lafızlarının çıkarılması, güzel sesle okunması ve harflerin mahreçlerinin araştırılması üzerinde odaklanmıştır. Halbuki kendisine göre Kur'ân'la ilgili çaba ve gayretlerde daha da önemlisi; âyetlerin manalarını anlamaya çalışıp, bunlar üzerinde düşünmek, gereğiyle amel etmek, hadleri üzerinde durmak ve tilâveti Allah'ın haşyetini edinmek için güzelleştirmektir.<sup>19</sup>

Ebû Şâme, birtakım haber ve eserlerden delil getirmek suretiyle bu düşüncesinin doğruluğunu anlatmaya çalışır. Nitekim Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), *Fezâilü'l-Kur'ân*'ında İbn-i Abbâs'tan (ö. 68/687-88) ve İkrime'den (ö. 105/723) tahric ettiği haberle <sup>20</sup>الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ" âyetinin açıklaması sadedinde "hakkiyla ittibâ eğerler" şeklindeki yorumu; Şâ'bî'den (ö. 104/722) rivâyet edilen <sup>21</sup>(فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا) âyetinin şerhi mahiyetindeki "onunla ameli terk ettiler" anlamındaki tefsiri; Kur'ân-ı ezberleyen biri getirildiğinde, Ebû'd-Derdâ'nın (ö. 32/652 [?])<sup>22</sup> "Allah'ım! Bunu affet, Kur'ân'ı ancak Kur'ân'a kulak verip ona itaat eden cem' etmiştir" şeklindeki sözü; ayrıca merfû<sup>23</sup> ve mevkûf<sup>24</sup> olarak rivâyet edilen, "Kur'ân seni kötülüklerden men ettiği sürece onu oku. O, seni kötülüklerden men etmiyorsa sen onu okumamışsın demektir" şeklindeki rivâyeti ile Ebû'l-Hasen'den nakledilen, "İnsanların Kur'ân'a en yakın olanı okumuyorsa dahi ona ittibâ edendir." anlamındaki ifâdesi; Ebû Şâme'nin konuyla ilgili zikrettiği rivâyetlerdir.<sup>25</sup>

19 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-veciz*, 1: 193.

20 Bakara 2/121.

21 Âl-i İmrân 3/187.

22 Ebû'd-Derdâ, tefsir, fıkıh ve kıraat ilminde sahâbenin önde gelenlerindendir. Şam'ın Kur'ân muallimidir. Meşhur kıraat imamlarından İbn Âmir onun talebelerindendir. Abdullah Aydınlı, "Ebû'd-Derdâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 310-311.

23 Hz. Peygamber'e nispet edilen söz veya haber manasında kullanılan hadis terimidir. Bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, thk. Nüreddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 45; Abdullah Aydınlı, "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 180.

24 Sahâbenin sözü ve fiili manasında kullanılan hadis terimidir. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Nevevi, *Takrib*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 33; Abdullah Aydınlı, "Mevkûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 437.

25 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-veciz*, 1: 193-194.

Ebû Şâme, yukarıda bahsi geçen düşüncesine destek mahiyetinde sahâbe döneminden, tâbiînden ve tâbiîn sonrası nesillerden bazı kimselerin Kur'ân'ı okuyuş tarzlarına dair birtakım rivâyetler de nakleder. Bu rivâyetlerden ilki İbn Ömer'le (ö. 73/692) ilgilidir. Haccâc'dan rivâyet edilen habere göre İbn Ömer, namaz kılarken omuzlarını düşürmüş, omuzları ağırlık yapmış gibi eğilmiş vaziyette sarşılırken ve ağlarken, görülür. İbn Ömer'in bu halinin sebebi ise (وَإِذَا الْقَوْمُ مِنَّمَا صَبَقْنَا مُقَرَّبِينَ دَعَا هُنَالِكَ) <sup>26</sup> âyetinin içerdiği manadır. Konuyla ilgili bir başka rivâyet İbn Mübarek'in, "bîr adama ilim verilir ve o ilim onu ağılatmazsa; o kimse faydalı bir ilim almamıştır. Zira Allah, âlimlerin (وَيَخْرُونَ لِلدَّاقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ حُشُوعًا) <sup>27</sup> âyetinde geçtiği üzere huşularını artırmış", şeklindeki beyanıdır. Muhâmmed b. Ka'b da (ö. 108/726 [?]) bu konuda Zilzâl<sup>28</sup> ve Kâria<sup>29</sup> sûrelerini okuyup tefekkür etmem, bana göre Kur'ân'ı hızlıca okumamdan daha hayırlıdır, ifadesini serdedir. <sup>30</sup>

## 2.2. Ebû Şâme'ye Göre Doğru Bir Şekilde Kur'ân Okumanın Mahiyeti

Ebû Şâme, Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunmasıyla ilgili merfû ve merfû olmayan hadislerin bulunduğunu beyan edip bu haberlerden bazılarını da nakleder. Buna göre Ebû Ubeyd, sesi güzelleştirerek Kur'ân okuma konusunda birçok hadis zikredip, hadislerden anlaşılması gerekenin hüzün-korkutmak-teşvik gibi hususların olmasını; şarkı şeklinde okumanın anlaşılması gerektiğini zikreder. Ebû Şâme, daha sonra Huzeyfe'den (ö. 36/656) rivâyetle kâriilerin, Kur'ân'ı Arap lahinleriyle okuyup; fasıkların okuyuşlarına ve diğer din mensuplarının kitaplarını okumalarına benzetmemeleri gerektiğini zikreder ve daha sonra şu hadisi aktarır:

26 Furkân 25/13.

27 İsrâ 17/109.

28 Sûre, kıyametin kopması ve insanların yaptıklarından hesap sorulacağıyla ilgilidir. Şöyle ki sûre yerin şiddetli bir sarsıntıyla sarsılacağı haberiyle başlar; zerre kadar iyilik ya da kötülük yapanların karşılığını bulacağıyla biter. Bekir Topaloğlu, "Zilzâl Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 420.

29 "Kâria"nın, kıyamet gününün adlarından biri olduğu kabul edilir. Sûre, kıyamet gününün dehşetine vurguyla başlar, sonrasında insanların amellerine göre karşılaşacakları ceza ve mükafatla devam eder. M. Kamil Yaşaroğlu, "Kâria Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 489.

30 Ebû Şâme'nin Kur'ân'ın anlamına riayetle okunmasına dair naklettiği diğer rivâyetler ise şu şekildedir: Temimü'd-Dârî bir gece namazda Câsiye sûresi 21. âyeti okuması esnasında (مَنْ أَحْبَبَ الَّذِي اجْتَرَحُوا الشِّيْءَ أَنْ يُجَاهِدُوا كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً) âyetini sabahlayana kadar tekrarlar; İbn Mes'ûd da sabahlayana kadar, Tâ-Hâ sûresi 114. âyeti (يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكَ كِبَاؤُكَ وَلَوْ رُبُّ بِرِّكَ) mükerreren okumuştur. 'Amr Hişâm b. Urve'den rivâyetle Hz. Esmâ namazda Fâtiha'yı okumuş sonra Tür sûresinden başlamış ve 27. âyete (وَيَوْمَآ عَذَابُ الشَّعْرِ) gelmiştir. Bu arada Urve çarşıya gitmiş; döndüğünde bakmış ki Hz. Esmâ aynı âyeti tekrar ediyor. Said İbn Cübeyr, Bakara 281. âyeti (وَأَقْرَبُ مَا تَرْتَجِمُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ تُرْفَعُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَفِيهَا يُظَلَّلُونَ) yirmi küsur kere tekrar etmiş. Yine bir yatsı namazından sonra Fâtiha sûresini daha sonra da İnfitâr sûresi 1. âyeti (إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ) sabah namazına kadar okumaya devam etmiştir. Ebû Hamza, İbn Abbas'a benim kıraatim hızlıdır, ben üç günde okuyorum, der. İbn-i Abbas da Bakara sûresini bir gecede düşüne düşüne ve tane tane okuduğumda bu bana daha sevimli gelir, cevabını verir. Mücâhid'e kıyamı, rukûsu ve secdesi aynı olan iki adamdan biri Bakara'yı diğeri de hem Bakara hem de Âl-i İmrân sûresini okuyan iki adamdan bahsedilince; Mücâhid sadece Bakara sûresini okuyan kimsenin namazını daha faziletli bulur ve İsrâ sûresi 106. âyeti (يَوْمَآ نُرْمَى فِيهَا الْحِجَارَاتُ عَلَى الْعِزَّةِ عَلَى النَّاسِ عَلَى كُلِّ مَكَّةٍ وَتَرْتَدُّ تَرْتَدُّهَا) okur. Yine Mücâhid, Müzzemmil sûresi 4. âyetindeki (يَوْمَ تَرْتَدُّ الْقُرْآنُ تَرْتَدُّهَا) ifadesini yavaş yavaş, tane tane şeklinde yorumlar. Zikri geçen âyetle ilgili bir başka rivâyet ise şöyledir: Cerîr b. Muğire der ki Alkame, Abdullah'a Kur'ân okurken acele eder. Bunun üzerine Abdullah, "Anam babam sana feda olsun, yavaş yavaş oku, bu okuma tarzı Kur'ân'ın güzelliğindedir" şeklinde nasihat bulunur. Ebl Şeybe de İbn-i Abbas'ın (يَوْمَ تَرْتَدُّ الْقُرْآنُ تَرْتَدُّهَا) âyetini, "araya boşluklar koy"; Mücâhid'in ise "Kur'ân okurken ara vererek kısım kısım oku", şeklinde yorumladığını dile getirir. Bahsi geçen rivâyetlerle alakalı bk. Ebû Şâme, *Mürşidü'l-veciz*, 1: 193-197.

“Benden sonra birtakım kimseler gelip, Kur’ân’ı şarkıcılar ve ruhbanlar gibi okuyacaklar; böylelerinin okumaları boğazlarından aşağı gitmeyecek ve onlarla kendilerini dinleyenlerin kalpleri fitne içinde olacaktır.”<sup>31</sup>

Ebû Şâme’nin Kur’ân’ın doğru bir şekilde okunmasının mahiyetiyle ilgili ele aldığı diğer rivâyetler ise şöyledir: Ebû Bekir b. Muhammed (ö. ?), kârinin zineti hakkında bir cüz<sup>32</sup> çıkarıp birtakım rivâyetleri aktardı. Onlardan biri de şudur ki Kur’ân hüznle indi. Dolayısıyla Kur’ân okurken ağlayın; ağlayamasanız da ağlamış gibi yapın. Câbir de Resûlullah’tan rivâyetle en güzel Kur’ân okuyan, okuduğunda Allah’tan korktuğunu hissettirendir, der. İbn Mes’ûd ise konuya dair “Kur’ân’ı işe yaramayan hurmanın önemsenmeyip atılması işinde olduğu gibi önemsizce bir şekilde okumayın, şiir gibi de dalgalandırmayın; önemli meselelerin anlatıldığı yerlerde durun ki kalpler bununla harekete geçsin. Sizden birinin maksadı Kur’ân okurken sûrenin sonunu görmek olmasın!” demiştir.<sup>33</sup>

Ebû Şâme’nin konuyla alakalı zikre değer bulunduğu bir başka rivâyet Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) Kur’ân tilâvetine dair görüşüdür. Nitekim Hasan-ı Basrî, konuyla alakalı bazı kimselerin Kur’ân’ın nasıl okunduğunu bilmediklerini; oysa Allah’ın (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)<sup>34</sup> âyetini Kur’ân’ın nasıl okunacağını bildirmek için indirdiğini; buradaki tedebbürün Kur’ân’ı anlayıp onlara ittibayla ilgili olduğunu, bu hususun ise harflerinin ezberlenip anlamı zayi etmek anlamına gelmediğini dile getirir. Ayrıca Hasan-ı Basrî, bazı kimselerin harflerini eksilttiklerini ve fakat Kur’ân’ın onun ne ahlakında ne işinde tesiri olmadığını; dolayısıyla bunların Kur’ân’ı eksilttiklerini söyler. Ebû Şâme’nin Kur’ân’ı doğru bir şekilde okumanın mahiyetiyle ilgili aktardığı diğer bir rivâyet de şöyledir: “Biris, Kur’ân’dan bir sûreyi bir nefeste okuduğunu söyler. Vallahi o kimse kurrâ, hâkim, takva ehli ve âlim değildir. Ne zaman böyle kârilere çıkarsa Allah böyle tipleri insanlar arasında çoğaltır.”<sup>35</sup>

### 2.3. Kur’ân Kırâatinde Lafız-Mana Dengesi

Ebû Şâme, Kur’ân tilâvetindeki diğer hususların anlatımında olduğu gibi; Kur’ân okunmasında lafız-mana dengesini de rivâyetler üzerinden anlatım yolunu tercih etmiştir. Kendisi, konunun anlatımında, Seh’den (ö. ?) aktardığı

31 Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 1: 200. Ebû Şâme’nin konuyla ilgili aktardığı hadis ve haberler bunlarla sınırlı değildir. Ebû Şâme’nin konuyla ilgili zikrettiği rivâyetlerden bazıları şunlardır: Enes (ra) bazı adamların lahinele okuduğunu görür ve bu şekilde okumalarını men eder. Şu’be konuyla ilgili, Eyüp benî (Kur’ân’ı seslerinle güzelleştiren) hadisinin yanlış anlaşılması sebebiyle naklinden nehyetti, derken; Ebû Ubeyd de insanların bu hadisi kendilerince tevîl etmeleri sebebiyle yasaklandığını, ayrıca hadisin manasının, insanların anladığına değil de insanlarda huşuya sebep olmasıyla ilgili olduğuna değinir. Ebû Ubeyd, Mamer b. Süleyman’ın Kur’ân’ın saygınlığını muhafaza etmesiyle ilgili şunları nakleder: “Kendisiyle muhataplığım vardı ki o gördüğüm en iyi adamdı. Devlet büyükleriyle ilgili bir işi vardı. Ona denildi ki gidip derdini anlatsana! Ona gitmek istedim. Sonra Kur’ân’a ve ilmin saygınlığına hâlel gelmesin diye onların yanına gitmedim, cevabını verdi.” Bk. Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 1: 193-197.

32 Sahabinin ya da sonraki nesilden birinin rivâyet ettiği hadisleri ya da belli bir konuyla ilgili rivâyetleri içeren eserlere denir. Celaleddin es-Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, thk. Muhammed Faryâbî (b.y: Dâr-u Tayyibe, ts.), 1: 553; M. Yaşar Kandemir, “Cüz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 147.

33 Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 1: 204-205.

34 İbrâhim 14/1.

35 Ebû Şâme, *Mürşidü’l-veciz*, 1: 205.

"Kur'ân'ın harflerini mızrak düzeltir gibi dümdüz yapıp anlamlarını gözetmezler; ücretlerini hemen alıp ahirete bir şey bırakmazlar." anlamındaki rivâyeti; Ebû'd-Derdâ'nın Kur'ân tilâvetiyle ilgili "Kur'ân-ı titreterek ve hızlıca okuyanlar gibi okumaktan sakının. Böylelerinin okuyuşu kayadan müteşekkil bir tepecik gibidir. Ne su tutar ne de bitki yeşertir", ifadesini ve *Cemâlü'l-kurrâ* ' da<sup>36</sup> zikredildiği üzere Süleym'e (ö. ?), birinin, "sana tahkik okumaya geldim" dediğinde; kendisinin, "Ey kardeşimin oğlu tahkik, Kur'ân'ın içeriğini muhafazadır. Eğer sen bunu muhafaza edersen tahkik okumuşsun demektir. Senin kastettiğin tahkik meselesi ise avurt çatlatmaktır" şeklindeki cevabını nakleder.<sup>37</sup>

Ebû Şâme'nin Kur'ân'ın okunuş keyfiyeti ile ilgili kendisinden istifade ettiği kişilerden biri de Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Ebû Şâme, konuyla alakalı Gazzâlî'den uzunca bir pasaj nakleder. Buna göre Gazzâlî, Kur'ân tilâveti kitabında şöyle der: "Çok insan Kur'ân'ı anlamaktan men edilmiş ve Kur'ân'ın sırlarına karşı kör olmuşlardır. Bunun sebebi ise bu işin başında kârilerden sorumlu bir şeytanın kârileri sürekli harflerle oyalamak suretiyle onları mehâric-i hurûfla meşgul etmesidir. Böyleleri, Kur'ân'ın manalarına dair perdelerini aralayamazlar. Halbuki Kur'ân'ın hakiki okunmasında lisân, kalp ve akıl hep beraber olmalıdır. Bu durumda lisân harfleri düzeltip tertille okuyacak, akıl manayı çıkaracak, kalp de bundan ders alıp etkilenecektir. Ancak bazen tecvîdi doğru yaptığını iddia edenler, gereksiz yere tecvîdde aşırı giderler; hatta doğru yapayım derken çoğu zaman bozarlar. Halbuki bu işin doğru bir şekilde anlatımı harflerin hakkını vermek ve med-hemz-imâle gibi hususlara dikkat etmektir. Şunu da bilmek gerekir ki bu hususta tekellûf ve zorlama söz konusu olmaksızın yapılırsa doğru bir şekilde hareket edilir. Oysa kurrâların yaptığı iş zorlamaktır, harflerin hareketlerinde aşırı gitmektir. Kurrâlar böyle durumlarda selef ve cumhura ters hareket etmiştir."<sup>38</sup>

Ebû Şâme, Gazzâlî'den yaptığı alıntı sonrasında Kur'ân okunması hususunda tekellüften kaçınmayla ilgili İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), "Ebû Amr (ö. 154/771), kırâatte zorlama söz konusu olmaksızın kolaylaştırma yoluna gitmiştir." şeklindeki naklini ve İmam Hamza'nın (ö. 156/773), "Tahkikin bir sonu var. Ötesi çirkin olur. Nasıl ki beyaz renginin aşırısı baras (alaca) hastalığıysa tahkikin ötesi de bir nevi hastalıktır." anlamındaki sözünü nakleder.<sup>39</sup>

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki Ebû Şâme'nin Kur'ân tilâvetine dair eleştiride bulunduğu meseleler daha ziyade Kur'ân'ın lafızlarına takılıp anlamının gözetilmemesiyle ilgilidir. Ebû Şâme'nin böyle düşünmesinin sebebi ise yukarıda belirtildiği üzere lafızlara ilgide aşırıya gidildiğinde onunla amelin geri plana atılmasıdır. Nitekim eserinde belirttiği üzere, müellifin zamanındaki

36 Alemüddîn Sehavî'nin kıraat ve tecvîdle ilgili meseleleri ele aldığı eseridir. Bk. Tayyar Altıkulaç, "Cemâlü'l-Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 311.

37 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 208.

38 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 210-211.

39 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 211-212.

Kur'ân'a yönelik çalışmalar; daha ziyade lafızların çıkarılması, seri okunması, ezberlenmesi vs. üzerinde yoğunlaşmış ve fakat Kur'ân'ı tefekkür, onunla amel ve okuma esnasında Allah'tan haşyet gibi Kur'ân'ın gönderilme maksadıyla alakalı hususlar çok revaç bulmamıştır. Yoksa küçük yaştan itibaren öncelikle hafızlıkla eğitimine başlayan, daha büluğ çağına gelmeden *Hırzû'l-Emânî* gibi kırâatin temel eserlerinden birini ezberleyen, yazdığı eserler içerisinde konusu Kur'ân lafızları olan kırâat ilmine dair eserler kaleme alan birinin Kur'ân'ın lafızlarını tamamen göz ardı etmesi düşünülemez. Zira bu durum bir nevi Ebû Şâme'nin kendini inkârı anlamına gelir. Öyle ki Ebû Şâme'nin araştırmaya konu olan eseri neredeyse tamamıyla Kur'ân'ın lafızlarını konu edinen kırâat ilmiyle alakalıdır. Dolayısıyla Ebû Şâme, Kur'ân'ın lafızlarıyla meşguliyeti abesle iştigal olarak görse böyle bir eseri kaleme almazdı. Tekrar etmekte fayda vardır ki zikri geçen müellifin mevzuu bu şekilde ele almasında döneminin Kur'ân tilâvetine bakış açısı etkili olmuştur.

Makalenin, müelliflere dair bilgi verilen bölümünde de anlatıldığı üzere Ebû Şâme, tartışmalı konularda görüş belirtmekten kaçınmayan, yer yer mezhebine aykırı fetva verebilen bir tabiata sahiptir. Nitekim bu hali makaleye konu olan eserinin diğer konularına bakış açısında da kendini göstermektedir. Dolayısıyla Kur'ân tilâvetini bu şekilde ele almasında yapısındaki tepkiselliğin de etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira müellifin araştırmaya konu olan eserinin ilgili bölümünde verdiği bilgiler ışığında; o dönemde Kur'ân'la ilgili çalışmalar daha ziyade lafızla ilgili olup mana ihmal edildiğinden, Ebû Şâme bu duruma tepkisini dile getirmektedir. Muhtemeldir ki yazarın yaşadığı devirde Kur'ân'la ilgili çalışmalar daha ziyade manası üzerinde yoğunlaşma şeklinde olup da Kur'ân'ın lafızları ihmal edilseydi; bu durumda müellif eserinde Kur'ân'ın manasına odaklanılmasıyla ilgili ele aldığı konuların yerine Kur'ân'ın lafızlarının ihmal edilmemesi gerekliliği hususu üzerinde duracaktı. Zira unutmamak gerekir ki Ebû Şâme aynı zamanda bulunduğu dönemde görüşleriyle ses getirmiş, sonrası açısından da iz bıraktığı kırâat âlimlerindedir.

#### 2.4. Kârilerde Olması Gereken Özellikler

Ebû Şâme'nin Kur'an tilâvetiyle ilgili üzerinde önemle durduğu bir başka husus; Kur'ân okuyucularının hal ve hareketleriyle Kur'ân'ın saygınlığına hâlel getirmemeleriyle ilgilidir. Ebû Şâme, ilgili birtakım rivâyetlerle konuyu anlatma yolunu seçer. Buna göre Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849), dünyalık bir şey talep ederek Kur'ân okunmasından hoşlanmadığını dile getirirken; Hişâm b. Urve de (ö. 146/763) dünyalıkla ilgili bir şey hoşuna gittiğinde babasının Hicr sûresi 88. âyetteki (لَا تَمْدَنَّ عَيْنَكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ)<sup>40</sup> ifadesini okuduğunu zikreder. Ebû Bekir b. Şeybe ise Zer b. Abdûllah'tan rivâyetle; Rasûlullah'ın ahir zamanda bazı insanların çıkacağını, bunların genç olup da boş hayaller peşinde koşacağını ve Kur'ân

40 Hicr 15/88.



okuyup da okudukları Kur'ân'ın boğazlarından aşağı geçmeyeceğini (bir tesirinin olmayacağını) zikreder.<sup>41</sup>

Abdullah İbn Mes'ûd, Kur'ân hadimlerinde olması gereken özelliklerle ilgili şöyle der: "Hâmil-i Kur'ân; insanlar uyuduğunda gece ibadetiyle, oruçlu iken gündüzüyle, insanlar işleri karıştırdığında verasıyla,<sup>42</sup> sevindiğinde hüznüyle, kibirlendiğinde tevazusuyla, konuştuklarında susmasıyla bilinmelidir." Fudayl b. İyâd da (ö. 187/803) Kur'ân'la meşgul olan kimselerin insanlara ihtiyaçlarını arz etmemelerini, özellikle de devlet başkanları ile diğer devlet adamlarından herhangi bir istekte bulunmamalarını; kimseden bir şey istememelerini, aksine insanların işlerini halletmeleri için kendilerine gelmeleri gerektiğini dile getirir. Ebû Hureyre (ö. 58/678) ise konuyla ilgili şöyle der: "Kim, Kur'ân'ı okuyup onun hükümlerini hayat tarzı haline getirirse; Allah o Kur'ân'ı ondan bir parça haline getirip, bu şekildeki bir kârîyi meleklerin arkadaşı yapar, kıyamet gününde de Kur'ân ona şahit olur." Konuyla ilgili Ebû Şâme'nin aktardığı diğer rivâyetler ise şöyledir: Abdülmelik b. Şeybe (ö. ?), bir kadının yanına gidip ona Hûd sûresini okuduğunu kadının da kendisine "Bu sûre böyle mi okunur? Vallahi ben bu sûreyi altı aydır okuyorum da hala onu bitiremedim" dediğini nakleder.<sup>43</sup>

Ebû Şâme'nin konuyla alakalı zikrettiği bir başka rivâyet şöyledir: Hasan-ı Basrî'ye göre Kur'ân kurrâları üç kısma ayrılır: Bazıları onu meta gibi görüp, ondan yerler. Bazıları onun harflerini ikame ederler, yani düzgün okurlar; ancak sınırlarını muhafaza etmezler, bir de kendilerini beldelerinin halklarından daha üstte görürler. Ayrıca Kur'ân'ı kalkan yapıp onunla yöneticilerin kapılarını giderler. Hasan-ı Basrî, böylelerinin çok sayıda olduğunu söyler ve Allah'tan onları azaltmasını, diler. Üçüncü sınıf ise Kur'ân'ın şifasını arzulayıp onu kalplerinin hastalığı üzerine deva edinenlerdir. Hasan-ı Basrî'ye göre onlar korkunun farkına varıp hüznün elbisesi giydiler. Allah onların yüzü suyu hürmetine yağmur gönderip düşmana karşı onların hatırına yardım eder. Onlar kıymetli birer maden gibidirler; hatta kırmızı yakuttan daha değerlidirler.<sup>44</sup>

Ebû Şâme'nin konuyla ilgili eleştirileri günümüzde de güncelliğini sürdürmektedir. Şöyle ki müellifin; kârîlerin hal ve hareketleriyle Kur'ân'ın saygınlığına hâlel getirmesi, Kur'ân'ın bir metâ gibi görülüp dünyalık bir şey talep edilerek Kur'ân okunması, tevazu-verâ gibi ahlâkî unsurlar ile ibadetlerin kârîlerce ihmal edilmesi, kârîlerin Kur'ân tilâvetini bürokrasiden bir şey talep etme aracı olarak görmesi gibi kendi döneminde Kur'ân okuyucularıyla alakalı

41 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 203.

42 Takvânın ileri derecesini ifade eder. Takvâ kavramı mahzurlu olandan, vera' kavramı ise helâl olması şüpheli olandan bile kaçınmak anlamına gelir. Süleyman Uludağ, "Vera", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 49.

43 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 204-206. Sûrede, peygamberlerin müşrik ve kafirlere karşı mücadelelerinden bahsedilir. Sûre, içerisindeki "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" meâlindeki âyetin manevî ağırlığı sebebiyle, Hz. Peygamber'in saçlarının ağarmasının sebebi olmuştur. Muhammed Eroğlu, "Hûd Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 281-282.

44 Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 1: 209.



zikrettiği sorunlar günümüzde de mevcudiyetini devam ettirmektedir. Ebû Şâme'nin eserinde dile getirdiği üzere bunun da en önemli sebebi kendi döneminde olduğu üzere insanların Kur'ân tilâvetini güzel okumak şeklinde algılayıp manayı ihmal etmeleri; dolayısıyla insanlarda kârîlerde olması gereken özelliklere dair bir beklentinin oluşmamasıdır. Nitekim yer yer Kur'ân'ın anlamının ihmal edilmemesi hususu dile getirilmekle beraber; günümüzde de Kur'ân tilâveti denilince akla lafzen güzel okuma gelmektedir ve insanlarda Kur'ân'ın manasının da gözetilmesine dair pek bir beklenti bulunmamaktadır. Halbuki Kur'ân'ın güzel okunması denildiğinde; zihinlerde, Kur'ân'ın lafzıyla beraber manasının da gözetilmesi ve kendisiyle amel edilmesi düşüncesi belirecek olsa Kur'ân okuyucularda da bu manada olumlu bir değişim gözlenebilecektir. Birazdan ifade edileceği üzere, İbnü'l-Cezerî'nin; hocalarının bazılarının makam yapmalarına rağmen Kur'ân'ı makamları icrâ edenlere nispetle daha güzel okuduğunu, insanların da bu durumdan hoşlanıp makamlı okuyanları değil de manasını da gözeterek Kur'ân'ı güzel okuyanları tercih ettiğini dile getirmesi, burada anlatılmak istenen hususun bir nevi realiteye dökülmüş halidir.

### 3. İBNÜ'L-CEZERİ'NİN KUR'ÂN TİLÂVETİ HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* isimli eseri bağlamında, Kur'ân tilâvetiyle ilgili görüşleri üç ana başlıkta ele alınabilir. Bunlar sırasıyla Kur'ân okumanın keyfiyeti, Kur'ân'ın okuma şekillerinden en faziletli olanı ile Kur'ân tilâvetinde tecvîdin önemidir. Aşağıda sırasıyla bu başlıklara değinilecektir.

#### 3.1. Kur'ân Okumanın Keyfiyeti

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân okuma keyfiyeti konusuna Kur'ân okuma usûllerini açıklamak suretiyle başlangıç yapar. İbnü'l-Cezerî, konunun devamında Kur'ân'ın, tahkîk-tedvîr ve hadr usûlleriyle okunması ile bu usûllerle okurken tertîl ve tecvîdle birlikte diğer birtakım ilkelere riayet edilip güç yettiğince okuyucular tarafından sesin güzelleştirilmesi gerektiğini dile getirir.<sup>45</sup>

İbnü'l-Cezerî'ye göre bu usûllerden tahkîk, "bir şeyin zirvesine ulaştığında onu gerçekleştirmek" anlamında kullanılan bir tabirdir. Bahsi geçen kavramın bir diğer anlamı da bir şeyi yaparken, eksik ya da fazla olmaksızın, hakkını vermek; bir şeyin hakikatine ulaşıp içeriğine vakıf olmak ve o şeyin niceliğinin son haddine ulaşmaktır. İstılahta ise her bir harfin medlerle ilgili hakkını vermek, hemzeleri net okuyup harekelerini açıkça beyan etmek, izhâr ve idgamlarla gunneleri tam bir biçimde ifâ etmek, ayrıca sekt, vakıf vs. durumları bilmek suretiyle harflerin birbirine geçmesini engellemektir. Bunun yanı sıra tahkîk dilleri alıştırmak, lafızları kuvvetlendirmek ve kırâatte tertîlin son raddesine ulaşmaktır. Tahkîkin uygulanmasında ise beyazlık renginin aşırısı alaca hastalığındaki gibi haddi

45 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 205.

aşamamak gerekir.<sup>46</sup> İbnü'l-Cezerî, tahkîkin önemine değinirken kendi tahkîk üzere okuduğu senedine de yer verir. Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin icâzetnâmesi, Abdullah b. Muhammed el-Masrî (ö. ?) kanalıyla Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654 [?]) kadar uzanır.<sup>47</sup>

Tahkikten sonra hadr ile konuya devam eden İbnü'l-Cezerî, konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Hadr, sözlükte yukarıdan aşağıya incesine hızlanma, kıraati hızlandırma ve hızlıca okumadır. Bu yönüyle hadr, tahkîkin zıddıdır. Bu tarz okumada lafızların düzgün okunması ve irabın tam yapılması gerekir. Ayrıca medleri ve gunne sesini terk etmekten ve hareketleri yutmaktan; bunun yanı sıra kıraatin sahih olmayacağı derecede aşırı hızdan kaçınılması da elzemdir. Yani tertîl tanımı dışına çıkılmamalıdır. Bir adam İbn Mes'ûd'a, "Ben bu gece namazda tıvâl-ı mufassaldan<sup>48</sup> okudum." dediğinde; kendisine, "sen şiiir okumuşsun." şeklindeki cevabı oldukça manidardır. İbnü'l-Cezerî'ye göre hadr usûlünün tercih edilme sebebi Kur'ân'ı daha fazla okuyarak sevabı çoğaltmak ve Kur'ân tilâvetinin faziletine nail olmaktır."<sup>49</sup>

Müellif, hadrdan bahsetmesi sonrasında tedvîri ele alır. Buna göre tedvîr, tahkikle hadr arası bir okuyuştur ki medd-i munfasılı son raddesine kadar uzatmayan kurrânın tilâveti bu şekildedir.<sup>50</sup>

İbnü'l-Cezerî, tüm bu usûlleri tertîlin kapsamına dahil eder. Tertîli, "bir kimsenin konuştuğu zaman kelimeleri acele etmeksizin ve anlaşılırcasına çıkarmasıdır." şeklinde açıklayan İbnü'l-Cezerî, daha sonra konuyla alakalı rivâyetlerden bahseder. Buna göre İbn Abbâs, konuyla ilgili (وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِلاً) âyetini<sup>51</sup> kastederek "Kur'ân tertîl üzere nazil oldu, dolayısıyla onu açık âçık, tañe tane oku!" demiştir.<sup>52</sup> Dahhâk (ö. 105/723) ise tertîl için "her harfi diğerinden ayırt ederek okumaktır, Allah da "tertîlâ" şeklinde mastarla tekit etti ki Kur'ân'ın düşünülüp anlaşılmasına yardımcı olsun" der. Nitekim konuyla alakalı Rasûlullah'ın (sav.) (أَنْ تُعَذِّبَهُمْ فَأَنْهَرُوا) âyetini sabaha kadar tekrarlaması da oldukça manidardır.<sup>54</sup> Kur'ân'ın tertîl ile okunmasına dair İbnü'l-Cezerî'nin eserinde zikrettiği bir başka rivâyet; İbn Mes'ûd'un, "Kur'ân'ı değersiz hurmaların bir kenara atılmasında olduğu gibi önemsizce, ayrıca şiiirdeki gibi de inişli çıkışlı okumayın!" şeklindeki ifadesidir.<sup>55</sup>

46 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 205.

47 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 206.

48 Kur'ân'ın Fâtihâ'dan sonraki ilk yedi sûresidir. Bk. Abdulhamit Birşik, "Sûre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 538-539.

49 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 207.

50 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 207.

51 Müzzemmil 73/4.

52 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 208.

53 Mâide 5/118.

54 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 208.

55 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 207.

### 3.2. Tertilin Çeşitlerinden En Faziletlisi

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân okuma usûllerini anlatımının sonrasında tertilin çeşitlerinden hangisinin daha faziletli olduğu meselesini irdeler. Ona göre âlimler arasında tertilin şekillerinin fazileti hususunda görüş ayrılığı vardır. Bir kısım âlim, Kur'ân'ı hızlı ve çok okumak gerektiğini söyler. Kendilerinin böyle düşünmelerinin sebebi de "Kim Kur'ân'dan bir harf okursa ona bir hasene vardır. Her bir harfin karşılığı 10 hasenedir" meâlindeki hadis-i şeriftir.<sup>56</sup>İbnü'l-Cezerî'nin de uygun bulduğu diğer bir görüşe göre Kur'ân tilâveti hususunda doğru olan az da olsa tertil üzere okumaktır. Çünkü Kur'ân okumaktan kasıt onu tefekkür ve onunla ameldir. Nitekim İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'dan da bu meyanda haberler mevcuttur. Ayrıca İbn Mücâhid, kendisine, rûkû ve secdeleri eşit olacak şekilde namaz kılan iki kişiden birinin çok fazla kırâatte bulunup diğerinin ise düşünerek ve az okuduğundan bahsettiklerinde; az da olsa düşünerek okuyan kişinin namazını daha faziletli bulmuştur. Selef de bu konuda Kur'ân kendisiyle amel edilsin diye indirildi; dolayısıyla amel etmek için onu oku, demişlerdir. Konuya dair zikredilen şu benzetme de oldukça manidardır: Tertil üzere az okuyup üzerinde düşünme çok kıymetli bir cevheri sadaka vermeye benzer. Kur'ân'ı çokça okuma ise kıymeti az olan şeylerden çok kere verme gibidir.<sup>57</sup>

İbnü'l-Cezerî, Gazzâlî'nin konuya dair yaklaşımına da değinir. Zira Gazzâlî, tertil ile okuma hususunda farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre Kur'ân'ın tertille okunması düşünülerek okunması açısından şart değildir. Zira Arap olmayan da Kur'ân'ı tertil üzere okumalıdır. Çünkü bu şekilde okumak, ona ihtiram ve onun kalplere tesiri açısından daha uygundur. Bir kısım ulemâ da Kur'ân okuma amacını gözeterek ders talimi esnasında tahkik ile okumayı, tefekkür içinse tertili uygun görmüşlerdir.<sup>58</sup>

Ancak tüm bunlarla beraber İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'ân'ın manasını muhafaza etmek kadar lafızlarını da korumak da elzemdir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî, konuyla ilgili; Kur'ân okunması esnasında lafızlarla ilgili hassasiyetini teyit açısından; Hz. Ali'nin, "tertil, harflerin tecvîdine riayet ve vakf-ibtidây"<sup>59</sup> bilmektir" şeklindeki sözünü<sup>60</sup> ve Abdullah İbn Mes'ûd'un "Kur'ân'ı tecvîdle okuyun ve onu seslerinle tezyin edin!" anlamındaki ifadesini özellikle zikreder.<sup>61</sup>

### 3.3. Kur'ân Tilâvetinde Tecvîdin Önemi

İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ın tecvîdle okunmasının üzerinde önemle durur ve konuyla ilgili müstakil bir bölüm ayırır. Bu bölümde öncelikle tecvîdin tanımına

56 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 208.

57 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 209.

58 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 209.

59 Kur'ân tilâveti esnasında lafız ve manayı gözeterek durmak ve sonrasında okumaya devam etmek anlamındadır. Aynı zamanda bu konuya ait bilim dalıdır. Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 461.

60 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 209.

61 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 210.

değinen İbnü'l-Cezerî, tecvîdin tefil babından mastar olup “çirkinliğin zıddı olan güzellik” anlamına geldiğini zikreder. Ona göre tecvîd güzelce telaffuzun zirvesidir ve nasıl ki ümmet Kur'ân'ın manasını muhafazayla mükellefse aynı şekilde sıfat ve mahreçleriyle harflerin lafızlarını korumakla da yükümlüdür.<sup>62</sup>

İbnü'l-Cezerî'ye göre insanlar tecvîde riayet açısından sevaba nail olanlar, günahkârlar ve mazerete binaen özürsüz sayılanlar olmak üzere üçe ayrılırlar. Buna göre Kur'ân'ın lafızlarını güzelce okumaya gücü yettiği halde fâsîd bir okuyuş ve çirkin bir edayla tecvîde ihtiyacı yokmuş gibi davranan; bunun yanı sıra kendisini uyaran âlimlere kulak asmayan kimse hem günahkârdır hem de şaşmıştır. Zira din nasihattir ve bu kimse nasihatten kaçınmıştır. Ancak gayret gösterdiği halde Kur'ân'ın düzgün okunması konusunda aciz olan kimseyi Allah gücünün yetmediğinden sorumlu tutmaz.<sup>63</sup>

İbnü'l-Cezerî, tecvîdi, tilâvetin ve kıraatin süsü olarak görüp, “harflere hakkını verip tertibine dikkat etmek; nasıl okunulacağını ve her bir harfin nasıl çıkarılacağını göstererek sıfat-ı lâzîmelerini ve ârızalarını eda etmek; sîgâsına ve heyetine uygun şekilde doğru telaffuz etmektir”, şeklinde tanımlar. Ancak ona göre bu telaffuzu da ifrat ve tefritten kaçınarak yapmak gerekir.<sup>64</sup>

İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'ân'ı güzel okumak, sesin güzelliğinin yanı sıra makam yapma, şeklinde anlaşılmalıdır. Zira kendisi, hocalarından birçoğunun ses güzelliği ya da makam söz konusu olmaksızın Kur'ân'ı güzel okuduklarını dile getirir.<sup>65</sup> Ayrıca avam ve havâstan insanların böylelerinin etrafında Kur'ân dinlemek için toplandıklarını; o dönemde Arapça bilsin ya da bilmesin insanların sesi güzel olup da lahn<sup>66</sup> yapan insanlardan uzak durduklarını ifade eder.<sup>67</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân'ın tecvîdiyle alakalı değindiği diğer bir husus Kur'ân'ın hakkıyla okunup tecvîdine riayette sınırın olmayacağı; bunun ise çokça alıştırmaya ve fem-i muhsinden<sup>68</sup> eğitimle elde edilebileceği meselesidir. İbnü'l-Cezerî'nin tecvîdle ilgili hassas olduğu diğer sorunlar ise ağız eğip bükme, medleri kesik kesik yapma, şeddeleri uzatma, sesi titretme, gunnelerde aşırıya kaçma ile “râ” harfini aşırı bir biçimde ve irrite edecek şekilde okumadır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'ye göre Kur'ân, eveleyip gevelemeden, yapmacılıktan uzak, kolayca uygulanan bir şekilde ve doğal bir halde luhûn-u Arab'a uygun okunmalıdır. Bunun yanı sıra

62 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 210.

63 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 210-211.

64 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 212.

65 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 212.

66 Kur'ân okurken harflerin zat veya sıfatlarında yapılan hatalardır. Bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 55-56.

67 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 212-213.

68 Kur'ân tilâvetini kaidelerine muvafık bir şekilde icrâ eden; bunun yanı sıra uzman bir hocadan ders alıp Kur'ân-ı güzel bir üslup ve edâ ile okuyup okutan kimselere denir. Fem-i muhsin kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzül Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: y.y, ts.), 31-32; Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitim Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 77-80.

Kur'ân'ı doğru okumak isteyen, kendinde tabiat haline gelinceye kadar; her bir harfi kendisine ait mahrecinden çıkarmaya, sıfatlarını da benzerlerinden ayırt etmek için uygulamaya gayret etmelidir. Tüm bunlarla birlikte harflerin sıfat ve mahreçleriyle terkip içindeki haline de çalışmalıdır. Zira ona göre lafızlarda olduğu gibi terkip içinde de telaffuz edebilen kimse, tecvidin gereğine hakkıyla yerine getirmiştir.<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere İbnü'l-Cezerî, Kur'ân tilâveti meselesini daha ziyade lafızları açısından ele almıştır. Şöyle ki araştırmaya konu olan eserin ilgili kısımlarının; tahkik-tedvîr ve hadr usûlleri, Kur'ân'ın tecvidi, harflerin sıfat ve mahreçlerine dikkat edilmesinin lüzümü, Kur'ân tilâvetinde okuyucunun sesini güzelleştirmesinin gerekliliği, Kur'ân okuma usûllerinden hangisinin daha faziletli olduğu vs. konularından teşekkül bu durumun göstergelerindendir.

İbnü'l-Cezerî'nin konuyu bu şekilde ele almasında kanaatimizce birçok alanda eseri ve talebeleri olmakla birlikte, daha ziyade kırâat âlimi olarak ön plana çıkmasının etkisi vardır. Nitekim araştırmamızın müelliflerle alakalı bilgi verildiği bölümünde belirtildiği üzere, İbnü'l-Cezerî; kırâat ilmindeki yedi kırâat üzerine 'aşere ve takrîb tarikleriyle ilgili katkıları, eserleri yoluyla bu ilme hizmetleri ve icâzetnâmelerin kesişim noktalarında olması gibi birçok açıdan kırâat ilminde zirve şahsiyetlerdendir. Dolayısıyla kırâat ilmi, bir nevi İbnü'l-Cezerî'nin ihtisas alanı gibi görülebilir. Haliyle kendisinden konusu Kur'ân lafızları olan kırâat ilmiyle alakalı çalışmalar yapması beklenilmiştir. İbnü'l-Cezerî de yazmış olduğu eserler ve yetiştirdiği talebeler yoluyla bu beklentilere cevap vermiştir. Nitekim kendisinin de birçok eserinin başında, talebelerimin isteği üzerine bu eseri kaleme aldım, şeklindeki sözleriyle; Bursa örneğinde olduğu gibi kendisine gittiği yerlerde kırâat ilmine dair hizmetleri için gerekli imkânların sağlanması, bu düşüncemizi destekler mahiyettedir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin makalede geçtiği üzere *Neşr* isimli eserinde Kur'ân tilâvetini daha ziyade lafızlar açısından ele alması gayet doğaldır. Ancak bu durum; İbnü'l-Cezerî, Kur'ân tilâvetinde mana boyutunu göz ardı etmiştir, anlamına gelmemelidir. Zira o, birçok yerde Kur'ân'ın tilâvetinde mana boyutunun ihmal edilmemesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Mesela yukarıda geçtiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin, namazda kırâat esnasında manasını düşünerek okuyanın namazını diğerlerine nispetle daha değerli şeklinde nitelemesi; tertil için, Kur'ân'ın düşünülüp anlaşılması içindir, şeklindeki rivâyetin üzerinde durması ve ulemânın tefekkür için tertili uygun gördüklerini beyanı bu durumun örneklerindendir.

## SONUÇ

Makalede kırâat ilminin önde gelen simalarından Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân tilâveti hususundaki görüşleri ele alınmış; bahsi geçen şahısların konuyla ilgili görüşleri açıklanırken kırâat ilmi açısından son derece önemli *Mürşidü'l-vecîz*

69 İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1: 213-215.

ve *en-Neşr* kitapları bağlamında kalmaya özen gösterilmiştir. Bunlardan *Mürşidü'l-vecîz*, sonrasında yazılan eserlere kaynaklık etmesi açısından; *en-Neşr* ise kırâat ilminin usûlüne taalluk eden hususlar ile ferşe dair konuları içermesinin yanı sıra asırlardır kırâat ilminin temel eserlerinden kabul edilmesi bakımından önemlidir. Her iki eser de yazımından itibaren büyük ilgi görmüştür.

Kur'ân'ın lafızları üzerinde çok fazla durup mananın ihmal edilmemesi, Ebû Şâme'nin Kur'ân tilâvetiyle ilgili değindiği hususlardan ilkidir. Ebû Şâme'nin böyle düşünmesinin sebebi, lafızlara takılıp Kur'ân'ın manasının ihmal edilmesi ve Kur'ân'la amel işinin zayıf kalmasıdır. Konuyla ilgili Ebû Şâme'nin değindiği diğer bir konu Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunması hususudur. Ebû Şâme, konunun anlatımında hadislerden istifade eder. Bu başlıkta genel hatlarıyla anlatılan, Kur'ân'ın şarkıcılar ve ruhbanların okuduğu tarzda okunmaması, Kur'ân okunurken Allah korkusunun hissedilmesi gerekliliğidir. Lafız-mana dengesi de Ebû Şâme'nin Kur'ân tilâvetinde dile getirdiği mevzulardandır. Ebû Şâme'nin bu kısımda anlatmak istediği şey ise lafızlara takılıp kalmamak ve Kur'ân'ın içeriğini muhafaza etmektir. Ebû Şâme'nin altını çizdiği bir diğer husus da kârielerde olması gereken özelliklerdir. O, kârielerin, Kur'ân okumaları karşılığında herhangi bir dünyalık talep etmemelerinin yanı sıra hal ve hareketlerinin Kur'ân'ın saygınlığına hâlel getirmemesi gerektiği hususunu, rivâyetlerle anlatma yolunu seçer. Ebû Şâme tüm bu başlıklarda görüşlerini dile getirirken daha ziyade rivâyetlerden istifade etme yolunu tercih etmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân tilâvetiyle alakalı görüşlerine gelince kendisinin görüşlerini üç ana başlıkta ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi Kur'ân okuma usûlleridir. İbnü'l-Cezerî, bu kısımda tertilin kısımlarından tahkik-tedvîr ile hadr tarzlarına değinmiş ve daha sonra bunlardan hangisinin daha faziletli olduğu hususunu irdelemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin konuyla alakalı değindiği konuların sonuncusu da Kur'ân tilâvetinde tecvîdin önemidir.

Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin görüşleri karşılaştırıldığında; Ebû Şâme'nin, Kur'ân tilâvetinde, Kur'ân'ın lafızlarından ziyade içeriğine vurgu yaptığı görülmektedir. Ebû Şâme'nin böyle düşünmesinin sebebi yaşadığı dönemde Kur'ân'la ilgili çalışma yapanların, harflerin mahreçlerinin gözetilmesi, ezberlenmesi ve süratlice okunmasında olduğu gibi daha çok Kur'ân'ın lafızlarıyla alakadar olması; bununla beraber Kur'ân'ın içeriğini ise ihmal etmeleridir. Burada söylenenlerden Ebû Şâme'nin Kur'ân'ın okunmasında lafızlarının ihmal edilebileceği düşüncesinde olduğu akla gelmemelidir. Zira kendisi de küçük yaştan itibaren kırâatle meşgul olan birinin bu şekilde düşünmesi mümkün değildir. Onun tepki gösterdiği husus Kur'ân'ın lafızlarına takılıp manalarının ihmal edilmesidir. Nitekim Ebû Şâme'nin Gazzâlî'den yaptığı nakiller bu durumu kanıtlar niteliktedir. Şöyle ki Gazzâlî, Kur'ân tilâvetinde lafızları da önemsemekle beraber anlamın ihmal edilmemesi gerektiği mahiyetinde görüşler serdetmiştir.

İbnü'l-Cezerî ise Kur'ân tilâvetinin anlatımında Kur'ân okuma usûlleri ve tecvîdin önemi üzerinde daha fazla durmuştur. Her ne kadar İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ın tilâveti usûlleri ile tecvîdine daha fazla değinmişse de kendisi Kur'ân'ın içerdiği anlamların ihmal edilmemesi gerektiğini düşünür ve Kur'ân okumaktan kastın onu tefekkürün yanı sıra onunla amel olduğunu dile getirir.

## KAYNAKÇA

- Akaş, Recep. "İlm-i Kirâat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kâsım Paşa". *Diyanet Dergisi* 4 (1990): 3-12.
- Akaslan, Yaşar. "Kirâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017): 217-251.
- Akaslan, Yaşar. "Kirâat-i 'Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 6-31.
- Akdemir, Atilla. *Kirâat İlmî Eğitim ve Öğretim Metodları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar. "Cemâlü'l-Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 232-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003): 357-372.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebü'd-Derdâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 310-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Mevkûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 437-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed. *Hediyetü'l-Ârifin*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, ts.
- Birışık, Abdülhamit. "en-Neşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 19-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Birışık, Abdülhamit. "Sûre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18 (2018): 147-175.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil. *Mürşidü'l-Vecîz*. Thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1975.
- Emin Efendi, Muhammed. *Umdetü'l-hullân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287.
- Eroğlu, Muhammed. "Hüd Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fırat, Yavuz. "Kırâat, tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2002): 257-273.
- Gürtaş, Ahmet. "Mürşidü'l-Vecîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 60. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilâvetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2012): 207-235.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Nüzhetü'l-'uyûn*. Thk. Muhammed Abdülkerim Kazım. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabbâ'. b.y: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Salâh. *Mukaddime*. Thk. Nüreddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kehhâle, Amr b. Ridâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs li'l-Melâyin, ts.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014): 69-106.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzum Tecvîd Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzum Eseri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2017): 1497-1533.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn. *Takrîb*. Thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn. *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Özbek, Ömer. "İbnü'l-Cezerî'nin Kiraatlerin Mütevâtirliği Meselesine Bakış". *Bilimnâme* 2 (2018): 557-586.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: y.y, ts.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. b.y: el-Heyetü'l-Misriyye el-'Âmme, 1974.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Tedribü'r-râvî*. Thk. Muhammed Faryâbî. 1. Cilt. Dâr-u Tayyibe.



- Şibay, Halim Sâbit. "Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye". Haz. Ali Çiftçi. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (2012): 211-214.
- Topaloğlu, Bekir. "Zilzâl Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kâria Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Ali. "Tilâvet Âdâbı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007): 137-160.
- Yüksel, Ali Osman. "Meşhur Kırâat Âlimi: İbnü'l-Cezerî". *H. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. İstanbul: 1999: 111-124.
- Zirikli, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed. *A'lâm*. 3. Cilt. b.y: Dârul 'İlmi li'l-Melâyîn, ts.

## Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü

### The Formation of Ulûmu'l-Quran Concept in Historical Process

Hekim TAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Bitlis, Turkey

hekimtay@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-2948-2037

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 14 Mart / March 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 13 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume** : 6 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 123-146

#### Atıf / Cite as

Tay, Hekim. "Tarihi Süreçte Ulûmü'l-Kur'ân Kavramının Teşekkülü". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 123-146.

**Doi**: 10.33460/beuifd.539782

#### İntihal / Plagiarism

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

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Hz. Peygamber'in Risâlet süreci Kur'an-ı Kerim'in muhatapları ile buluşmasıyla başlar. Levh-i Mahfûz'a kayıtlı Kelâm-ı Kadîm, Cebrail vasıtasıyla yeryüzü semasına, oradan da Hz. Peygamber'in kalbine mana ve lafızlardan müteşekkil yeni formu ile ortaya çıktı. İman eden muhatap, yaratıcısının kendisine gönderdiği bu pasajları okuma ve anlamayı yani murad-ı ilahiye ilk vazife olarak telakki etti. Kur'an araştırmaları genellikle "ulûmü'l-Kur'ân" başlığı altında tasnife tabi tutulur. Bu araştırmada ulûmü'l-Kur'ân kavramının ortaya çıkışı, tarihi süreçte algılanması ve nihai şeklini alması incelenecektir. Kabul edilmesi gerekir ki Kur'an ilimleri böyle bir çalışmanın sınırlarını aşan bir mahiyete sahiptir. Bu araştırmada sadece kavram bazında inceleme yapılacak, söz gelimi kavramın alt başlıklarını oluşturan konular araştırmaya dâhil edilmeyecektir. Ayrıca ulûmü'l-Kur'ân tabirinin henüz ilmi bir disiplin olarak yerleşmediği ilk dönemde yer yer aynı anlamda kullanılan ilmü'l-Kur'ân, "ilmü't-tefsîr" ve "usûlü't-tefsîr" kavramlarına da değinilecektir. Bunun için nüzûl sürecinde konu ile ilgili Hz. Peygamber'in açıklamaları, sahabe'nin Kur'an ilimlerine yaklaşımı, sahabe sonrası dönemden tedvin dönemine kadar olan süreçte meydana gelen bu alandaki ilmi gelişmeler ve nihayetinde tedvin döneminde kavramın ilmi bir disiplini ifade edecek şekilde kullanılması incelenecektir. Araştırma, alanla ilgili temel referans kaynaklarının taranması şeklinde yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulümü'l-Kur'an, Kur'an İlimleri, Usûlü't-Tefsîr, Tedvin Dönemi

**Abstract:** The Prophet's prophecy process begins with meeting with Qur'an's interlocutors. Qur'an registered to Lawkh Makhfûz (Tablet Preserved), was brought down to earth by means of Gabriel (angel of revelation) and Qur'an emerged in the heart of the Prophet with new form which consisted with meaning and pronounces. The interlocutors accepted the reading and understanding of the passages that sent to him as a first duty. The Quranic researches are generally classified under the title of "ulümü'l-Quran". In this study the emergence of the concept of the ulümü'l-Quran, perception of historical process and its final form will be examined. It must be acknowledged that the Quranic sciences have a nature that exceeds the limits of such a study. In this study, researchs will be done only on the conceptual basis, for example, the subject which constitute the sub-headings of the concept will not be included in the study. In addition, the concepts of ilmu'l-Quran, "ilmu't-tafsîr", "usûlu'tafsîr", which are used in the same sense in the first period in which the term of ulümü'l-Quran has not yet been accepted as a scientific discipline, will be mentoined. For this, the explanations of Saint Muhammad about this subject in occasion process, the approachs of the companions to the Quranic sciences, the scientific developments in this area which occurred in the period from the after the companions period to the tadwin (codification) period and finally the use of the concept to express a scientific discipline in the tadwin (codification) period, will be examined. The research will be done by scanning the main reference sources related to this field.

**Keywords:** Tafsîr, Ulümü'l-Quran, Quranic Exegesis, Usûlü't-'tafsîr, Tadwin Period

## GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'i en iyi bilen, sırlarına vakıf olan ve bunu tebliğ etmekle mükellef olan Hz. Peygamber, aynı zamanda Kur'an'ın ilk müfessiriydi. Tebliğ vazifesi gereği kendisine nâzil olan âyetleri ashabına öğreten Hz. Peygamber, çevresinde vahyin öğrenildiği bir ortam oluşturmuştu. Gidişatın vahiy tarafından şekillendiği bu atmosferde, teorik bilgiyi pratiğe dönüştüren uygulama stratejisine dayalı bir eğitim modeli sergileniyordu.

Sahabe nâzil olan âyetleri büyük bir iştihakla öğreniyordu. Üstün edebi zevke sahip halis Araplardan oldukları için Hz. Peygamber'e inen âyetleri anlıyorlardı.<sup>1</sup> Kur'an'ın onların dili ile nâzil olması, doğuştan gelen üstün hafıza yetenekleri, samimi bir kalp ile İslam'a sarılmaları ve vahiy ortamına şahit olmaları nedeniyle sahabe; Kur'an'ın manasını bildiği gibi murad-ı ilahiyi anlamada kendisinden sonraki nesillerden daha vakıftı. Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) "Allah'ın kitabında hiçbir âyet yoktur ki ben onun nerede indirildiğini ve niçin indirildiğini bilmeyeyim"<sup>2</sup> sözü sahabenin en azından bir kısmının mesaisinin büyük bir bölümünü Kur'an'ı öğrenmeye ayırdığını göstermektedir.

1 Subhî es-Sâlih, *Mebâhiğ fi 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2000), 119.

2 Buhârî, "Fe'dâilü'l-Kur'an, 8; Müslim, "Fe'dâilü's-şahâbe", 115.

Genellikle sahabe Kur'an'ı anlama hususunda sıkıntı yaşamıyordu. Zaten âyetlerde geçen bir meseleyi bilmediklerinde Hz. Peygamber'e sorma imkânları vardı. Kur'an'ın bütünlüğü düşünülürken sahabeden bize intikal eden bu tarz bilgilerin oldukça az olduğu söylenebilir. Kaynaklarımızda bununla ilgili çeşitli örneklere rastlamak mümkündür. Mesela el-En'am 6/82'nci âyeti nâzil olduğunda sahabe "Hangimiz nefsimize zulmetmez ki" diye tedirgin olup bu durumu sorduklarında, Hz. Peygamber, zulümden maksadın şirk olduğunu Lokmân 31/13'üncü âyetiyle onlara izah etti.<sup>3</sup> Yaygın olarak bilinen diğer bir örnek de sahabeden Adiy b. Hâtim'in (ö. 67/686) el-Bakara 2/187'nci âyetine istinaden oruç vaktini yastığının altına koyduğu siyah ve beyaz iplerle tayin etmesidir. Sahabe bu durumu Hz. Peygamber'e arz ettiğinde âyette geçen siyah ve beyaz ifadesinin gece ile gündüz anlamına geldiği cevabını aldılar.<sup>4</sup>

Sahabe Kur'an'ı hayatlarına tatbik ederek öğreniyorlardı. Bu yönü ile onlar sadece âyetlerin lafızlarını muhafaza etmediler, aynı zamanda lafızların manalarını, gayelerini, içerdikleri ahkâmı ve edebi de muhafaza ettiler. Önde gelen sahabe on âyet öğrendiklerinde bu âyetlerdeki ilim ve amelleri öğrenmeden diğer âyetlere geçmezlerdi. Abdullâh b. Ömer'in (ö. 73/692) Bakara sûresini sekiz yılda ezberlediği rivayet edilir.<sup>5</sup> Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) "Birisini el-Bakara ve Ali İmrân sûrelerini ezberlediğinde gözümüzde çok büyüdü"<sup>6</sup> ifadesi ilim ve amelin ayrılmaz bir bütün olarak birlikte tedris edildiğinin beyanıdır. Onlar Kur'an'ı ilim ve amel yönünde öğreniyorlardı.<sup>7</sup> Sahabenin bu yöndeki beyanını ifade eden örnek sayısı çoktur.

Az da olsa bize ulaşan bazı rivayetlere göre kimi sahabenin âyetlerde geçen bazı kelimelerin anlamlarını bilmediği anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Ömer (ö. 23/644) Abese 80/31'inci âyetinde geçen *ebben* kelimesinin anlamını bilmediğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Aynı şekilde İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Fâtır sûresi 35/1'inci sûresinde geçen *fâtîri's-semâvâti* ifadesinin anlamını iki bedevinin koyu başında tartışken *ene fâterühâ, eyyü: ibteda'tühâ* tabirini kullanana kadar bilmediğini söylemiştir.<sup>9</sup>

Sahabe kendilerine ulaşan Kur'ân tefsiri ve ilimlerini, içtihatlarıyla birlikte kendilerinden sonra gelen nesle (tabii) aktardılar. Böylece asırlar boyu devam edecek olan Kur'an ilimlerinin ilk ve temel halkası teşkil edildi. Kur'an,

3 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 11: 495.

4 Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 3: 512.

5 Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Hey'tü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1974), 4: 201-202.

6 Ebû İshak Ahmed es-Se'âlebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 10: 50.

7 Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm -Tefsîrü'l-menâr-* (Kahire: Hey'etü'l-Misriyye, 1990), 3: 148.

8 Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 24: 229.

9 Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelil Abduh Şelbî (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998), 4: 261.

Müslümanların itikat, muamelat, ahlak, siyaset ve daha nice alanda başvurdukları temel kaynak olarak her dönemde farklı araştırmalara konu oldu. Her gelen nesil ondan yeni şeyler öğrenmeye çalıştı. Böylece ilk nesilden başlamak üzere Kur'an'ı anlamaya yönelik tüm çabalar daha sonra ulûmü'l Kur'ân olarak isimlendirildi ve bu alanla ilgili farklı eserler telif edildi.

İlmin yaygın bir şekilde yazıyla kayıt altına alınması hicri üçüncü yüz yıldan itibaren başladı. Aslında ilk dönemde kaleme alınan çeşitli eserlerden bahsedilebilir. Ancak sahabeden başlamak üzere, bilgiler sonraki nesle sözlü olarak aktarıldı. Sahabenin yazıya karşı bu mesafesi iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Çalışma konusunun sınırları gereği burada birkaç husustan bahsetmekle yetineceğiz. İslami ilimlerin şifahi olarak aktarılmasının arkasında yatan en büyük neden dini kayıydı. Sahabe büyük bir iştiaqla âyet ve hadisleri öğrenmeye çalışıyordu. Bazıları öğrendiklerini unutmamak için yazıya geçiriyor, âyet ve hadisleri birlikte kaydediyordu. Bu durum bazen karışıklıklara neden olabiliyordu. Bilgilerin yanlış kaydedilmesi ile ilgili sahabe arasında Hz. Peygamber'e kadar yansıyan çeşitli münakaşalar yaşandı.<sup>10</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber "Benden aldıklarınızı yazmayın. Kur'ân dışında benden alıp yazdığınız bir şey var ise onu imha edin. Benden aldığınızı anlatmanızda bir sakınca yoktur. Kim benim hakkımda yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın"<sup>11</sup> sözüyle âyet dışında tefsir ve hadis mahiyetindeki bilgilerin yazılmamasını istedi.<sup>12</sup> Bundan sonra yazım işiyle pek ilgilenilmedi. İstisnalar dışında sahabe kendisine ulaşan bilgileri ezberleyip sonraki nesle aktarmakla yetindi.

Bu dönemde telif faaliyetlerinin etkin olmaması kültürel yapıyla yakından ilgiliydi. Sahip oldukları üstün hafıza yetenekleri sayesinde öğrendikleri bilgileri kaydetmeye ihtiyacını duymuyorlardı. Tüm bunlarla birlikte yaygın bir okuma-yazma oranından bahsetmek de pek mümkün değildi. Dolayısıyla sahabe, mizacına uygun doğal bir ortamda, dönemin konjonktürlerine göre daha çok irticali olarak tedrisat faaliyetlerini yürüttü.

İlmin yazıya geçirilmesine karşı resmi tutum Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Eb'ül-Esvd ed-Düelî'ye (ö. 69/688) nahiv ilminin kaidelerini tespit etme görevini vermesiyle değişti. Bundan sonra din ilimleri ve Arap dilinin tedvin süreci başladı. Emeviler döneminde, kendilerinden önceki döneme göre ilimlerin tedvininde bir artış

<sup>10</sup> Tirmizî, "İlm", 11.

<sup>11</sup> Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 12; Ebü Dâvûd, "İlm", 3.

<sup>12</sup> Fehd er-Rûmî, Hz. Peygamber'in yazıya getirdiği bu sınırlamanın nedeninin Kur'an âyetleri ile diğer metinlerin karıştırılma endişesi olmadığını savunmuştur. Ona göre sahabe yapıları gereği âyetleri diğer metinlerden kolaylıkla ayırt edebilirlerdi. Bu uygulamanın gerekçesini "Bana göre bunun gerekçesi âyetlerin karıştırılması değildi. Buradaki amaç tüm sahabenin tebliğ vazifesini yerine getirmesini sağlamaktır. Eğer yazıyı serbest bıraksaydı, ümmi olan sahabe tebliğ vazifesinden sadece okuma-yazma bilenlerin sorumlu olduklarını düşüneceklerdi. Kur'an dışındaki şeylerin yazılmasının yasaklanmasıyla tüm sahabe tebliğ vazifesinin birer parçası oldu" ifadeleriyle açıklamıştır. Geniş bilgi için bk. Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerim* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 35.

sağlandı. Halife Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) hadislerin yazıya geçirilmesi ve tasnif edilmesi emrini verdi. Tedvin süreci Abbâsiler ile birlikte zirveye çıktı.<sup>13</sup>

Ana hatları ile nüzul ortamında İslam dininin temel kaynağı Kur'an ve diğer dini ilimlere karşı tutum yukarıda ifade edildi. Bu çalışmada asıl hedef ulûmü'l-Kur'ân kavramının ortaya çıkma sürecinin belirlenmesidir. Çalışmada kavram merkezli bir yöntem tercih edilmiştir. Bunun için doğrudan Kur'an ilimlerini ifade eden bilgilerden yola çıkılarak tespitler yapılması hedeflenmiştir. Yoksa Kur'an ilimlerinin alt başlıkları ile alakalı veriler oldukça fazla ve sınırlı bir çalışmanın konusunu aşar. Bütüncül bir bakış açısı yakalanması için daha çok *ilmü'l-Kur'ân*, *ilmü't-tefsîr* ve *usûlü't-tefsîr* gibi Kur'an ilimlerini doğrudan veya dolaylı ilgilendiren bilgiler derlenmek suretiyle ulûmü'l-Kur'ân kavramının teşekkül süreci analiz edilecektir. Bunun için metin içerisinde bu kavramların kullanıldığı yerlere işaret edilecektir.

## 1. ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KAVRAMININ ÇERÇEVESİ

Ulûmü'l-Kur'ân tabiri izafi bir terkip olarak *'ilm* kelimesinin çoğulu olan *'ulûm* ile *Qur'ân* kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Kavramın tam olarak anlaşılabilmesi için bu kelimelerin analiz edilmesi gerekir. *'ilm* kelimesi *cehl* kelimesinin zıddı, *fehm* ve *ma'rifet* kelimeleriyle eş anlamlıdır. Sözlükte "bilmek" ve "kesin bilgi sahibi olmak"<sup>14</sup> anlamındadır. Bir şeyin hakikatinin idrak edilmesi, kesin bilgi veya Allah'ın kalbe attığı nur olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Bir ilmi disipline özel isim olacak şekilde kullanıldığında, "ilmü'n-nahiv" gibi bir ilmi, tek yönüyle inceleyen bir anlamda kullanıldığı gibi; "ulûmü'l-Arabiyye" gibi aynı konu altında toplanan ilimler anlamında da kullanılır.

Terkinin ikinci bileşeni olan *Qur'ân* kelimesinin kökeni hakkında müştak olup olmamasıyla ilgili olarak iki farklı görüş ileri sürülmüştür. İmam-ı Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre bu kelime herhangi bir kökten türememiştir. Kelimenin müştak olarak kabul edilmesi durumunda okunan her şeyin Kur'an olarak isimlendirilebileceği gerekçesiyle, Tevrat ve İncil gibi Allah kelamının özel ismi olduğunu ifade etmiştir. İkinci görüşe göre kelime müştaktır. Bu düşüncedeki âlimler kelimenin asli harfleri ile ilgili olarak iki farkı görüş ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre kelimedeki geçen *n* harfi asli harf olup *krn* kökünden türemiştir. Kelimenin bu kökten türediğini savunan bilginler anlam bakımından iki farklı sonuca ulaşmıştır. Ferrâ (ö. 207/822), âyetlerin birbirine benzemesinden dolayı *karîne* kelimesinin çoğulu *karâin*'den türediğini savunurken, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936-36) ise sûre ve âyetlerin içinde toplanmış olması nedeniyle, *karinet eş-şeyü biş-şeyi* (bir şeyi bir araya getirme) anlamında kullanıldığını belirtmiştir.

13 Ebû Şühbe Muhammed b. Muhammed, *el-Madhal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Sene, 2003), 31-32.

14 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1414/1993), 12: 417.

15 Fehd er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 16; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Matba'atü İsâ el-Bâbî, ts.), 12-13; Ebû Şühbe, *el-Madhal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*, 19-21.

Kelimenin müştak olduğunu savunan ikinci görüşe göre sözcük *kr*e kökünden türemiş olup, hemze asli harfidir. Bu görüş de kelimenin anlamı ile ilgili olarak kendi içinde ikiye ayrılır: Zeccâc'ın (ö. 311/923) savunduğu birinci görüşe göre *fa'lân* vezninde "toplanma" anlamında sıfat mehmûz bir isimdir. Nitekim *karinet el-mâü fi'l-havdi* (suyun toplanması) ifadesi bu anlamda kullanılmıştır. İbnü'l-Esîr'e (ö. 637/1239) göre kıssa, emir, nehiy, va'd, va'îd, âyet ve sûreler Kur'an'da topladığı için böyle isimlendirilmiştir. İkinci görüşe göre kelime *kr*e den türemiş *el-güfrân* vezninde, "tilavet edilen" anlamında mastar mehmûz bir isimdir.<sup>16</sup> Kur'an'ın ıstılahi tanımı ise "Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresi ile biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir kelam"<sup>17</sup> şeklinde yapılmıştır.

Ulûmü'l-Kur'ân ile yakın anlamda kullanılan kavramlardan biri de *ilmü't-tefsîr*dir. Esasında ulûmü't-tefsîr Kur'an ilimlerinden birini teşkil etmesi hasebiyle ulûmü'l-Kur'an'ın bir bölümü olarak ele alınmıştır.<sup>18</sup> Ancak bazı kullanımlara baktığımızda bu kavramın ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Adnan Zerzur ilk dönemde yer yer *ilmü't-tefsîr* kavramının ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığı görüşündedir.<sup>19</sup> Âlimlerin konu ile ilgili beyanlarına bakıldığında kavramın ulûmü'l-Kur'ân'ın bir alt dalı olan tefsir veya Kur'an ilimleri anlamında kullanıldığını ayırmak kolay görünmemektedir.

Çok yaygın olmasa da Kur'an ilimleri yerine kullanılan kavramlardan biri de *usûlü't-tefsîr*dir. İlk kullanımı belli olmamakla birlikte İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) *Muqaddime fi usûli't-tefsîr* adlı eseri bilinen ilk örneklerdendir. Her ne kadar esirin başlığında kavram geçse de içeriğinde tanımının yapılmaması dikkat çekicidir. Zaten eser usûl kaynağından ziyade tefsir mukaddimesi mahiyetindedir. Usûlü't-tefsîr ismiyle bilinen eserlerden biri de Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr* adlı eseridir. Bu eserin içeriğinde de usûlü't-tefsîr kavramına yer verilmemiş, bunun yerine *ilmü't-tefsîr* kavramı tercih edilmiştir.<sup>20</sup>

Modern dönemde usûlü't-tefsîr kavramı yaygın olarak ulûmü'l-Kur'ân'a karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Ancak iki kavramın aynı anlama geldiği hususunda, "usûl" kelimesinin ulûmü'l-Kur'ân'ın konularından biri olan tefsiri çağrıştırdığı

16 Geniş bilgi için bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 13-15; Muhammed Fârûk Nebhân, *el-Madhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerim* (Haleb: Dârü Alemü'l-Kur'ân, 2005), 19; Fehd er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerim*, 18-19; Adnân Zerzur, *Madhal ilâ tefsiri'l-Kur'ân ve 'ulûmih* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1998), 16-22; Hâlid Abdürrahmân el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 39; Ebû Şühbe, *el-Madhal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerim*, 19-21.

17 Abdülhamit Birişik, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 26: 383.

18 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 55.

19 Zerzur, *'Ulûmü'l-Kur'ân madhal ilâ tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih*, 123.

20 Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, trc. Selmân Hüseyin en-Nedvî (Kahire: Dârü'l-Sahve, 1986), 83, 190, 199.

gerekçesiyle itiraz edilmiştir.<sup>21</sup> Onlara göre usûlüt-tefsir, ulûmü'l-Kur'ân'ın alt konusu olarak mütalaa edilmelidir. Ne var ki usûlüt'tefsir eserleri incelendiğinde içerik olarak ulûmü'l-Kur'ân eserlerinden farklı olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir.

Kavramlar ile ilgili olarak ifade etmek istediğimiz başka bir husus da *ilmü'l-Kur'ân* tabiridir. Özellikle ilk dönemde bu kavramın çoğul şekli olan ulûmü'l-Kur'ân yerine kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Kur'ân'ın nâzil olduğu lehçeler ile ilgili görüşleri derleyen Zerkeşi (ö. 794/1392) *yedi lehçeden* maksadın yedi şeye karşılık gelen *ilmü'l-Kur'ân*'ın ispat ve icâd ilmi, tevhid ilmi, tenzih ilmi, zati sıfatlar ilmi, fiili sıfatlar ilmi, mağfiret ve azap ilmi, yeniden diriliş ve hesap verme ilmi, nübüvvet ilmi ve imâmet ilimleri olarak sıralaması<sup>22</sup> örnek olarak verilebilir.

## 2. TEDVİN ÖNCESİ DÖNEMDE ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

Kur'an'a yönelik çalışmaların vahyin nâzil olmasıyla birlikte başladığı söylenebilir. Zira inen âyetler ezberleniyor, eldeki malzeme ile yazıya geçirilerek kayıt altına alınıyor ve hükümleri tatbik ediliyordu. Âyetlerde anlaşılamayan bir durum olduğunda sahabe bunu Hz. Peygamber'e sormak suretiyle müşkülü gideriyordu. Tüm bunlar Kur'an ilimlerinin ilk temellerinin atıldığı çabalardır.

Kur'an ilimlerinin kaynağı araştırmasında ilk başvurulması gereken merci elbette âyetleri tebliğ ve tefsir eden Hz. Peygamber'dir.<sup>23</sup> Bu konuda kendisinden aktarılan bilgilerin analiz edilmesi önemlidir. Hz. Peygamber'in, âyetlerin geniş anlam yelpazesine sahip olduğunu, görünenin ötesinde derin araştırmalar ile tespit edilebilecek bilgiler içerdiği konusunda sahabeyi uyardığını rivayetlerden öğreniyoruz. Ebû Ubeyde (ö. 224/838), Hz. Peygamber'den nakledilen "Allah'ın indirdiği her ayetin zâhir ve bâtin anlamı vardır. Her harfin bir hadi ve her haddin bir metla'ı vardır" bilgisini kaydetmiştir. Âyetlerin farklı anlamlarına işaret eden bu açıklamalar gene Ebû Ubeyde'nin aktarımıyla Haccâc el-Hasen tarafından "Zâhir, bilinen kısmıdır. Bâtin gizli olandır. Had, içinde hayrın ve şerrin ilmi olan harftir. Metla', emir ve yasaklardır"<sup>24</sup> şeklinde izah edilmiştir. Hz. Peygamber'in âyetlerin anlamı ile ilgili bu açıklamaları Kur'an'a yönelik anlama çabalarının farklı boyutlarda yapılması gerektiğine işaret vardır. İfade edilen anlam farklılıklarının tespit edilmesi için ilmi bir çaba gösterilmesi gerektiği ortadadır. O halde burada Kur'an'a yönelik araştırmalarda ilmi bir boyuta, adı konulmamış bir metodolojiye ihtiyaç duyulduğu ima edildiği söylenebilir.

21 Birışık, "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (Haziran 2006): 41; Ömer Çelik, "Hicri V-XI Asırlarda Kur'an İlimleri", *Kur'an ve Tesir Araştırmaları III Tartışmalı İlimi Toplantı (İstanbul, 14-15 Ekim 2000)*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002): 6-7.

22 Bedrüddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957), 1: 224-225.

23 Geniş bilgi için bk. Suat Yıldırım, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an'ı Tefsiri", *Diyanet İlimi Dergi* 46/2 (Haziran 2010): 7-44.

24 Ebû Ubeyde Kâsim b. Sellâm, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsim b. Sellâm*, thk. Mervan el-Atiyye v.dğr. (Beyrut: Dâr ibn Kesir, 1995), 97.



Başka bir örnekte Hz. Peygamber'in Kur'an'ı, âyetlerin içerdiği anlama göre çeşitli kategorilere ayırdığını görüyoruz. Aynı zamanda Kur'an ilimlerinin temel konularını oluşturan bu ayırım Ebû Ubeyde'nin aktarımıyla "Kur'an beş harf üzerine nâzil oldu. Bunlar helal, haram, muhkem, müteşâbih ve darb-ı mesellerdir. Helalini helal, haramını da haram biliniz. Muhkemi ile amel ediniz. Müteşâbihine iman ediniz. Emsallerinden ibret alınız"<sup>25</sup> şeklindedir. Aynı mahiyetteki rivayetin başka bir varyantı da yukarıda geçen beş madde sayıldıktan sonra üzerine "Öncekilerin ve sonrakilerin haberi"<sup>26</sup> ilave edilerek yediye tamamlanmıştır. Kur'an'ın ana konularına işaret eden bu rivayet, daha ilk dönemde âyetlerin çeşitli yönlerden analiz edilmesi gerektiği bilgisini vermiştir. Âyetlerin rivayette ifade edilen sınıflandırmaya tabi tutulmasının ilmi bir birikimin neticesinde olabileceği akliselim herkes tarafından kabul edilen bir hakikattir. Bu husus ise Kur'an ilimleri ile alakalıdır. Esasında daha çok kıraat vecihleri olarak anlaşılan Kur'an'ın *yedi harf* üzerine nâzil olması meselesi ulûmü'l-Kur'ân'ın temel konularından biridir. Yukarıdaki rivayette bu husus okuyuş vecihleri değil âyetlerin konulara göre tasnif edilmesi şeklinde ifade edilmiştir.

Mâverdi (ö. 450/1058), tefsirinin mukaddimesinde İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayette, Hz. Peygamber'e Kur'an ilimleri ile ilgili sorulan bir soruya yer vermiştir. Rivayete göre "Bir adam Hz. Peygamber'e *ilmü'l-Kur'ân*'dan hangisinin daha efdal olduğunu sordu. Hz. Peygamber 'Garibini, onu şiiirde arayın' dedi."<sup>27</sup> Bu bilgi sahabenin Kur'an'ın anlaşılması hususunda çeşitli çabalar içerisinde olduğunu teyit etmektedir. Daha dikkat çekici olan burada doğrudan *ilmü'l-Kur'ân* tabirinin kullanılmasıdır. Hz. Peygamber'in kendisine sorulan soruya karşılık öğrenilmesini tavsiye ettiği husus *garibü'l-Kur'ân* başlığıyla telif edilen Kur'an ilimlerinin ilk numuneleridir.

Hz. Peygamber'den sonra Kur'an ilimlerinde en yetkin nesil olan Sahabe, Kur'an'ı anlayıp pratikte uygulamasının yanında bütünlüğü, manası ve okuyuşunu muhafaza ederek sonraki nesillere aktardı. Sahabe, Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra alışık olduğu, ilahi müdahale ile tanzim ve tertip etme desteğinden mahrumdu. Artık diğer hususlarda olduğu gibi İslam'ın temel kaynağı Kur'an'la ilgili iş ve işlemleri kendi içtihadı ile yapmak zorundaydı. Sahabenin Kur'an'a yönelik tüm çabaları aynı zamanda bu alanda yapılan ilk çalışmalar olması hasebiyle hem çok önemli hem de kendi döneminden sonrası için temel kaynak niteliğindedir.

Genel itibarı ile bu dönemde Kur'an'a yönelik çalışmaların hayatın olağan akışı içerisinde beşeri faktörlerin etkisiyle İslam'ın siyasi, sosyal ve kültürel gelişimiyle eş zamanlı olarak icra edildiği söylenebilir. Yaygın olarak bilinen

25 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*, 100.

26 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*, 100.

27 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn*, thk. Seyyid ibn Abdilmaksur b. Abdirrahman (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 50.

örneklere bakıldığında bunu görmek mümkündür. Örneğin Yemame (12/660) savaşında Kur'an bilgisiyle ön plana çıkan pek çok hâfız sahabenin şehit edilmesi Müslümanları endişeye sevk etti. Hz. Ömer'in önerisi ile Hz. Ebu Bekir (ö. 13/624), Kur'an'ın iki kapak arasında bir kitap olarak kayıt altına alınması için Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) başkanlığında bir komisyonun oluşturulması talimatını verdi. Sahabeden oluşan bu ekip belirlediği çeşitli kriterler ile Kur'an'ı cem' etti.

İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte çeşitli bölgelere dağılan sahabe, kendi lehçesiyle Kur'an tedrisini yapması nedeniyle farklı okuyuş vecihleri ortaya çıkmış, bunun neticesinde zaman zaman münakaşaya varan tartışmalar yaşanmıştır. Azerbaycan-Ermenistan seferi (25/646) sırasında Müslümanlar arasında yaşanan bu ihtilafın vahim sonuçlar doğurabileceğini fark eden Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/565), Hz. Osman'a (ö. 35/656) bu konuda tedbir alması için teklif yapması üzerine, Hz. Hafsa (ö. 41/661) mushafı kaynak alınarak, Kureyş lehçesinde birkaç nüsha istinsah edildi. Böylece iki kapak arasına getirilen Kur'an'ın ilk istinsahı yapılarak, muhtelif İslam beldelerine dağıtıldı.<sup>28</sup> Bunun dışında yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Ali'nin Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye tevdi ettiği noktalama ve harekeleme işi bu alanda yapılan ilk faaliyetlerdendir.

Kur'an'a yönelik çalışmalarda bazı sahabenin öncü rol üstelendiği söylenebilir. Alî b. Ebî Tâlib, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Ubey b. Ka'b (ö. 19/640), Zeyd b. Sâbit, Ebü'l-Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) ve Abdullâh b. Zübeyr (ö. 73/692) öne çıkan isimler olarak sayılabilir. Her ne kadar müdevven bir eser şeklinde olmasa da Kur'an ilimlerine yönelik ilk müktesebatın sahabe tarafında teşkil edildiği söylenebilir. Rivayet kültürünün oluşturulması, şiirle istişhad, Ehl-i Kitap bilgisinden istifade etme vb. ilmi hareketler sahabeden tevarüs edilen ilk çalışmalardır.

Nitekim Kur'an ilimlerinde adı ilk sıralarda zikredilen İbn Mes'ûd'un "Yollar gibi Kur'an'nın da işaretleri vardır. Öğrendiklerinize sımsıkı sarılın. Şüpheye düştüğünüz şeyleri de onu bilene sorun"<sup>29</sup> ifadesi Kur'an'ın anlamak için ilmi bir birikime sahip olunması gerektiği hususuna dikkatleri çekmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla en azından ilmi birikimi ile ön plana çıkan sahabenin, Kur'an'ı anlamak için metodolojik bir yönleme sahip olunması gerektiği bilincindeydiler. Aynı sahabenin "ilim talep ettiğinizde onu Kur'an'dan teftiş ediniz. Çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır"<sup>30</sup> sözüyle bilginin elde edilebileceği bir kaynak olarak Kur'an araştırmalarına sevk etmesi aynı hakikatin ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Zerkeşi, Sahabenin en fazla Kur'an ilimlerine yer verdiğini, belli alanlarda âlim olarak zikredilmedikleri halde İbn Abbâs'ın diğerlerinden farklı olarak tefsir ve te'vil ilminde ihtisas sahibi anlamında *el-bahr* (deniz) olarak nitelendirildiğini

28 Geniş bilgi için bk. Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 23-33.

29 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'an lil Kıssim b. Sellâm*, 99.

30 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 1: 8.

kaydetmiştir.<sup>31</sup> İbn Abbas, Hz. Peygamber'in "Allah'ım onu dinde fakih kıl, ona te'vili öğret"<sup>32</sup> duasına mazhar olan bir âlim olarak Kur'an ilimlerine en fazla katkı sağlayan sahabedendir.

Sahabe, kurduğu ilim tedrisi halkasıyla sahip olduğu bilgileri kendisinden sonra gelen yeni nesle aktararak alanında başarılı talebeler yetiştirdi. Tefsir mahiyetindeki ilmi faaliyetler önde gelen İslam beldelerinde ve bu alanda yetkin sahabeler tarafından icra edildi. Bu faaliyetler daha sonra ders halkasını oluşturan sahabe ismiyle anılan birer ekol olarak ilim ehli tarafından tescil edildi. Mekke'de İbn Abbâs'ın oluşturduğu ders halkasında Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95/710), Mücâhid b. Cebr (ö. 68/686), İkrime el-Berberî (ö. 105/723), Tâvus b. Keysân (ö. 106/725) ve Âta b. Ebî Rabâh (ö. 114/735) gibi önemli şahsiyetler yetişti. Medine'de, Hz. Peygamber'in "Ondan Kur'an'ı okuyun"<sup>33</sup> övgüsüne mazhar olan Ubey b. Ka'b'ın yetiştirdiği talebelerden olan Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/708), Muhammed b. Ka'b el-Kurezî (ö. 118/736) ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) Kur'an araştırmaları alanında adı geçen şahsiyetlerdendir. Aynı şekilde Kur'an eğitimi konusunda Hz. Peygamber'in övgüsüne<sup>34</sup> mazhar olan İbn Mes'ûd, Kûfe'de Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683), Ebû Abdürrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), Hasan el-Basri (ö. 110/728) ve Katâde b. Di'âme (ö. 117/735) gibi tefsir ilminde yetkin âlimler yetiştirdi. Tefsir eserlerinde yer alan rivayetlerin büyük bir kısmı ismi yukarıda zikredilen sahabenin yetiştirdiği tâbiîn dönemi âlimlerine aittir.

Tabiîne kadar şifahî bir şekilde gelen Kur'an ilimleri ile ilgili bilgiler hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren telif edilen eserler ile birlikte kayıt altına alınmaya başlandı. Kur'an ilimleri tedvin dönemi ile birlikte yeni bir safhaya geçmiş oldu.

### 3. TEDVİN DÖNEMİNDE ULÜMÜ'L-KUR'ÂN

İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte iktidar mücadelesi, siyasi çekişmeler, farklı toplumlardan gelen insanların oluşturduğu kültürel etkileşim ve yeni ihtidâ hareketlerinin İslam'da kendilerine yer bulma çabası gittikçe daha belirgin hale gelmeye başladı. Müslümanlar fethettikleri yerlerde kök salıp toplumun dini altyapısını teşekkül etmeye çalışırken, önceki medeniyetlere ait kültürlerle bir şekilde etkileşimleri kaçınılmaz oldu. Bu etkileşimde dil etken faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira temel kaynaklar Arapçaydı ve dini öğretilerin bir şekilde yeni Müslüman olmuş toplumlara aktarılması gerekiyordu. Hicri ikinci asırdan itibaren yoğun bir şekilde Arap dil kaidelerinin belirlemeye yönelik filolojik çalışmaların yapılması, dini bilgilerin Arap olmayan toplumlara ulaştırma çabası olarak telakki edilebilir. Dil kaidelerini belirlemede esas alınan kaynakların başında Kur'an zikredilebilir. Örneğin Sibeveyh'in (ö. 180/796) *el-*

31 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 9.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 314, 328.

33 Tirmizî, "Kitâbü'l Menâkib", 111.

34 Buhârî, "Fe'dâilü'l-Kur'ân", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 359.

*Kitâb*'ında âyetlerin referans alındığı pek çok örnek bulmak mümkündür.<sup>35</sup> Diğer taraftan Kur'an'a yönelik ilk çalışmaların önceden belirlenmiş belli kavramlar<sup>36</sup> çerçevesinde lengüistik bir düzlemde ikame edilmesi vakiya uygun düşmektedir.

Erken dönemde ortaya çıkan İslam dünyasındaki siyasi mücadeleler itikadî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Hemen hemen her siyasi oluşum dini saiklerle ortaya çıkıyor ve kendine Kur'an'da yer bulmaya çalışıyordu. Kur'an âyetlerinin mezhebi bir bakış açısıyla kendi görüşlerini doğrulatici bir unsur olarak kullanılması Kur'an çalışmalarının başka bir yönünü oluşturmaktadır. Hz. Osman'ın katledilmesiyle başlayan siyasi gerginlik, sonrasında Hz. Ali'nin halife seçilmesi ve bu dönemde Müslümanların ilk defa karşılıklı ordular şeklinde çatışma zeminine girmesi sadece siyasi mecrada devam eden bir mücadele olarak kalmadı. Aynı zamanda etkisi günümüze kadar devam eden hâricî, mu'tezile, şîa, kaderiyye, mürcie ve ehl-i sünnet gibi itikadî mezheplerin oluşumunu tetikledi. Bu dönemde Kur'an'a yönelik araştırmalarda bu etkiyi açık bir şekilde görmek mümkündür. Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilatü ehli's-sünne* adlı tefsiri buna örnek olarak verilebilir.

İslam dünyasında görülen bu hareketlilik pratikte ise fikhî mezheplerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Oluşum sürecinde fakihlerin âyetleri kendi usullerini teyit edici mahiyette araştırma konusu yapması *ahkâmü'l-Kur'ân* başlığıyla anılan eserlerin ortaya çıkmasını sağladı. Bu bağlamda Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı bu alanda verilen ilk örneklerden biri sayılabilir.

İtikadî, fikhî, filolojik vb. tüm ilmi çabaların temel referans kaynağı Kur'an'dı. Tedvin döneminde Kur'an ilimleri alanında müstakil eserlerin yanında diğer ilmi ve fikri sistemlerde de prensipte Kur'an'ı esas alan çalışmalar gerçekleştirildi.<sup>37</sup>

Bu dönemde âlimlerin ulûmü'l-Kur'ân'a yönelik söylemlerinin tespit edilmesi önemlidir. Esasında pratikte bu kavramın alt başlıklarını oluşturan konulara yönelik sayısız eserlerin verildiğini söylemek abartı olmaz. Ancak doğrudan Kur'an ilimlerini ifade eden kavramların tespit edilmesi amaç edinildiği için bu bağlamdaki izahata yer verilecektir.

Bu örneklerden biri Se'alebî'nin (ö. 427/1035), Hasen el-Basrî'den naklettiği rivayettir. "Allah semadan yüz dört kitap indirdi. Bu kitapların ilimlerini dört kitaba yani Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an'a yerleştirdi. Sonra *ulûmü'l-Kur'ân*'ı mufassala (Kur'an'ın son yedide birine) yerleştirdi. Sonra mufassal ilimlerini Fatiha sûresine yerleştirdi. Onun (Fatiha) tefsirini bilen Allah'ın indirdiği tüm kitapların tefsirini bilir. Onu okuyan Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an'ı okumuş olur."<sup>38</sup> Bu rivayete

35 M. Reşit Özbalkıç, "Sibeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 131.

36 Ulûmü'l-Kur'ân kapsamında yapılan ilk çalışmaların *me'ânü'l-Kur'ân*, *me'cüzü'l-Kur'ân* ve *i'rabü'l-Kur'ân* başlıklarını taşımaları dikkat çekicidir.

37 Erdoğan Baş, "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)", *Kur'an ve Tesir Araştırmaları III Tartışmalı İlimi Toplantı (İstanbul, 14-15 Ekim 2000)*, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002), 34.

38 Se'alebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 1: 91.

ulümül-Kur'ân tabirini kullanmıştır. Diğer bir örnekte el-Fâtiha 1/6'ncı ayetinin tefsiri ile ilgili olarak Abdullah b. Mes'ûd'un *ihdinaş-şırâta'l-müstakîm* ifadesini "bizi onun ilmine eriştir" şeklinde açıklarken talebesi Hasan el-Basrî aynı ibareyi "İlmül-Kur'ân zikirdir. İlmül-Kur'ân'ı ancak çok zikredenler bilir"<sup>39</sup> şeklinde izah etmiştir.

Tedvin dönemi ilk müfessirlerinden Mukatil b. Süleymân (ö. 150/767) el-Bakara 2/269'uncu âyetinde geçen *men yü'ti'l-hikmete* ifadesini "Kendisine hikmet verilenlerdir. O (hikmet) da *ilmül-Kur'ân* olup, onu derinlemesine idrak etmektir" şeklinde açıklamıştır.<sup>40</sup> Bu ayette geçen "hikmet" ifadesi tefsir geleneğinde genellikle *ilmül-Kur'ân* olarak ifade edilmiştir.<sup>41</sup> İbn Abbâs, Katâde ve Ebü'l-Âliye'ye nispet edilen rivayetlerde kavramın ilmül-Kur'ân olarak izah edilmesi,<sup>42</sup> tefsir tarihinde kuvvetli bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu görüşün yukarıda ismi zikredilen âlimlere atfedilmesi tefsir geleneğinde meşhur olan üç ekolün (Mekke-Medine-Küfe) bu yoruma iştirak ettiğini göstermektedir. İsfehânî (ö.502/1109) kavrama açıklık getirirken "O (hikmet) *ilmül-Kur'ân*'ın nâsihi, muhkemi ve müteşâbihidir" ayrımını vererek ulümül-Kur'ân'ın alt başlığı olan konuları sıralaması mevzuu daha da anlaşılır kılmıştır.<sup>43</sup>

Kur'ân araştırmalarında adı geçen tedvin dönemi âlimlerinden biriside İmâm Şâfiî'dir. Zürkânî (ö. 1367/1948), muhalif hareketlerle bağlantısı olduğu gerekçesiyle Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd (ö. 193/809) huzurunda sorguya çekilirken aralarında geçen diyaloga<sup>44</sup> dayanarak Şâfiî'yi ulümül-Kur'ân tabirini telaffuz eden ilk kişilerden biri olduğunu iddia etmiştir.<sup>45</sup> Şâfiî'nin diğer ilmi çalışmalarındaki başarısını, özellikle fıkıh usûlünde geliştirdiği tasnif sistemini örnek gösteren Zürkânî bu sonuca şaşılmanması gerektiği inancındadır. Bu kanaat diğer bazı araştırmacılar tarafından da paylaşılmıştır.<sup>46</sup> Bunun dışında Şâfiî'nin ilmül-Kur'ân kavramını kullandığını teliflerinden öğreniyoruz. et-Tevbe 9/5'inci âyetinde hitabın 'âm veya hâs olması ile ilgili olarak yaptığı açıklamasında bu tabiri kullanmıştır: "Bu eserim dışında, temsilleri muhtasar bir şekilde telif ettiğim eserimde ifade ettim ki, 'âm olarak nâzil olan ahkâmın bazıları 'âma delalet

39 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1:7.

40 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâne (Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâs, 1421/2000), 1: 223.

41 Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 2: 271; Ebü Muhammed el-Hüseyn el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdürrezâk Mehdî (Beyrut: Dârü İhya, 1420/1999), 1: 373; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-tenzil ve haķâiku't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 1: 220.

42 Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 2: 271.

43 Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1991), 250.

44 Aralarında geçen konuşmada Hârûnürreşîd'in "Allah'ın kitabı hakkındaki görüşün nedir?" sorusuna karşılık Şâfiî "Kur'an ilimleri (علوم القرآن) çoktur. Muhkemi, müteşâbihî, takdimî, te'hîri, nâsihi, mensûhu ... Bana hangisini so-ruyorsun?" cevabını verir. Bu konuşmaya istinaden Zürkânî, bu dönemde her ne kadar telif edilmiş eser şeklin-de ulümül-Kur'ân örneği yoksa da âlimlerin kalplerinin bu bilgilerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Bk. Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 33-35.

45 Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 33-35.

46 Ramazan el-Bûtî, *Min revâi'u'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 68.

ederken, bazıları da hâssa delalet eder. Açığıdır ki bu da *ilmü'l-Kur'ân*'dandır. Bu âyetin de hükmü 'âm, delaleti hâstır."<sup>47</sup> Diğer tarafta Zerkeşi, Şâfiî'nin ulûmü'l-Kur'ân'nın bilinmesini müçtehit olabilme şartlarından biri saydığını zikretmiştir.<sup>48</sup>

Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) *Feğâilü'l-Kur'ân* adlı eserinde *bâbü: fağlü 'ilmü'l-Kur'ân ve's-sa'â fi talebihi* başlığıyla Kur'ân ilimlerinin öğrenilmesine özel bir bölüm ayırmıştır. Naklettiği rivayetinde "İlim talep ettiğinizde onu Kur'an'da araştırınız. Çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin haberi vardır"<sup>49</sup> bilgisine yer vermiştir. Başka bir rivayette "Sahabeye sorduğumuz her şeyin ilmi Kur'an'da vardır. Ancak bizim bilgimiz bunu anlamaya yeterli değildir"<sup>50</sup> bilgisini vermiştir. Diğer bir rivayette "Allah, Kur'an'da indirdiği her bir ayetinin niçin indirildiğini ve muradının ne olduğunu öğrenilmesini ister"<sup>51</sup> şeklinde aktardığı bilgi Kur'an ilimlerini öğrenmeye teşvik ettiği açıktır.

Kur'an'ın vermiş olduğu bilgiler Kur'an ilimleri olarak ifade edilmiştir. Nitekim Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) eş-Şu'arâ 26/5'inci âyetinde geçen *ve mâ ye'thim min zikrin mine'r-rahmâni muhdeşin* ifadesini "Daha önce bilmedikleri *ilmü'l-Kur'ân*'dan kendilerine bildirilenlerdir. O da nâzil olan âyetlerdir. Ancak onlar bu sözlere sırt çevirdiler"<sup>52</sup> açıklamasını yapmıştır.

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla hicri birinci ve ikinci yüz yılda her ne kadar ulûmü'l-Kur'ân başlığını taşıyan bir eser telif edilmemiş olsa da bu dönemde muhtelif eserlerde Kur'an ilimleri kavramına işaret eden çeşitli bilgilerin var olduğu söylenebilir. Ancak kavramın sistematik bir ilmi disiplini ifade edecek şekilde bu dönemde henüz tezahür etmediği anlaşılmaktadır.

#### 4. ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KAPSAMINDA TELİF EDİLEN İLK ESERLER

Tedvin döneminden itibaren Kur'an ilimleri alanında telif edilen ilk eserler daha çok bu alanın bir konusunu teşkil edecek nitelikteydi. Bu dönemde ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili yazılan eserlere baktığımızda bunu açık bir şekilde görebilmek mümkündür. Katâde b. Dî'âme es-Sedûsî'nin *en-Nasiḥ ve'l-mensûḥ fi kitâbillâhı*, Mukâtîl b. Süleymân'ın *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerim*'i, İmâm Şâfiî'nin *Aḥkâmü'l-Kur'ânı*, Kutrub'un (ö. 206/821) *İrâbü'l-Kur'ânı*, Ferrân'ın *Me'âni'l-Kur'ânı*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ânı*, Kâsım b. Selâm'ın *Feğâilü'l-Kur'ânı*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Ġaribü'l-Kur'ân* ve *Te'vilü müşkili'l-Kur'ânı* örnek olarak verilebilir. Bu dönemde genellikle tercih edilen yöntem Kur'an ilimlerinin herhangi bir konusunun analiz edilmesi şeklindeydi. Sonraki

47 Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *Tefsîrü'l-İmâmü's-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye, 2006), 2: 903.

48 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1:486.

49 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*, 96.

50 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*, 96.

51 Ebû Ubeyde, *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*, 97.

52 Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Tüsterî*, der. Ebû Bekr Muhammed el-Beledî, thk. Muhammed Bâsil Uyuni's-Savd (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1423), 115.

süreçte Kur'an ilimlerinin tek eserde toplanması yönünde çeşitli çabaların olduğu söylenebilir.

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının bir eser ismi olarak ilk defa kullanılması ile ilgili kesin bir tarihten söz etmek oldukça zordur. Öncelikle kavramın kullanımı ile ilgili olarak ikili bir ayırım kaçınılmaz görünmektedir. Birincisi, "Ulûm" ve "Kur'ân" kelimelerinden oluşan tamlama normal bir terkip kabul edildiğinde, ister doğrudan, isterse de dolaylı olsun Kur'an ile ilgisi olan tüm ilimler bu kapsama dâhil edilmiş olur. Burada "ulûm" kelimesi çoğul anlamda kabul edilerek Kur'an ile ilgili tek bir ilim değil, onun anlaşılmasını sağlayan veya onunla bağlantılı tüm ilimler kastedilir. Bunun içerisine Kur'an ilimler ile birlikte diğer dini ilimler de girer.

İkincisi bu terkip zamanla izafi manasının dışında müstakil bir ilmi disiplini ifade etmek için kullanılmıştır. Terkipte geçen "ulûm" ifadesiyle başka ilimleri kapsayacak şekilde çoğul olarak değil tekil anlamda, Kur'an'ı anlamayı hedef edinen ilim kastedilir. Bu kavram Kur'an ile alakalı tefsir, kıraat, resm-i Osmânî, i'câz, esbâbû'n-nüzûl, nâsih, mensûh, i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân ve benzeri konuları araştırmayı hedef edinen müstakil ilim dalı için özel isim olmuştur.<sup>53</sup>

Zürkânî'ye göre kavram ıstılahı anlamıyla ilk defa Alî b. İbrâhîm b. Saîd el-Hûfî'nin (ö. 403/1038) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde geçer.<sup>54</sup> Ancak bu eserin içeriğinin tefsirlerden farklı olmadığı, her ne kadar kitabın isimlendirilmesi Kur'an ilimleri alanında yazılmış bir eser izlenimi verse de müstakil bir Kur'an tefsiri olduğu ifade edilmiştir. Zaten eserin yanlış isimlendirildiği, kaynaklarda *el-Burhân fî tefsîri'l-Kur'ân* şeklinde geçtiği tespit edilmiştir.<sup>55</sup>

Subhî es-Sâlih ulûmü'l-Kur'ân'ın ilk tedvin tarihini hicri dördüncü yüzyılın başlarına kadar götürür. Ona göre bu kavram ilk defa Muhammed b. Halef el-Merzebân'ın (ö. 309/921) *el-Ĥâvî fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde kullanılmıştır.<sup>56</sup> Aynı asırda ulûmü'l-Kur'ân başlığını taşıyan çeşitli eserlerin telif edilmesi kavramın ilmi bir ıstılah olarak yaygınlaşmaya başladığının bir işareti olarak kabul edilebilir. Ebû Bekr el-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Acâib 'ulûmü'l-Kur'ân*'ı, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-Muĥtezen fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Üdfüvî'nin (ö. 388/998) *el-İstîğnâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ı buna örnek olarak verilebilir.

Birişik'a göre bu alanda verilen ilk sistematik eser hicri altıncı yüzyılda telif edilen İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseridir.<sup>57</sup> Bu eser kendisinden sonra yazılan ulûmü'l-Kur'ân mahiyetindeki çalışmaları

53 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 23; Bütî, *Min revâi'u'l-Kur'ân*, 67; Ebü Şühbe, *el-Madĥal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*, 25-26.

54 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 34-35.

55 Mustafa Öztürk, "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-", Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (Aralık 2003): 182; Ebü Şühbe, *el-Madĥal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*, 36.

56 Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 124.

57 Birişik, "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", 14.



etkilemiştir. Hicri sekizinci yüz yılda yazılmış Kur'an ilimleri ile ilgili kapsamlı eserlerden biri de kendisinden önceki Kur'an ilimleri konularına yenilerinin ilave edilmesiyle oluşturulmuş Zerkeşî'nin *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'dir. Hadis ilminde olduğu gibi Kur'an ilimlerinde kapsayıcı bir eserin olmadığından yakınan Zerkeşî, alandaki bu boşluğu doldurmak için adı geçen eseri kaleme aldığı ifade etmiştir. Yaklaşık bir asır sonra, Zerkeşî'nin takip ettiği metodu uygulayan Suyûtî (ö. 911/1505), incelediği konu başlıklarını artırmak suretiyle *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri telif eder. Kur'an ilimleri alanında büyük bir şöhrete sahip bu eser aynı zamanda bu alanda telif edilen en hacimli eserlerdendir. Kabul edilen yaygın görüşe göre Suyûtî'nin bu eseri Kur'an ilimlerinin zirve noktasını oluşturur. Zaten bundan sonra kaleme alınan eserlerin *İtkân* gölgesinde kaldığı söylenebilir.

Burada ifade edilmesi gereken hususlardan biri de adında ulûmü'l-Kur'ân ifadesi geçmediği halde içerik olarak Kur'an ilimleri mahiyetinde olan eserlerdir. Bunlardan biri Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/827) *Kitâbü fehmi'l-Kur'ân ve me'ânih* adlı eseridir. Bu eser isminde ulûmü'l-Kur'ân tabiri geçmediği halde Kur'an ilimlerine dair çeşitli konuları inceleyen ilk eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>58</sup> Bunun dışında aynı dönemde yazılan Sahâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-kıraa ve Kemâlü'l-İkrâ* eseri ile Ebû Şâme el-Makdîsî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tata'allak bi'l-kitâbi'l-'aziz* adlı eseri zikredilebilir.

Bu alanda yazılan eserler elbette bunlardan ibaret değildir. Bir kısmı baskısı yapılmış, bir kısmı elyazma olarak kütüphanelerde bulunan ve bir kısmı da eserlerde adı geçtiği halde elimizde mevcut olmayan yüzlerce eser telif edilmiştir.<sup>59</sup>

## 5. MUHTELİF ESERLERDE ULÛMÜ'L-KUR'ÂN

Ulûmü'l-Kur'ân tabirinin ilmi bir kavram olarak yaygınlaşmasında müfessirlerin katkısından bahsedilebilir. Her ne kadar eserin ismine yansımaya da başta tefsirlerde olmak üzere bu kavram çeşitli vesilelerle kullanılmıştır. Bazen eserin mukaddimesinde alt bir başlık olarak bazen de ilgili bir âyet izah edilirken anlam yönünde bağlantı oluşturmak suretiyle kavrama yer verilmiştir.

Se'alebî el-Bakara 2/3'üncü âyetinde geçen *ğayb* kelimesini Abdullâh b. Hânî'den aktardığı rivayetle "Onların bilmedikleri *ulûmü'l-Kur'ân*'dir"<sup>60</sup> şeklinde izah eder. Bu örnekte ulûmü'l-Kur'ân tabirinin ilmi bir disiplini ifade edecek mahiyette değil de Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan genel ilimler kastedilmiş olsa gerektir. Diğer taraftan el-Bakara 2/110'uncu âyetinin tefsiri ile ilgili beyanında Kur'ân'da nesh ile ilgili düşüncelerini "Bu *nesh* ilmindedir. Nesh

58 Abdülhamit Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 42: 133.

59 Geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 35-37; Ebû Şühbe, *el-Madhal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*, 31-38; Subhî es-Sâlih, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 120-125; Mennâü'l-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 13-18; Fehd er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 35-42.

60 Se'alebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 1: 147.



ise *ulûmü'l-Kur'ân*'nın konularından birisidir. Tefsiri bilenler bundan habersiz değildir<sup>61</sup> sözleriyle açıklamıştır. Kavramın son örnekteki kullanımı Kur'an ilimlerini ifade edecek şekilde ilmi bir ıstılah mahiyetinde olduğu söylenebilir.

Vâhidî (ö. 468/1076) *Esbâbü nüzûlü'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde "*Ulûmü'l-Kur'ân* geniş bir alandır. Kısımları kapsayıcı ve çoktur"<sup>62</sup> ifadesiyle telif edeceği eserinde ulûmü'l-Kur'ân'dan esbâbü'n-nüzûl konusunun araştırılacağı bilgisini vermiştir. Aynı zamanda öteden beri âlimler arasında yaygın olan Kur'an ilimlerinin sınırsız olduğu düşüncesini ifade etmiştir.

İsfehânî, alanında ilk eserlerden kabul edilen, Kur'ân terimlerini araştırma konusu yaptığı *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*'ında şunları kaydetmiştir: "Lafızların araştırılması *Ulûmü'l-Kur'ân*'ın konusuna girmesi gereken ilk ilimdir. Lafız ilminin tahkiklerinden birisi de kökeninin araştırılmasıdır. Bina inşa edilmeden önce tuğlanın tedarik edilmesi gerektiği gibi, Kur'ân lafızlarının anlamını idrak etmek isteyen kişi de öncelikle âyetlerde geçen terimlerin anlamını tahkik etmesi gerekir. Bu sadece *ilmü'l-Kur'ân* için faydalı değil, aynı zamanda diğer dini ilimler için de faydalıdır."<sup>63</sup> İsfehânî'nin son cümlede geçen "diğer ilimler" ifadesi ulûmü'l-Kur'ân'ı müstakil bir ilim olarak algıladığı izlenimi vermektedir. Dikkati çeken diğer bir husus ise aynı pasajda hem ulûmü'l-Kur'ân hem de *ilmü'l-Kur'ân* tabirini kullanmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla İsfehânî kavramın çoğul ve tekil formunu aynı alanda kullanmıştır. Yukarıda geçtiği gibi İsfehânî el- Ahzâb 33/34 âyetinde geçen "hikmet" tabirini Kur'an ilimleri olarak izah etmiştir.

İslami ilimlerin farklı branşlarında telif ettiği eserlerle ilim dünyasında katkıda bulunan müelliflerden Gazzâlî (ö. 505/1111) Kur'an ilimlerini incelediği *Cevâhirü'l-Kur'ân* adlı eserinde el-Bakara sûresi 2/255'inci âyetini izah ederken "*Ulûmü'l-Kur'ân*'ın temel amacı Allâh'ın zatı ve sıfatlarını bilmektir"<sup>64</sup> sözleriyle Kur'an ilimlerine göndermede bulunmuştur. Gazzâlî'nin bu söylemi bir bakıma tasavvufi cenahın Kur'an ilimlerine yaklaşımının ipuçlarını vermektedir.

Tefsir tarihinde kendisine has üslubuyla âyetlere farklı bir bakış açısıyla yaklaşan ve oldukça hacimli bir eser kaleme alan Faheüddîn er-Râzi (ö. 606/1210) tefsirinde Kur'an ilimleri hakkında geniş malumat vermiştir. Ulûmü'l-Kur'ân'ın alt başlıklarını oluşturan pek çok konu bu eserde analiz edilmiştir. Bununla birlikte kavramsal çerçevede de çeşitli izahata rastlamak mümkündür. Birkaç örnek ifade etmek gerekirse Râzî, Al-i İmrân 3/160'ıncı âyetinin zahir anlama hamledilmesinin caiz olmadığı düşüncesine karşı çıkararak "Aksini gösterecek bir delil olmadığı sürece *İlmü'l-Kur'ân*'da te'vilin hakiki manasına hamledilmesi gerektiği ilkesine

61 Se'alebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, 1: 254.

62 Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûlü'l-Kur'ân*, thk. Usam b. Abdilmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dârü'l-İslâh, 1992), 8.

63 İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 54.

64 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, thk. Muhmmmed Reşid Rızâ el-Kabbânî (Beyrut: Dârü İhyâi'l-'Ulûm, 1986), 73.

riayet edilmesi gerekir. Ancak burada lafzın anlamını zâhire yorumlamaya mani bir durum yoktur. Bunun ispat edilmesi gerekir"<sup>65</sup> ifadeleri ile bâtinî yorum için temel ilkeyi hatırlatmıştır. Diğer bir örnekte Râzî, en-Nisâ 4/1'inci âyetinde kıraat farklılıkları ile ilgili olarak, kıraat âlimi Hamza ve Mücâhid'en gelen rivayetlerin kabul edilmeyip, kıraatın şiirle delillendirilmesini "Garip olan şudur ki, dilciler sözcüğün okuyuşunu ispatlamak için, *ilmü'l-Kur'ân*'da iki büyük âlimin rivayetini değil, kimin tarafından söylendiği belli olmayan şiirleri delil olarak göstermeyi daha muteber saymalarıdır"<sup>66</sup> şeklinde eleştirmiştir. Aynı şekilde Râzî'nin er-Ra'd sûresinin ilk âyetleri arasındaki anlam bağlantısını "Bu nefis latifeler *ilmü'l-Kur'ân*'nın esrarlarından"<sup>67</sup> ifadesiyle değerlendirmesi Kur'an ilimlerinin kapsamını geniş tuttuğunun bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Râzî tefsirinde buna benzer ifadeler yer verir.<sup>68</sup>

Râzî daha çok *ilmü'l-Kur'ân* tabirini kullanmayı tercih ederken, yer yer ulûmü'l-Kur'ân kavramını da kullanmıştır. Nitekim İbrâhim 14/12'inci âyetinde Allah'a tevekkülle bağlı kulların övgüye mazhar olduğu pasaj için şu değerlendirmeleri yapar: "Bu ifadeler ruhlarının noksanlıklardan arınıp takâmül ettiğine işaret etmektedir. Bu gerçeklik Kur'ân lafızları arasında gizlidir. *İlmü'l-Kur'ân*'a bakıp, bunların farkına varmayan kimse *ulûmü'l-Kur'ân* bilgisinden mahrumdur."<sup>69</sup> Burada da kavramın hem tekil hem de çoğul formu aynı paragrafta kullanılmıştır.

Beydâvî (ö. 685/1286), en-Neml 27/6'ıncı âyetinde geçen *hakîmin 'âlim* ifadesi ile ilgili olarak "İlmin hikmete dâhil olduğunu söyleyerek bu iki kavramı birleştirebiliriz. Çünkü ilim umumdur. Hikmetin göstergesi ise fillerin şuurlu ve yerli yerinde yapılmasıdır. Aynı şekilde *ulûmü'l-Kur'ân*'da böyledir. Akaid ve hukuk gibi bir kısmı hikmet kapsamındadır. Kıssalar ve gayb bilgisi gibi konular bu kapsama dâhil değildir"<sup>70</sup> şeklinde bir ayırım yapmak suretiyle diğer alanlarda var olan ilim-hikmet münasebetini Kur'an ilimlerinde de var olduğunu beyan etmiştir.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) Kur'ân'ın hatalı anlaşılması ile ilgili İbn Atiyye'den şu aktarımı yapar: "Âyetler ile ilgili birisinin içine bir şüphe düşer veya farklı bir zanna kapılırsa (âyeti değil) düşüncesini sorgulamalıdır. Bu hususu kendisinden daha iyi bilen birisine sormalıdır. İnatçı zındıkların Kur'ân'da farklı hükümlerin olduğu ve lafızlarında anlam birliği olmadığı ithamları İslâm âlimlerinin verdiği cevaplarla boşa çıkartılmıştır. Oysa Kur'ân'da yer alan tefsir, te'vil, kıraat, nâsih, mensûh, muhkem, müteşâbih, 'âm, hâs, mutlak ve mukayyed

65 Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1420/1999), 9: 414; 27: 474.

66 Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 9: 418.

67 Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 9: 418.

68 Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 20: 284; 22: 133; 27: 566.

69 Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, 19: 76.

70 Nâsirüddin Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beirut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 1418/1997), 4: 154.

konuları birbirleriyle çelişkili manalara işaret etmez. Aksine bunlar, mananın genişliği ve hükmün inşasını gösteren *ulûmü'l-Kur'ân* konularıdır."<sup>71</sup>

Tefsirlerde yer alan Kur'an ilimleri kavramını izah edici malumatlar elbette bunlarla sınırlı değildir. Çalışmanın hacmi gereği verilen bu örneklerle yetinilecektir.

## 6. ULÛMÜ'L-KUR'ÂN'IN KAPSAMI

Ulûmü'l-Kur'ân ile ilgili temel tartışma konularından biri de muhtevasının sınırlarıdır. Bu alan ile ilgili telif edilen eserler incelendiğinde önceki dönemlere göre konu başlıklarının giderek arttığı görülmektedir. Bu durum Kur'an ilimlerinin sınırları bağlamında bilginler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aslında genel itibarı ile ilk dönemde yazılan eserlerde müellifler Kur'an ilimlerinin sınırsız olduğu görüşündedir. Ancak son dönemde bu konu tartışmaya açılmış ve Kur'an ilimlerinin sınırları belirlenmiş ilmi bir disiplin olup olmadığı tetkik edilmiştir. Dikkat edildiğinde bu husus yukarıda izah edilen ulûmü'l-Kur'ân'ın ikili tasnifiyle yakından ilgili olduğu anlaşılacaktır.

Kur'an ilimlerinin sınırları hakkında ilk konuşanlardan biri İmâm-ı Şâfiî'dir. Ona göre "Ümmetin dedikleri sünnetin, sünnet Kur'ân'ın, Kur'ân esmâü'l-hüsânın, esmâü'l-hüsâ yüce isminin (ism-i a'zam) açıklamasıdır. O, kendisi dışındaki tüm sözlerden ve sayılan tüm ilimlerden daha üstündür"<sup>72</sup> sözleri ile bunu dile getirmiştir. Şâfiî'nin Kur'an ilimleri ile ilgili düşünceleri kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.

Bunlardan birisi olan Zerkeşi, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Kur'an ilimlerini, her harfin zâhir, bâtın, had ve matla' olmak üzere dört farklı anlamı ihtiva edecek şekilde Kur'an harflerinin dört katı yani yetmiş yedi bin dört yüz elli olduğu yönündeki tespitini zikreder. Zerkeşi kelimeler arasındaki terkipler dâhil edildiğinde Allah'tan başka kimsenin bu ilimlerin adedini bilemeyeceğini ifade eder.<sup>73</sup> Eserinin mukaddimesinde ulûmü'l-Kur'ân'dan bahsederken konu başlıklarının sınırlandırılmayacağı, istense dahi buna ömrün yetmeyeceğinden bahseder.<sup>74</sup> Bundan dolayı olacaktır ki o, tüm ilimlerin kökeninin Kur'an'a dayandığını ifade etmiştir.<sup>75</sup> Aslında Zerkeşi'nin bu düşüncesi tasavvuf çizgisine yakın görünmektedir. Nitekim Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'nin Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olması nedeniyle ilimlerinin sınırsız olduğu, Allah'ın kendi kelamından ancak izin verdiği kadarının anlaşılacağını yönündeki görüşlerini ifade ettikten sonra "Mademki ulûmü'l-Kur'ân sınırlandırılmaz ve manalarının nihayetine

71 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâ fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 3: 726.

72 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 16.

73 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 8.

74 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 12.

75 Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 8.

ermek mümkün değil, tüm imkânlar ile ona önem vermek vaciptir"<sup>76</sup> şeklindeki sözleri bu konudaki düşüncesini vuzuha kavuşturmuştur.

Suyûtî de tüm ilimlerin kaynağının Kur'an olduğu yönünde görüş beyan edenlerdendir. Ona göre Allah her şeyin ilmini Kur'an'a yerleştirmiştir. Konu ile ilgili "Kitabımız Kur'ân, ilimlerin fıskırdığı bir memba; ilim güneşinin yörüngesi ve kaynağıdır. Allah, her şeyin ilmini Kur'ân'a yerleştirmiştir"<sup>77</sup> şeklindeki sözleri Zerkeşî ile aynı çizgide olduğunu göstermektedir.

Aynı şekilde Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî<sup>78</sup> (ö. 465/1073) ve Ali b. Muhammed el-Hâzin<sup>79</sup> (ö. 741/1341) tüm ilimlerin kaynağının Kur'an olduğunu ve Kur'an'ın içerdiği ilimlerin sınırlandırılmayacağını ifade etmişlerdir. Burada Kur'ân ilimlerine biçilen misyon ön plana çıkmaktadır. Bu kategorideki bilgilerin sınırsız olarak algılandığı açıktır. Kur'ân ilimlerinin sınırsızlığı bir bakıma Allah'ın ezeli ve ebedî ilmi kategorisinde değerlendirildiği söylenebilir.

Anlaşıldığı kadarıyla ulûmü'l-Kur'ân kavramı pek çok ilimle bağlantılı olarak kullanılmıştır. Kur'ân'ın anlaşılmasına, ahvalini düşünmeye, ondan çıkarım yapmaya yardımcı olan tefsiri, kıraatı, yazımı, îcâzı, irabı gibi ilimlerin dışında Kur'an'dan elde edilen akaid, fıkıh ve ahlak gibi dini ilimler ile birlikte kâinat, tabiat, bitkiler, gök ve uzay gibi ilimler de dâhil edilmiştir.

Kur'an'ın, ilimlerin kaynağı olduğu ve geniş bir muhtevaya sahip olduğu düşüncesi son dönem bazı araştırmacılar tarafından da savunulmuştur. Bunlardan biri olan Ramazân el-Bûtî, Kur'an'ın doğrudan veya dolaylı olarak içerdiği ilmi bilgilerle muhatabını uyarıp yönetsel olarak araştırmaya sevk etmesi ve Arap medeniyetinin ilim, sanat, düşünce ve icatlarının Kur'an'ın etkisiyle oluştuğu gerekçesiyle Kur'an'ın pek çok ilmi ihtiva ettiğini savunur. Kur'an olmasaydı, bugün iftihar edilen Arapça eserlerin olmayacağını, dolayısıyla O, Kur'an'ın pek çok ilmi ihtiva ettiğini, Zekeşî'nin yukarıda ifade edilen "tüm ilimler Kur'an'dan türemiştir" söylemiyle desteklemiştir.<sup>80</sup>

Kur'an ilimlerinin sınırsız olduğu düşüncesi ulûmü'l-Kur'ân'a has bir usûlünün oluşmasına engel olduğu gerekçesiyle son dönem bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Zürcânî, yukarıda ifade edilen Zerkeşî ve Suyûtî'nin Kur'an ilimlerinin sınırsız olduğu yönündeki beyanlarını Kur'an'ı anlamamıza yardımcı olan ilimler olarak tahsis eder. Zürcânî, Kur'an ilimlerini genel veya özel niteliğinden dolayı öğrenilmesini istediği ilimler ile âyetlerin hüküm, müfredat ve meselelerini konu edinen ilimler olmak üzere ikili tasnife tabi tutar. Ona göre her

76 Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 9.

77 Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 16.

78 Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî, *el-Kâmil fî'l-kirâat ve'l-arba'îni'z-zâideti 'aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâî (b.y.: Müessesetü Semâ li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2007), 37.

79 Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî Me'âniyi't-tenzil*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2: 444.

80 Bûtî, *Min revâi'u'l-Kur'ân*, 65-67.

ne kadar Kur'an kevnî ve sınaî ilimlerin öğrenilmesini teşvik etse de birinci gruba giren ilimler ulûmü'l-Kur'ân'dan sayılamaz.<sup>81</sup>

Ülkemizde yapılan çeşitli çalışmalarda bu konu Kur'an ilimlerinde usûl problemi çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'an'da her şeyi bilme çabasının ilmi bir yetkinlik olarak sonuç vermediği,<sup>82</sup> sayısız ilimlerin bir araya toplanmasıyla bir usûl ilimi olma vasfının yitirildiği<sup>83</sup> ve bu alanda bir usulden değil belki usullerden söz edilmesi gerektiği<sup>84</sup> yönünde görüşler beyan edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu tartışmalar ulûmü'l-Kur'ân konusunun sınırsız olduğu yönündeki beyanlar ile yakından ilgilidir. Bu meselenin ilim ehline tartışılmaya devam edileceği açıktır.

Ulûmü'l-Kur'ân alanında eser yazan mütekaddim dönemi âlimleri her ne kadar Kur'an ilimlerinin sınırsız olduğunu beyan etmiş olsalar da eserlerinde sadece Kur'an'ın doğrudan anlaşılmasına katkı sağlayan bilgilere yer verdikleri hususu gözden kaçırılmamalıdır. Eserlerde yer alan konular bu alandaki usûl mahiyetindeki bilgilerdir. Örneğin bu alanda telif edilen ilk eserlerden olan Üdfüvî'nin (388/998) *el-İstîğnâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde şu ifadeler yer verilmiştir: "Telif ettiğim bu kitapla garip lafız, muğlak anlam, müşkil irab, rivayet tefsiri, me'sur kıraat, nâsîh, mensûh, muhkem, müteşâbih, bana ulaşan kıraat ihtilafları, âyetlerin sayısı, vakıf, kelimenin sarf ve iştikakı; kelimedeki yapılan kısaltmalar veya anlaşılması için yapılan ilaveler, takdim ve te'hir gibi ulûmü'l-Kur'ân'ın bölümlerini bir araya toplamayı amaçladım."<sup>85</sup> Aynı durumu başta Zerkeşi ve Suyûtî olmak üzere diğer âlimlerin eserinde görmek mümkündür.

## SONUÇ

İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'i anlamaya matuf sayısız araştırma ve inceleme yapılmıştır. Murad-ı ilahiyi belirlemeye yönelik bu çabalar ilk başlarda konu merkezli ve parçalı olarak icra edilirken daha sonra ulûmü'l-Kur'ân, ilmü'l-Kur'ân, ve usûlü't-tefsîr başlıkları altında kapsamlı eserler telif edilmiştir. Hicri dördüncü yüzyıldan itibaren Kur'an'a yönelik usûl mahiyetindeki araştırmalar daha çok ulûmü'l-Kur'ân adını taşıyan eserlerde karşımıza çıkmaktadır.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın ana konusu Kur'an olduğu için kavramın teşekkül süreci Risâlet ile başlatılabilir. Bu dönemde henüz adı konulmamış olsa da bu ilmin ilk

81 Zürkânî, *Menâhili'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 24.

82 Geniş bilgi için bk. Hasan Elik, "Kur'an-İlim Münasebeti", *İslâmî İlimlerde Metodoloji III Tefsir Nasıl Bir Bilimdir Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı (İstanbul, 15-16 Mayıs 2010)*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 100-107.

83 Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyât* 7/4 (2003): 76; "Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname* 15/2 (Aralık 2008): 29-35.

84 Geniş bilgi için bk. İbrahim Görener, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağırışması Sorunu", *Bilimname* 17/1 (Haziran 2009): 18-21.

85 Üdfüvî, *el-İstîğnâ fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (el-Bakara Sûresi 29'uncu ayete kadar), thk. Muhammed Yahyâ Saîd (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015), 146.

temelleri Hz. Peygamber tarafından atıldığı söylenebilir. Mesela Hz. Peygamber'in nâzil olan âyetleri okutup ezberletmesi *kıraat*, yazı ile kayıt altına alınmasını sağlaması *kitâbet*, anlamı kapalı olan âyetleri izah etmesi *tefsir*, sahabeye anlamını bilmedikleri kelimeleri cahiliye şiirlerinde öğrenmelerini tavsiye etmesi *garibü'l-Kur'ân* vb. çabaları Kur'an ilimlerin ilk numuneleri sayılabilir.

Sahabe, Hz. Peygamber'den Kur'ân eğitimi alan ilk nesil olduğu gibi aynı zamanda bu alana kıymetli bilgiler katıp, bunları sonraki kuşaklara aktarmışlardır. Kur'an ilimlerinde yetkin olmalarını sağlayan temel etmenler Arap olmalarından dolayı âyetleri iyi derecede anlamaları, nüzül ortamına şahit olmaları ve Hz. Peygamber'in tedrisatından geçmelerinin yanında âyetlerde var olan bilgilerin ameli boyutu ile hayatlarında tatbik etmeleridir. Hz. Peygamber hayattayken tüm bunların denetlendiği dikkatlerden kaçmamalıdır.

Risâlet sürecinde vahiy tarafından belirlenen ilahi bir denetim sürecinden bahsedilebilir. Ancak sahabenin Kur'an ilimlerindeki asıl rolü Hz. Peygamber'in vefatından sonra olmuştur. Kur'an'ın cem' edilmesi, istinsahı ve kıraatına yönelik attıkları kararlı adımlar ulûmü'l-Kur'ân'ın ilk örneklerini teşkil etmesi ile birlikte Kur'an metninin bütünlüğünü ve anlamını bozulmalara karşı muhafaza eden çabalarıdır. Bugün elimizde Kur'an gibi bir değer var ise bunu sahabeye borçlu olduğumuzdan kimse şüphe etmemelidir. Aynı tespit Kur'an ilimleri için de geçerlidir. Sahabe, oluşturduğu ders halkalarıyla Kur'an ilimlerini kendilerinden sonra gelen nesle aktarmak suretiyle ulûmü'l-Kur'ân'ın temelini attılar. Kaynaklarımızda mevcut olan tefsir mahiyetindeki rivayetlerin büyük bir bölümü sahabenin yetiştirdiği tabiine aittir.

Hicri ikinci yüzyıla kadar ulûmü'l-Kur'ân Hz. Peygamber'in yazıya getirmiş olduğu kısıtlamalar nedeniyle istinsalar dışında şifahi olarak yapıldı. Tedvin dönemiyle birlikte diğer ilimlerde olduğu gibi Kur'an ilimlerinde de çeşitli eserler telif edildi. Bu alanla ilgili ilk telif edilen eserler Kur'an ilimlerinin bir konusunu teşkil edecek nitelikteydi. Örneğin *garibü'l-Kur'ân*, *müşkilü'l-Kur'ân*, *irâbü'l-Kur'ân* ve *fedâilü'l-Kur'ân* başlıklarıyla eserler telif edilmiştir. Bu dönemde her ne kadar ulûmü'l-Kur'ân adıyla telif edilmiş bir eserin varlığı tespit edilememişse de kavramın ilim ehli tarafından bilindiği ve eserlerde yer aldığı müsellemidir. Özellikle ilmü'l-Kur'ân tabirinin sahabe ve tabiîn tarafından kullanıldığı bize gelen bilgilerde kayıtlıdır.

Tespit edilebildiği kadarıyla ulûmü'l-Kur'ân başlığını taşıyan ilk eserler hicri üçüncü yüzyılın sonlarında telif edilmeye başlanmıştır. Bu eserler, daha önce farklı konularda yapılan ulûmü'l-Kur'ân mahiyetindeki çalışmaların bir araya toplanmasıyla oluşturulmuştur. Sonraki süreçte alanla ilgili sistematik eserler kaleme alındı. Hicri onuncu yüzyılın başlarında telif edilen Suyûtî'nin *el-İtqân*'ni bu alanda verilmiş zirve eser olarak kabul edilmiştir. Daha sonra çeşitli eserler yazılmış olsa da Suyûtî'nin adı geçen eserinin birer versiyonu olmanın ötesine geçememiştir. Buna günümüzde telif edilen ulûmü'l-Kur'ân eserleri de dâhildir.

Ulûmü'l-Kur'ân alanında eser telif eden başta Zerkeşî ve Suyûtî olmak üzere diğer âlimlerin Kur'an ilimlerinin sınırlandırılmayacağı yönündeki düşünceleri farklı bir şekilde de okunabilir. Mesela bu sözler, özellikle müteşâbih ayetler bağlamında ilahi vahye bakış açısı olarak da anlaşılabilir. Bu durumda ittifakla kabul edilen müteşâbih âyetlerin delaletine sınır konulamayacağı hususu gözden kaçırılmamalıdır. Âlimlerin ulûmü'l-Kur'ân kavramına doğrudan ve dolaylı tüm ilimleri dâhil ettiğini varsayalım. Bu durumda telif ettikleri alan ile ilgili eserlerine söz gelimi tıp ilmi veya başka ilimleri de eklemeleri beklenirdi. Oysa eserlerinde sadece doğrudan Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan usûl bilgilerine yer verdikleri açıktır. Her ne kadar ilmi metodolojide sınırların belirlenmemiş olması eleştiriye açık bir husus ise de telif ettikleri eserler elimizde ve iki kapak arasında sınırlandırılmış olarak durmaktadır.

Ulûmü'l-Kur'ân kavramı her ne kadar tedvin döneminden sonra telif edilen eserlere başlık olabilmişse de sahabeden itibaren şifahî olarak bilinen bir ilim olduğu söylenebilir. Kimi zaman Kur'an'a yönelik söylemlerin başına "ilim" sözcüğü getirilerek ifade edilmesi bunu desteklemektedir. Yapılan iş, alandaki ilmi materyallerin bir araya toplanmasıyla daha önce üretilen bilgilerin ulûmü'l-Kur'ân adıyla kavramsal bir zemine oturtularak yeni bir form ve içerik ile sunulmasından ibarettir. *V'allâhu a'lem.*

## KAYNAKÇA

- Akk, Hâlid Abdürrahmân. *Uşûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Me'âlimü't-tenzil*. Thk. Abdürrezâk Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü l'hyâ, 1420/1999.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*. Thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru l'hyau't-Turasi'l-Arabî, 1418/1997.
- Baş, Erdoğan. "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (I-IV. Asır)", *Kur'an ve Tesir Araştırmaları III Tartışmalı İlimi Toplantı (İstanbul, 14-15 Ekim 2000)*. 21-42. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu". *İslâmî Araştırmalar* 19/1 (Haziran 2006): 29-44.
- Birişik, Abdülhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bütî, Muhammed Saîd Ramazân. *Min revâi'u'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Çelik, Ömer. "Hicri V-XI Asırlarda Kur'an İlimleri". *Kur'an ve Tesir Araştırmaları III Tartışmalı İlimi Toplantı (İstanbul, 14-15 Ekim 2000)*. 47-87. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2002.
- Buhârî, Muhmmmed b. İsmail. *Şaḥîḥ el-Buḥârî*. Şam: Dâr İbn Kesîr, 2002.

- Dihlevî, Şâh Veliyullâh. *el-Fevzü'l-kebir fi uşûli't-tefsîr*. Trc. Selmân Hüseyinî en-Nedvî. Kahire: Dârü'l-Sahve, 1986.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtî fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999.
- Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Madhal li'd-dirâseti'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Sene, 2003.
- Ebû Ubeyde, Kâsım b. Sellâm. *Feğailü'l-Kur'ân lil Kâsım b. Sellâm*. Thk. Mervan el-Atiyye v.dğr. Beyrut: Dâr ibn Kesîr, 1995.
- Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî, Yusuf b. Ali b. Ukeyl. *el-Kâmil fi'l-kırâat ve'l-arba'ni'z-zâideti 'aleyhâ*. Thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rufâî. B.y.: Müessesetü Semâ li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2007.
- Elik, Hasan. "Kur'an-İlim Münasebeti". *İslâmî İlimlerde Metodoloji III Tefsir Nasıl Bir Bilimdir Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı (İstanbul, 15-16 Mayıs 2010)*. ed. Murat Sülün. 100-107. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. Thk. Muhmmmed Reşid Rızâ el-Kabbânî. Beyrut: Dârü lhyâi'l-'Ulûm, 1986.
- Görener, İbrahim. "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu". *Bilimname* 17/1 (Haziran 2009): 18-21.
- Itr, Nureddîn. *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-kerîm*. Şam: Matbaatü's-Sabâh, 1993.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414/1993.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1991.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-'uyûn*. Thk. Seyyid ibn Abdilmaksur b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Hâzin, Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil fi Me'âniyi't-tenzil*. Thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Mennâü'l-Kattân. *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. B.y.: Mektebetu'l-Me'ârif, 2000.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîrü Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Mahmûd Şehâne. 5 Cilt. Beyrut: Dârü lhyâü't-Türâs, 1421/2000.
- Müslim b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2000.
- Nebhân, Muhammed Fârûk. *el-Madhal ilâ 'ulûmi'l-Kur'âni'l-kerîm*. Haleb: Dârü Alemü'l-Kur'ân, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman. *Medâriku't-tenzil ve haqâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özbalıkcı, M. Reşit. "Sıbeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 130-134. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2003): 181-211.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu". *İslâmîyât* 7/4 (2003): 69-84.



- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlaında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 15/2 (Aralık 2008): 29-35.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-ğur'âni'l-ğakim* (Tefsîrü'l-menâr). 12 Cilt. Kahire: Hey'etü'l-Misriyye, 1990.
- Rûmî, Fehd b. Abdirrahmân. *Dirâsât fi 'ulûmi'l-ğur'âni'l-kerim*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-ğur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Subhî es-Sâlih . *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. B.y.: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İtğân fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: Hey'tü'l-Misriyyetü'l'Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-İmâmü's-Şâfiî*. Thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü't-Tedmiriyye, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'ul beyân fi te'vili'l-ğur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1998.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü'l-Tüsterî*. Der. Ebû Bekr Muhammed el-Beledî. Thk. Muhammed Bâsil Uyunû's-Savd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Üdfüvî, Ebû Bekr Muhammed b. Alî. *el-İstiğnâ fi 'ulûmi'l-ğur'ân* (el-Bakara Sûresi 29'uncu ayete kadar). Thk. Muhammed Yahyâ Saîd. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2015.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûlü'l-ğur'ân*. Thk. Usam b. Abdilmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dârü'l-İslâh, 1992.
- Yıldırım. Suat, "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an'ı Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergi* 46/2 (Haziran 2010): 7-44.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim. *Me'âni'l-ğur'ân ve 'irâbuhu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelbi. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Zerkeşi, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957.
- Zerzûr, Adnân. *Madğâl ilâ tefsiri'l-ğur'ân ve 'ulûmih*. Beyrut: Dârü'l-ğalem, 1998.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-ğur'ân*. 2 Cilt. B.y.: Matba'atü İsa el-Bâbî, ts.

## Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: “Fülki’l-Meşhûn” Olgusu Üzerine Bir İnceleme

### The Effect of the Knowing of Nuzul Period on the Meaning: A Study on the Phenomenon of Fulqi’l-Mashhun

Ahmet Sait SICAK

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Hatay, Turkey  
assicak@mku.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-5161-9191

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30 Nisan / April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 25 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 147-176

#### Atıf / Cite as

Sıcak, Ahmet Sait. “Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: “Fülki’l-Meşhûn” Olgusu Üzerine Bir İnceleme”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 147-176.

**Doi:** 10.33460/beuifd.559549

#### İntihal / Plagiarism

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

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Son dönem tefsir çalışmalarına bakıldığında nüzûl sıralı tefsir yaklaşımının revaçta olduğu görülmektedir. Literatürde bazı âyetler özelinde Kur’ân’ı daha iyi anlamaya yönelik bu yeni tefsir metodunun başarılı örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte mezkûr yaklaşımın pratikte beklentileri karşılayamadığı birçok âyet için farklı bir anlam ve yoruma gidilmediği de görülmektedir. Bu bağlamda nüzûl sıralı tefsirlerde Yâsîn Sûresi 41. âyette geçen “Fülki’l-Meşhûn” kavramıyla neyin kastedildiğine dair yapılan yorumlar, Mushaf tertibini esas alan tefsirlerde bulunan yorumlardan farklı değildir. Bu makalede, nüzûl sıralı tefsir metodunun “Fülki’l-Meşhûn” kavramını anlamaya etkisi olup olmadığı araştırılacaktır. Araştırmada ilk olarak mezkûr tamlamayla neyin kastedildiği birincil ve ikincil anlamlar üzerinden tespit edilecektir. Bu anlamlara ulaşmak gayesiyle öncelikle “Fülki’l-Meşhûn” ifadesi için tefsir geleneğinde bugüne dek ortaya konulan yorumlar ana hatlarıyla aktarılacaktır. Sorasında ise f-l-k ve ş-h-n köklerinin etimolojisine vakıf olmanın, “Fülki’l-Meşhûn” tamlamasını Kur’ân’ın bütünselliği içerisinde değerlendirmenin ve nüzûl dönemini bilmenin bu kavramı anlamaya etkisi araştırılacaktır. Yapılan araştırmalar sonucunda; Allah’ın varlığının bir delili olarak “taşımaya imkânı veren her türlü gemi” birincil

ve tefsiri anlam olarak tespit edilmiştir. Te'vili ve ikincil anlam statüsünde "Habeşistan'a hicret edilen gemi" şeklindeki muhtemel mana ortaya çıkarılmıştır. Bu anlamın tutarlılığı belirlenirken; filolojik tefsir yönteminin, Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesinin ve buna bağlı olarak siyer bilgisinin sunduğu imkânlar kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Nüzûl Sıralı Tefsir, Kronolojik Tefsir, Tarihlendirme, Yâsîn Sûresi, Fülki'l-Meşhûn, Siyer, Habeşistan Hicreti,

**Abstract:** When we look at the recent studies of exegesis, it is seen that the sequential tafsir approach is popular. There are some successful examples in the literature of this new tafsir method in order to better understand the Qur'anic verses. However, it can be seen that the fact that the approach does not allow for a different meaning and interpretation for many verses in practice. In this context, the interpretations of what is meant by the concept of Fulqi'l-Mashhun in the 41th verse of the Yâsîn Surah in the order of the Nuzul ordered tafsir are no different from the interpretations in the tafsir based on the Mushaf system. In this article, it will be investigated whether the method of sequential tafsir has an effect on understanding the concept of Fulqi'l-Mashhun. During this research, first of all, what is meant by the statement is determined through primary and secondary meanings. In order to reach these meanings, firstly, the interpretations which have been made up to now in the tradition of tafsir for Fulqi'l-Mashhun expression will be outlined. After that, the effect of the comprehension of the etymology of the roots of f-l-k and sh-h-n, the effect of evaluating the phrase Fulqi'l-Mashhun in the totality of the Qur'an, the effect of the evaluation and understanding of the nuzul period of understanding will be investigated. As a result of the research; All kinds of ships that provide the possibility of carrying as a proof of God's existence are identified as primary and interpretation. In secondary meaning status, a possible meaning in the form of a ship was emitted to Abyssinia. In determining the consistency of this meaning; the philological tafsir method, the dating of Yâsîn Surah, and the related information provided by the political knowledge were used.

**Key Words:** Tafsir, Nuzul Sequential Tafsir, Chronological Tafsir, Surah Yâsîn, Fulqi'l-Mashhun, Siyar, Hijra to Abyssinia

## GİRİŞ

Nüzûl sıralı tefsir yönteminin ana umdesini oluşturan sûre ve âyet tarihlendirmesi meselesi, ilk tefsir rivayetleriyle başlar. Sebeb-i nüzûle dair rivayetlerin ve siyer bilgisinin temelini oluşturduğu tarihlendirme olgusu, Kur'an ilimleri içerisinde hem Mekkî-Medenî hem de nâsih-mensûh ilimleriyle tefsir ve fıkıh alanında gelişme zemini bulur. Mezkûr disiplinler Kur'an'ın sûre ve âyetlerinin tarihlendirilmesine dair malzeme sağlarken aynı zamanda Kur'an'ı nüzûl tertibine göre anlama çabasının İslamî gelenek içerisinde ilk örnekleri nesh konusu dâhilinde ortaya konulur. Bu yöntemi ilk olarak sahabenin uyguladığı,<sup>1</sup> Hz. Ali'nin

1 Fethi Ahmet Polat v.dğr., *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 266.

nüzûl tertibini en iyi bilen kişi olduğu<sup>2</sup> ve nüzûl tertibini esas alan bir Mushaf cem ettiği<sup>3</sup> iddia edilse de bu bilgiler tutarlı ve doğru gözükmemektedir.<sup>4</sup> Kur'ân'ı nüzûl tertibine göre anlama ve yorumlama düşüncesi ilk dönem İslam âlimlerinin ardından on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı müsteşrikler tarafından da gündeme getirilmiştir.<sup>5</sup> Son dönem tefsir çalışmalarına bakıldığında ise oryantalistler sonrasında İslam geleneği içerisinde değerlendirilebilecek olan yorumcuların ortaya koyduğu çalışmalarda *nüzûl sıralı tefsir* yaklaşımının revaçta olduğu görülmektedir.

Zaman içerisinde hacimli bir literatür oluşturacak düzeyde gelişen nüzûl sıralamasına dair usul ve tefsir eserlerinde<sup>6</sup> Kur'ân âyetlerinin *nüzûl sıralı tefsir* yaklaşımıyla anlaşılmasının önemine dair birçok gerekçe sıralanmaktadır.<sup>7</sup> Bunlar arasında; tenzilin hikmetlerine ulaştırması, en üstün<sup>8</sup> ve en verimli yöntem olması,<sup>9</sup> uzun sürede elde edilen bir deneyime dayanması,<sup>10</sup> Kur'ân'ı sağlıklı bir zeminde yorumlamanın en temel ve önemli şartlarından birisi ve yorumbilimin gereği olması,<sup>11</sup> düşüncenin tabii akışını koruması<sup>12</sup> okuyucunun Kur'ân ile arasında sağlıklı bir iletişim kurabilmesine yardımcı olması,<sup>13</sup> daha iyi sosyal ve psikolojik tahliller yapılmasına imkân sağlaması,<sup>14</sup> bu yöntemle Kur'ân'ı anlamının daha

- 2 Bu görüşün, Şiilerin Kur'ân'ın nüzûl tertibine göre anlaşılmasını benimsemelerinde etkin olduğu söylenebilir. Bk. Mehdi Bâzergan, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*, trc. Yasin Demirkıran-Mela Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 25-26.
- 3 Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibeddin Abdûs-Subhan Vaiz (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, 1422/2002), 1: 170; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Âzerseb (Tahran: Y.y., 1428/2008), 1: 19-23.
- 4 Hikmet Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013/1): 186, 189; Necmettin Çalışkan, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017): 402.
- 5 Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalim Neccar (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1374/1955), 346; Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 20; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 98; Okumuş, *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*, 17; Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 187.
- 6 İlgili literatürün tanıtladığı çalışmalar için bk. Ömer Dumlu-Rıza Savaş, "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (Haziran, 2010): 164-167; Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 187-190; Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, 74-82. Bayram Ayhan, *Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014), 19-58; Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 127-198.
- 7 Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 192-196.
- 8 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis: Tertîbü's-süver hasebü'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1383/1963), 1: 9.
- 9 Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 1: 10.
- 10 Mehdi Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 20.
- 11 Dumlu v.dğr., "Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu", 169-170.
- 12 Muhammed Abdullah Drâz, "Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebî Eleştirisi", trc. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an Mesajı: İlimi Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999): 192.
- 13 Mehmet Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak, Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 21-26.
- 14 Koçyiğit, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 200.

doğru ve daha kolay olacağı; aksi takdirde bazı konuların kapalı kalacağı<sup>15</sup> ve yanlış anlamalara sebebiyet vereceği<sup>16</sup> vb. öngörüler yer almaktadır.

Kur'ân âyetlerini daha iyi anlamaya yönelik bu yeni tefsir metodunun bazı âyetler özelinde literatürde başarılı örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte mezkûr yaklaşımın Kur'ân sûre ve âyetlerini tarihlendirme<sup>17</sup> ve bu tarihe bağlı olarak siyer ışığında anlamının zorluklarından olsa gerek beklentileri karşılayamadığı ve birçok âyet için pratikte farklı bir anlam ve yoruma ulaşamadığı görülmektedir. Bu tefsir metodunun bazı durumlarda tarihsel arka planı gereğinden fazla önemseydiği ve bu sebeple yapılan tefsirin, bazen Kur'ânî bağlamın dışına çıkmasına yol açtığı<sup>18</sup> da söylenebilir.

*Nüzûl sıralı tefsirlerde* Yâsîn Sûresi 41. âyette geçen "Fülki'l-Meşhûn" kavramıyla neyin kastedildiğine dair yapılan yorumlar, *Mushaf tertibini esas alan tefsirlerde* bulunan yorumlardan farklı değildir. Ayrıca bir örnek<sup>19</sup> kısmi olarak istisna edilebilecek olsa da bu tefsirlerde nüzûl dönemini ve siyer bilgisini ilgilendiren hemen hiçbir açıklamada bulunulmadığı görülmektedir.<sup>20</sup>

## 1. FÜLKİ'L-MEŞHÛN KAVRAMINI ANLAMLANDIRMADA TEFSİRİ VE FİLOLOJİK UNSURLAR

Yâsîn sûresinin 41-44. âyetlerinin tefsiri, birçok farklı kavlin ortaya konulduğu, ortaya konulan kavillerin diğer müfessirlerce eleştirildiği, hatta Kur'ân'ın tümünde<sup>21</sup> ve sûre içerisinde tefsir edilmesi en zor olan konulardan<sup>22</sup> şeklinde vasıflandırılan bir Kur'ân pasajını nitelemektedir. Bu sebeple ilgili âyetler ve *fülki'l-meşhûn* kavramı birçok farklı yönden ele alınacaktır.

15 Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydâni, *Meâricü't-tefekkür ve dekkâi't-tedebbür, Tefsîrun tedebbüriyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertibi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi "Kavâidü't-tedebbüri'l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle"* Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000), 1: 5.

16 Mehmet Zeki Duman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2010), 379-426.

17 Koçyigit, Hikmet, "Kur'ân'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", 190-191.

18 Polat, *Tefsir El Kitabı*, 266.

19 Abdülkâdir Molla Huveys Ali Gâzi el-Furâtî ed-Deyrazûri, *Beyânü'l-meânî: Mürettebün hasebe tertibi'n-nüzûl* (Dimeşk: Matbaatü't-Terakki, 1382/1965), 2: 44-46.

20 İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertîbü's-süver hasebü'n-nüzûl* (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1383/1963), 3: 29; Meydâni, *Meâricü't-tefekkür*, 6: 124-129; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm (et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertibi'n-nüzûl)* (Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye, 1428/2008), 1: 250; Duman, *Beyânü'l-Hak, Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri*, 1: 374.

21 Ebû Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh b. Nâsır Sa'dî, *Teysîru'l-kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmi'l-Mennân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 696.

22 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. Abdül-Mün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001), 3:267; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1383/1964), 15: 34; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî (İbn Âşûr), *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1404/1984), 23: 28; Abdül-Mün'im Ahmet Tüaylib, *Fethü'l-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1416/1995), 6: 2979.

### 1.1. Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi

İslam geleneği içerisinde yapılan sûre ve âyet tarihlendirmelerinde<sup>23</sup> Yâsîn sûresi 615-616 yıllarında Habeşistan’a yapılan hicret<sup>24</sup> ile Mekke döneminin son yılında vuku bulmuş olan İsrâ mucizesi<sup>25</sup> arasında nâzil olan sûreler<sup>26</sup> içinde olduğu görülmektedir.<sup>27</sup>

Yâsîn sûresinin 12.<sup>28</sup> 45.<sup>29</sup> ve 47.<sup>30</sup> âyetler haricinde Mekkî bir sûre olduğuna âlimler ittifak etmişlerdir.<sup>31</sup> İlgili âyetlerin Medenî olmalarına dayandırılan rivâyetler, âyetlerin kaynaklarda belirtilen olaylar üzerine indirilmemesine rağmen Hz. Peygamber’in Medine’deki muhataplarına, daha önce Mekke’de indirilmiş olan bu âyetleri okumuş olabileceği<sup>32</sup> şeklinde anlamlandırılabilir. Nüzûl kronolojisine göre Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesi hususunda iki sûrenin etkin olduğu görülür. Bu sûreler; Habeşistan hicretinden önce nâzil olan Meryem sûresi ve Tâif yolculuğu sonrası nâzil olma ihtimali olan Cin sûresidir. Kaynaklarda nüzûl sıralamalarına dair rivayetlerde Yâsîn sûresinin verilen kronolojik bilginin aksine, Meryem sûresinden önce Cin sûresinden ise sonra olduğu görülür.<sup>33</sup> Bu iki farklı tarihlendirme sebebiyle Yâsîn sûresi değerlendirilirken nüzûl sırası değil de diğer sûrelerle içinde bulunduğu nüzûl döneminin ve merhalesinin ölçüt alınması gerekmektedir. Tarihlendirmede oluşan yaklaşık beş yıllık fark, Mekke dönemi kronoloji merhaleleri kısmında nüzûl sıralı tefsir birikimi ve tecrübesini eserine aktaran Câbirî’nin yapmış olduğu altılı tasnif esas alındığında iki farklı aşamaya tekabül etmektedir. Bu sebeple Yâsîn sûresinin “şirkin geçersizliği ve putlara tapmanın mantıksızlığının ilanı” olan 3. aşamada<sup>34</sup> veya “Hz. Peygamber’in ve yakınlarının Şi’bi Ebî Tâlib’de boykot edilmesi ve Müslümanların Habeşistan’a hicreti” merhalesi olan 5. aşamada<sup>35</sup> yer alması gerektiği düşünülebilir.

23 Birbirinden farklı 19 ayrı tertip ve ayrıntılı bilgi için Bk. Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 57-106, 284-286.

24 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye* (Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1374/1955), 1: 321.

25 İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1: 321.

26 Bu dönemde nâzil olan sûreler şunlardır. 1- Necm, 2- Abese, 3- Kadr, 5- Şems, 6- Bürûc, 7- Tin, 8- Kureys, 9- Kâria, 10- Kiyâme, 11- Hümeze, 12- Mürselât, 13- Kâf, 14- Beled, 15- Târik, 16- Kamer, 17- Sâd, 18- A’râf, 19- Cin, 20- Yâsîn, 21- Furkân, 22- Fâtır, 23- Meryem, 24- Tâhâ, 25- Vâkıa, 26- Şuarâ, 27- Neml, 28- Kasas.

27 Abdülmüteâl es-Saidî, *en-Nazmü’l-fennî fi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, ts.), 256.

28 Ebû’l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekir (Süyûtî) *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: el-Heyetü’l-Mısrıyyetü’l-âmmet li’l-kitâb, 1393/1974), 1: 63; Bedreddin Çetiner, *Fâtihâ’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl: Kur’ân Âyetlerinin İnş Sebepleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 2: 747.

29 Meydânî, *Kavâidü’t-tedebbürî’l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle*, 180.

30 Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1: 63.

31 Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 289.

32 Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ânî’l-hakim*, 1: 248.

33 Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 57-106, 284-286.

34 Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ânî’l-hakim*, 1: 197.

35 Câbirî, *Fehmü’l-Kur’ânî’l-hakim*, 2: 86.

## 1.2. Yâsîn Sûresinin Genel İçeriği

Hz. Peygamber tarafından Yâsîn<sup>36</sup> ve *Kur'ân'ın kalbi* olarak isimlendirilen Yâsîn sûresinin<sup>37</sup> bu şekilde isimlendirilmesi konusunda kaynaklarda birçok açıklama bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu isimlendirme bazı kaynaklarda Yâsîn sûresinin itikada ait birçok esası ihtiva etmesi ve özellikle inanç esaslarının kalbi mesabesindeki âhirete iman<sup>39</sup> konusunu farklı delillerle ele almasına dayandırılır. Ayrıca Kur'ân'ın odak noktası (kalbi)<sup>40</sup> olması şeklinde de anlaşıldığı bu isimlendirme, sûrenin okuyanların kalplerini aydınlatması<sup>41</sup> ve anlayanların kalplerinin payı olan imanı almaları<sup>42</sup> sebebine de bağlanmıştır.

Dört bölüm halinde incelenmesi mümkün olan sûrenin<sup>43</sup> birinci bölümünde (1-12. âyetler) ana konu Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Kur'ân'ın vahiy ürünü oluşu, yeniden diriliş ve her şeyin kaydedilmesi yani ahiret üzerinedir. Bu minval üzerine<sup>44</sup> sûrenin ikinci bölümünde (13-32. âyetler) kendilerine Hak dinin tebliğcilerinin gönderildiği bir yerleşim yeri halkının (ashâbü'l-karye) kıssası anlatılır. Sûrenin üçüncü bölümünde (33-47. âyetler) çeşitli vesilelerle Allah'ın birliği ve yüceliğine ve Allah'ın kudretinin daha önceki âyetlerde bahsedilen risalet, helak ve yeniden diriltip hesap sormaya yeteceğine dikkat çekilir.<sup>45</sup> Yâsîn sûresinin dördüncü bölümü (48-83. âyetler) âhiretin varlığı ve âhiret âleminin tasvirine dairdir.<sup>46</sup>

Yâsîn sûresinin ilk üç bölümündeki âyetlere bakıldığında verilen örneklerin çoğunun, dördüncü bölümde aktarılan "*Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek*" (Yâsîn 36/78) söylemine<sup>47</sup> cevap niteliğinde olduğu görülür. Yüce Allah'ın varlığının delilleri olarak bu meyanda birçok örnek verilmektedir. Sûrede bu soruya cevap niteliğinde olan örnekler şu ifadelerle zikredilmektedir: "وَأَضْرِبْ لَهُمْ" "misal getir", (Yâsîn 36/13) "أَلَمْ يَرَوْا" "görmüyorlar mı?", (Yâsîn 36/31) üç yerde "وَأَيُّهُ لَهُمْ" "onlar için bir delildir", (Yâsîn 36/33, 37, 41) "أَوَلَمْ يَرَوْا" "görmüyorlar mı?", (Yâsîn 36/71) "أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ" "insan görmez mi ki?" (Yâsîn 36/77). Verilen örneklerde dikkat çeken

36 Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 20, 21; İbn Mâce, "Cenâiz", 4; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 20; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7.

37 Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7.

38 Muhammet Ali Duran, *Sûre İsimleri Açısından Kur'ân'ın Anlaşılması* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 295-298.

39 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 6: 4003; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı, 2011), 290-291.

40 Bekir Topaloğlu, "Yâsîn Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 341.

41 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), 6: 2916.

42 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4: 473-474.

43 Topaloğlu, "Yâsîn Sûresi", 340-341.

44 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsir*, der. Yusri es-Seyyid Muhammed, ed. Halil Aldemir, trc. Harun Ögümüş - Halil Aldemir (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 3: 430.

45 Yâsîn sûresinin ana konuları ve bölüm ve içeriklerine dair benzer bir tasnif için krş. Ömer Çelik, *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerim - Meali ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 4: 205.

46 Topaloğlu, "Yâsîn Sûresi", 340-341.

47 Kur'ân'da inkârcıların bu şekilde yeniden dirilişi (ba's) ve haşrı reddetme amacıyla dillendirdikleri söylem ve soruları birçok âyette konu edinilmektedir (el-İsra 17/49, 98; el-Mü'minûn 23/35, 82; Yâsîn 36/78; es-Sâffât 37/16, 53; el-Vâkıa 56/47).



hususlardan birisi de "وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ" âyetinde geçen "الْفُلِّ الْمَشْحُونِ" *fülki'l-meşhûn* (Yâsîn 36/41) kavramıdır.

### 1.3. Tefsirlerde Fülki'l-Meşhûn İbaresindeki Görüşler

﴿وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾

Yâsîn sûresinin 41. âyetinde geçen *fülki'l-meşhûn* ibaresinde hangi mananın murat edildiğiyle ilgili olarak müfessirler üç görüş üzerinde durmuşlardır.<sup>48</sup> Bu görüşlerden kimisi yaygınlık kazanmış kimisi ise pek rağbet görmemiştir. Bu bölümde mezkûr görüşler ana hatlarıyla aktarılacaktır.

#### 1.3.1. Hz. Nuh'un Gemisi

Yâsîn sûresinde zürriyetleri taşıyan *fülki'l-meşhûn*dan maksadın ne olduğuyla ilgili olarak Sahâbe döneminden itibaren en fazla yaygınlık kazanan görüş, bu geminin Tufan hadisesinde Hz. Nuh'u ve diğer müminleri taşıyan gemi olduğudur.<sup>49</sup> Taberî'de (ö. 310/923) geçen nakillere bakıldığında bu görüşün hem Dahhâk'tan (ö. 105/723) hem de Katâde'den (ö. 117/735) rivayet edildiği görülür.<sup>50</sup> Sonraki dönemlerde bazı müfessirler tefsirlerinde sadece bu görüş üzerinde durmuşlardır.<sup>51</sup>

#### 1.3.2. Mecazi Anlam: Ana Rahmi/Gezegen/Uzay Gemisi

*Fülki'l-meşhûn*'un ana rahmi olduğuna dair görüşü ilk olarak Mâverdi (ö. 450/1058) tefsirinde Hz. Ali'ye nispet ederek aktarır.<sup>52</sup> Elmalılı Hamdi Yazır da (1878-1942) âyette geçen zürriyet kaydının Hz. Nuh'un gemisinin kastedilmesine engel olduğunu, zürriyet karinesiyle ana rahmine mecazen işaret edildiğini söyler.<sup>53</sup> Bu yoruma göre zürriyet kelimesi nutfe "النُّطْفَ" *fülki'l-meşhûn* ise "بُطُونُ" *النَّسَاءِ* anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Klasik tefsirlerde sadece teşbih (benzerlik) olarak

48 Mehmet Okuyan, *Yâsîn Sûresi Tefsiri* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 172-173.

49 Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Mevsûatü't-tefsiri'l-me'sûr*, nşr. Merkezü'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâti'l-Kur'âniyyeti (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 18: 474-476.

50 Ebû Cafer İbn Cerir Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîl'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 19: 443.

51 İbrâhîm Nisâbüri Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1422/2002), 8: 129; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî), thk: İbrâhîm el-Busyûni, 3. Baskı (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kütüb, ts.), 3: 218; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî eş-Şâfiî en-Nisâbüri, el-Vasîf fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 3: 514; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, Dercü'd-düer fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim, thk. Tal'at Salah el-Ferhan-Muhammed Edib Şekur (Amman: Dâru'l-fikr, 1430/2009), 2: 500.

52 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî (Mâverdi), *Tefsîru'l-Mâverdi en-nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdül-Maksûd b. Abdü'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5: 19.

53 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 4033.

54 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15: 34.



geçen,<sup>55</sup> birçok müfessir tarafından hem Hz. Ali'ye nispeti<sup>56</sup> hem de yorum değeri eleştirilen bu görüş,<sup>57</sup> günümüzde yapılan bazı akademik çalışmalarda gemiyle ana rahmi arasındaki benzer özellikler ayrıntılı bir şekilde ortaya konularak desteklenmektedir.<sup>58</sup>

Âyetin siyak-sibak üzerine değerlendirilmesi sonucunda mecaza dayanan başka bir anlamın daha ortaya çıktığı görülür. Bir önceki âyette geçen “وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ” - “her biri birer felek (yörüngede) yüzerler” (Yâsîn 36/40) ibaresinden dolayı *fülki'l-meşhûn*'un üzerinde yaşadığımız gezegen (dünya) olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>59</sup>

Âyette geçen “zürriyet” kelimesinin *sonraki nesilleri* nitelediği ve gemiyle taşıma nimetinin kıyamete kadar süreceği<sup>60</sup> görüşü üzerinde yoğunlaşan bir yorumda ise gemilerin ilâhî delil oluş türlerinin en ileri derecedeki formuna dikkat çekilerek; *fülki'l-meşhûn*'un yelkenli, buharlı ve atom gücüyle çalışan<sup>61</sup> gemileri nitelediği gibi kuşlar gibi havada yüzen gemileri de işaret ettiği söylenmiştir.<sup>62</sup> Günümüz terminolojisiyle bu gemiler uzay gemileri şeklinde de ifade edilebilir.

### 1.3.3. Gemi Cinsi

Bazı âlimler âyette geçen *fülki'l-meşhûn*'un gemi cinsi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu manaya göre deniz taşımacılığında kullanılan bütün gemiler *fülki'l-meşhûn* kapsamına dâhildir. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bu görüşü benimseyen âlimlerin başında gelmektedir. Râzî, benimsediği bu görüşü “وَأَمَّا إِنَّ فُلْنَا إِنَّ الْمَرَادَ جِنْسٌ” “burada kastedilen gemi cinsidir dediğimizde, bu daha açık bir ifade olur” cümlesiyle dile getirmiş ve sebebinin de “فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ لِكُلِّ أَحَدٍ” “çünkü cins olarak gemi herkes için açık bir ifadedir” sözünü açıklamıştır.<sup>63</sup>

### 1.4. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsirinde Fülki'l-Meşhûn İbaresini

Kur'ân'da geçen bir ibare veya kavramı Kur'ân'ın bütünselliği içerisinde anlamakla, Mushaf sırasına göre yapılan okumada zihinde oluşan zanni bilgileri

55 Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi en-nuket ve'l-uyûn*, 5: 19; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 4: 380; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15: 34.

56 Yapılan araştırma sonucunda, kaynaklarda bu görüşün Hz. Ali'den nakledildiğine dair bir rivâyet tespit edilememiştir.

57 Esîru'd-Dîn Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9: 69-70; Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Fethü'l-kadîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Dımaşk: Dâru'l-kelîmî't-tayyib, 1414/1994), 4: 427; Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 12:26.

58 İhsan Akdaş, “Cudi ve Tufan Kelimelerinin Semantik ve Morfolojik Analizi Işığında Tufan Gerçeği”, *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (Şırnak, 27-29 Eylül 2013), ed. Hamdi Gündoğar-Ömer Ali Yıldırım-M. Ata Az (Şırnak Üniversitesi, 2014), 631.

59 Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017), 2: 651-652.

60 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 26: 283.

61 Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, 17. Baskı (Beirut: Dâru'ş-şurûk, 1412/2000), 5: 2970.

62 Sa'dî, *Tefsîru'l-kerîmî'r-Rahmân*, 696.

63 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

sonradan okunan pasajlara tatbik etmenin birbirinden ayrılması gerekmektedir. Müfessirler tarafından en güzel ve sıhhatli tefsir metodu olarak vasıflandırılan Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın bütünselliği içerisinde anlaşılmasını nitelemektedir. Oysaki Mushaf tertibine göre önce okunan pasajların sonradan farklı sürelerde okunan pasajlara Kur'an'ın bütünselliğini ve konuyu ilgilendiren diğer âyetleri göz ardı ederek uygulanması eksik Kur'an kültürünün elde ettiği bilgileri Kur'an'a onaylatarak söylettirilmesinden başka bir şey değildir.<sup>64</sup>

#### 1.4.1. Fülki'l-Meşhûn İbaresinin Birincil Anlamının Tespiti

Kur'an'da gemi kavramı *fülk* "فُلْكَ" kelimesiyle toplam 23 yerde geçer. Bu yerlerin yedisinde doğrudan Hz. Nuh'un gemisine (el-En'âm 7/64; Yunus 10/73; Hûd 11/37, 38; el-Mü'minûn 23/27, 28; Şuarâ 26/119) birinde ise Hz. Yunus'un bindiği gemiye (Sâffât 37/140) atıf vardır. Kalan diğer yerlerde ise *fülk* kelimesiyle gemilerin deniz ve okyanuslar üzerindeki hareketleri genel olarak konu edinilir. Gemi kavramı *sefine* "سَفِينَةٍ" kelimesiyle Kur'an'da toplam dört yerde geçmektedir. Bu yerlerin üçünde Hz. Mûsâ kıssası anlatılırken (el-Kehf 18/71, 79, 79) bir yerde de Hz. Nuh'un kavminden gemiye binenleri ifade etmek için ashâbü's-sefine "أَصْحَابِ السَّفِينَةِ" terkihi kullanılmaktadır (el-Ankebût 29/15).

Kur'an'da diğer 15 yerde geçen *fülk* kelimesinin kullanıldığı anlam alanlarına bakıldığında bu yerlerin hemen tamamında, gemilerin denizlerde ulaşım vasıtası olarak hareket etmesinin Yüce Allah'ın varlığı, kudreti ve nimeti sayesinde olduğunun vurgulandığı görülür. Bakara sûresinde "وَالْفُلْكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ" aynı âyette geçen "كَلِمَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" gemi-deliller (âyât) ifadeleri (el-Bakara 2/164), Hac sûresinde "وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ" ve "أَلَمْ تَرَ" (el-Hac 22/68) gemi-görme (görmez misin, düşünmez misin?) ifadeleri, Lokman sûresinde "وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ" (Lokman 31/31) gemi-nimet-delil ifadeleri, hep Yüce Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini ve kullarına yönelik nimetlerini göstermek için kullanılan âyetlerdir. Bu âyetlerde Yüce Allah kâinatta sünnetullah şeklinde koyduğu kanunları hatırlatmaktadır.

Yâsîn sûresinde geçen *fülki'l-meşhûn* âyetinde anlatılmak istenen ana tema Kur'an'daki diğer kullanımlarla paraleldir. *Fülki'l-meşhûn* Yâsîn sûresinde Yüce Allah'ın varlığı ve kudretinin bir delili olarak Mekke'deki kâfirleri düşünmeye sevk eden âfâkî bir delil olarak geçmektedir. Âyetin asıl maksadı, gökyüzündeki yıldızların kendi yörüngelerinde yüzerek akıp gitmesi hususunu aktardıktan sonra yeryüzünde de yüzerek akıp giden gemilerin hareketinin birbirine benzerliği<sup>65</sup> ve hem uzaydaki gök cisimlerini hem de denizi kaldırma kuvveti sayesinde üzerinde gemileri taşıyacak bir biçimde yaratan varlığın Yüce Allah olduğunu ifade etmektir. Gemi insan eliyle yapılmış bir yapıttır, ama onun su üzerinde hareket

64 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1992), 33-34; Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 319-330.

65 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 282.

etmesi Yüce Allah'ın koyduğu kanunla olmaktadır. Bir sonraki âyette "وَحَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ" insan eliyle değil bizzat Yüce Allah'ın canlıların üremesine bağlı olarak koyduğu kanuna göre "onların bindiği gemiye benzer deve gibi varlıklar da onlar için bir delildir" denilmektedir. Devenin hörgücünün ve fülk şeklinde ifade edilen geminin dairesel olarak birbirine benzemesi âyette geçen "مِثْلِهِ" kavramıyla örtüşmektedir. Nitekim İbn Abbâs'ın bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak "الإبل سفن البر" "develer karanın (çölün) gemileridir"<sup>66</sup> sözü de bu benzerliği ortaya koymaktadır.

#### 1.4.2. Fülki'l-Meşhûn İbaresinin Muhsaf Tertibine Göre Anlamanın Tefsirlere Etkisi

Müfessirleri Yâsîn sûresinde geçen "fülki'l-meşhûn"un Hz. Nuh'un gemisi olduğu fikrini benimsemelerine sevk eden sebepler arasında rivayetler ve yaygın tefsir görüşlerinin yanı sıra Mushaf tertibine göre yapılan tefsir anlayışının da etkili olduğu söylenebilir. Hatta önceki rivayetlerin ve yaygın tefsir görüşlerinin de Mushaf tertibine göre yapılan tefsirlerde ortaya çıkan olumlu ve olumsuz durumları yansıttığı görülür. Mushaf tertibinde *fülki'l-meşhûn olgusu* ilk olarak 26. sırada yer alan Şuarâ sûresinde Hz. Nuh'un gemisini nitelemektedir. Müfessirler bu âyetteki yorumlarında (Şuarâ 26/119) Hz. Nuh'un gemisi için kullanılan meşhûn kavramı üzerinde özellikle durarak gemideki doluluğu, gemide bulunan canlı ve cansız nesnelere üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Şuarâ sûresindeki bu yaklaşım müfessirlerce tekrar edilerek Yâsîn sûresi için de uygulanmıştır. Bazı müfessirler önce belirtildiği gibi Hz. Nuh'un gemisinin *meşhûn* vasfıyla Kur'an'da meşhur olduğunu ifade ederlerken İbn Âşûr (1879-1973) Yâsîn sûresinin tefsirinde daha da ileri giderek, Hz. Nuh'un gemisi dışındaki gemilerin meşhûn vasfıyla nitelenmediğini ifade etmiştir.<sup>67</sup> Hâlbuki mezkûr kavram Kur'an'ın bütünselliği içerisinde değerlendirildiğinde *fülki'l-meşhûn olgusunun* sadece Hz. Nuh'un gemisine tahsis edilmesinin yanlış olduğu görülür. Kur'an'da *fülki'l-meşhûn* ifadesi toplam üç yerde geçmekte ve bu yerlerin tamamında marife olarak zikredilmektedir. Yâsîn sûresinin haricindeki iki yerde; Şuarâ<sup>68</sup> ve Sâffât sûresindeki<sup>69</sup> iki âyetin siyak-sibağında ise *fülki'l-meşhûn* kavramıyla vasıflandırılan gemilere hangi peygamberlerin bindiği açık olarak belirtilmektedir. "Fülki'l-meşhûn" olgusu Şuarâ sûresinde Hz. Nuh'un gemisi, Saffat sûresinde ise Hz. Yunus'un gemisi için kullanılmıştır.

İbn Âşûr Sâffât sûresinin 140. âyetini tefsir ederken *meşhûn* kavramı için Hz. Nuh'la ilgili bir değerlendirmeye girmeden "الْمَمْلُوءُ بِالرَّاكِبِينَ" "yolcularla dolu" ifadesini kullanmıştır. Sâffât sûresinin 139. âyetinde Hz. Yunus'un ismi de açık

66 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 8: 129.

67 "وَلَمْ يُوصَفْ غَيْرَ فُلْكَ لُوحِ يَهْدَا الْوُصْفِ" bk. İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 23: 27.

68 Âyetin metni ve manası: "فَاتَّجِنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ", "Derken biz onu ve beraberindekileri dolu geminin içinde (taşayıp) kurtardık" (eş-Şuarâ 26/119).

69 Âyetin metni ve manası: "إِذْ أَتَى إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ", "Hani o (Yunus) kaçıp yüklü gemiye binmişti" (es-Sâffât 37, 140).

olarak zikredilmektedir. İbn Âşûr, burada geçen *meşhûn* kavramının Hz. Yunus'un bindiği gemi için kullanılmış olduğunu bilmesine<sup>70</sup> rağmen Yâsîn sûresinde *meşhûn* kavramının sadece Hz. Nuh'un gemisi için kullanıldığını ifade etmesi,<sup>71</sup> gözden kaçmış bir yanlışlıktan ziyade ön yargı ve şartlanmayı yansıtmaktadır. Müfessirlerin özellikle de İbn Âşûr'un maruz kaldığı bu durumun, *meşhûn* kavramının Mushaf sıralamasında ilk geçtiği yerde Hz. Nuh'un gemisine nispet edilmesinin ayrıca "fülk" gemi kelimesinin Kur'ân'da diğer yedi yerde Hz. Nuh için kullanılmasının ve bu kullanımların tamamının daha önceki sûrelerde tefsir edilmesinin bilinçaltı algılamada bıraktığı tesirden kaynaklandığı söylenebilir.

Hz. Nuh'un kıssasının anlatıldığı bütün sûreler (el-En'âm 7/64; Yunus 10/73; Hûd 11/37, 38; el-Mü'minûn 23/27, 28; Şuarâ 26/119) ve "Fülki'l-meşhûn" olgusunun Hz. Yunus'un gemisi için kullanıldığı Sâffât sûresi (Sâffât 37/140), kronolojik açıdan Yâsîn sûresinden sonra nâzil olmuştur. Yâsîn sûresinin nâzil olduğu tarihten önce sûrede geçen *fülki'l-meşhûn* (yükli gemi) ifadesiyle Hz. Nuh'un veya Hz. Yunus'un gemisinin kastedildiğini gösterecek herhangi hatırlatıcı (ahd-ı zihni) bir âyet nâzil olmamıştır. *Fülki'l-meşhûn* kronolojik olarak ilk defa Yâsîn sûresinde geçtiği için bu âyeti, mushaf tertibinin oluşturduğu zihin yapısıyla değil de muhatapların sahip oldukları kültür ve yaşadıkları olaylar perspektifinden, nüzûl döneminde gelişen hadiselerle ilişkilendirerek anlamak, sonrasında bu anlama bağlı olarak yorumlamak daha doğru olacaktır.

### 1.5. Hz. Nuh'un Gemisi Yorumuna Yapılan İtirazlar

Yâsîn sûresinde bulunan "الْفُلُّكُ الْمَشْحُونُ" ifadesinin Nuh (a.s)'ın gemisi olduğu görüşü kaynaklarda yaygın olarak geçmesine rağmen birçok âlim tarafından bu görüşe itiraz edildiği görülür. Bu itirazların birinci olarak; fülk kelimesinin başındaki J'ın ahd-i zihni (ahd-i ilmi) için mi yoksa cins için mi olduğuna dair ihtilafa,<sup>72</sup> ikinci olaraksa âyette geçen zürriyet kavramına dayandığı görülmektedir.

Âyette *الْفُلُّكُ* kelimesi harf-i ta'rifi olarak gelmiştir. Bazı müfessirler dil kuralları açısından fülk kelimesinin başında yer alan J'ın tarif için (belli bir gemi) olduğunu ifade ederek geminin Hz. Nuh'un gemisi olduğunu söylerler. Bunun için de "وَاصَّحَ الْفُلُّكُ" (Hûd 11/37) âyetini örnek göstererek Araplar tarafından da Hz. Nuh'un durumu bilindiği için âyet "الْفُلُّكُ" şeklinde gelmiştir derler. Râzî bu görüşü tutarlı bulmaz. O, fülk kelimesindeki J'ın Kur'ân'daki kullanımının sadece tarif (belli bir gemi olduğunu ifade etmek) için olmadığını söyler. Râzî, "وَجَعَلَ لَكُمْ" (el-Fâtır 35/12) "وَتَرَى الْفُلَّكُ فِيهِ مَوَاجِرَ" (ez-Zuhruf 43/12) "مَنْ الْفُلُّكُ وَالْأَنْعَامَ مَا تَرْكَبُونَ" (el-Ankebût 29/65) âyetlerinde de görüldüğü üzere fülk kelimesinin başında bulunan J'ın cinsi tarif etmek için de gelebileceğini ifade etmiştir.<sup>73</sup> Ne

70 İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 23: 172-173.

71 İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 23: 27.

72 Ahd-i zihni (ahd-i ilmi) hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sadık Koç - Tahsin Deliçay, "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002): 191-210.

73 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 282-283.

âyetin siyak-sibakında ne de daha önce inen vahiylerde bu geminin Hz. Nuh'un gemisi olduğuyla ilgili bir karine yoktur. Mushaf tertibine göre tefsir yapan bazı müfessirlerin Yâsîn sûresinden sonra nâzil olan "وَاصْنَعِ الْفُلْكَ" (Hûd 11/37) vb. âyetleri delil getirerek<sup>74</sup> iddia ettiklerinin aksine nüzûl sürecinde Kur'ân'ın delalet ettiği bilgiden kaynaklanan bir ahd-i zihni<sup>75</sup> olmadığı bilinmektedir. Bu sebeple fülk kelimesinde yer alan ال'in vahyin muhatap olduğu nüzûl ortamındaki ahd-i zihniye diğer bir tabirle Mekkeliler tarafından bilinen bir gemiye işaret ettiği söylenebilir.

"الْفُلْكَ الْمَشْحُونُ" ifadesinin Kur'ân'ın bütünselliği içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine dair bölümde de belirtildiği üzere Kur'ânî bilgi bu kavramı sadece Hz. Nuh'a bağlamaz. Kur'ân'da hem Hz. Nuh hem de Hz. Yunus'un bindiği gemi için kullanılan "الْفُلْكَ الْمَشْحُونُ" ifadesi her iki peygambere de ait olabileceği gibi mutlak manada da kullanılmış olabilir.

Müfessirlerin bir kısmı âyette geçen *zürriyet* kelimesinin *âbâ* anlamına geldiğini<sup>76</sup> hatta ezdâddan olduğunu<sup>77</sup> ifade ederek *fülki'l-meşhûnun* Hz. Nuh'un gemisi şeklinde tefsir etmişlerse de böyle bir tefsirin zorlama bir tevil olduğu dile getirilmiştir. İbn Atıyye (ö. 383/993) "الذرية" kelimesinin "الآباء" kelimesi yerine geçtiği söylemiyle ilgili olarak bazı kişilerin bunu karıştırdıklarını ifade ettikten sonra dil açısından *zürriyet* kelimesinin *âbâ* (atalar) anlamına gelen bir kullanımının bilinmediğini vurgulamıştır.<sup>78</sup> Nâsir Sa'dî (ö. 1376/1956) de Kur'ân'da *zürriyet* kelimesinin *âbâ* (atalar) anlamını verecek şekilde kullanılmadığını belirtmektedir.<sup>79</sup> Fahreddin Râzî'nin, çoğunluğun *zürriyetin* sadece çocuk manasına geldiğini söylediklerini belirtmesi, onun bu hususta İbn Atıyye ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir.<sup>80</sup>

## 1.6. Etimolojik Unsurlar

### 1.6.1. Fülk ve Sefine Kavramları

Kur'ân'da geçen fülk "الْفُلْكَ" ve "سفينة" kelimeleri arasında bazı nüanslar olsa da Arap dilinde fülk yerine daha çok sefine kelimesi kullanılır. Dildeki kullanımı bakımından fülk, sefineden daha umumdur. Fülk kelimesi hem tekil, ikil ve çoğul

74 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 282.

75 Muhammed b. Sâlih el-Useymin et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Yâsîn* (Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1424/2003), 153.

76 Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), 3: 124; Meydânî, *Meâricü't-tefekür ve dekâiki't-tedebbür*, 6: 126.

77 Cemâlüddîn Ebü'l-Ferac Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1422/2001), 3: 525; Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 3: 105; Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ Ensârî, *Fethü'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Sâbüni (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983), 473.

78 Ebü Muhammed Abdülhak b. Galîb İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 4: 455.

79 Sa'dî, *Tefsîru'l-kerîmi'r-Rahmân*, 696.

80 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

olarak hem de müzekker ve müennes olarak<sup>81</sup> gelebilen bir özelliğe sahiptir. Kur'ân'da sefine genellikle tahsis makamında kullanılırken fülk ise hem özel hem de genel manalarda kullanılmıştır.<sup>82</sup>

*Fülk* kelimesi daha çok yuvarlak ve dairesel "المستدير" şeklinde yapılan gemiler için kullanılırken,<sup>83</sup> *sefine* kelimesinin daha çok dikdörtgen şeklinde yapılan gemiler için kullanıldığı ifade edilmiştir. *Fülk* şeklinde isimlendirilen gemiler; geniş, hızlı ve manevra kabiliyetleri yüksektir. Aynı zamanda denizleri yararak hareket ederlerken daha fazla enerjiye sahiptirler. *Sefine* şeklinde yapılan gemiler ise hantal bir yapıdadır. Denizlere derinden değil, yüzeysel bir şekilde dalarak hareket ederler.<sup>84</sup>

Dairesel biçimdeki şeyleri ifade etmek için *felk* "فلك" kökünden türeyen kelimeler kullanılır. Yuvarlaklığından dolayı yün eğirme yerine *felke* "الفلكة" denir. Çevresindeki yerlere göre yuvarlak ve yüksek olan tümsek vb. yeryüzü şekillerine de *felke* denmektedir.<sup>85</sup> Aynı zamanda kadının memesi yuvarlak olduğunda da "فلكة تَدِيُ الْفَتَاةُ، فَلَكَ تَدِيُ الْمَرْأَةُ" denir.<sup>86</sup> Çobanın, sütten kesilmiş devenin emzirilmemesi için diline koyduğu kıldan yapılmış daireye veya halkaya "الفلكة" da denilmektedir.<sup>87</sup> Semantik açıdan Yâsîn 41. âyetteki fülk ifadesinin bu dört anlam esas alındığında mecazi olarak anne karnını nitelemesi oldukça tutarlı gözükmemektedir. Ceninin gelişmesiyle anne karnı yükselerek bir tümsek halini almakta ve bu dairesel şekil kelimenin anlam alanı içindeki kadının cinsiyet uzvuyla benzeşmektedir.

Gökyüzü cisimleri ve yörüngeleri bu şekilde dairesel biçimde olduğu için onlara da "فَلَكَ السَّمَاءِ" denilmiştir. İbn Fâris (ö. 395/1004) denizde döndüğünden dolayı gemiye *fülk* denilmiş olabileceğini dile getirmiştir.<sup>88</sup> Bu tanımlarda da görüldüğü üzere hem geminin şeklinden hem de dairesel kavis çizerek dönme hareketinden dolayı gemiye *fülk* adı verilmiştir.<sup>89</sup> Aynı benzerlik gök cisimlerinde de görülmektedir. Gök cisimleri de hem şekilsel açıdan hem de hareket ettikleri rotaların dairesel biçimde olmasından dolayı *felek* adını almışlardır. Semantik açıdan Yâsîn 41. âyetteki fülk ifadesinin bu anlam esas alındığında mecazi manasıyla gezegen (Dünya) olarak kabul edilebileceği de söylenebilir.

81 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (İbn Sîde), *el-Muhassas* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1417/1996), 5:150; Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtârûs-sihâh* (Beirut: Mektebetü'l-'asriyyeh, 1420/1999), 1: 243.

82 Müsenna Muhammed Hibyan, *Min revâ'i'l-beyân fi suveri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1435/2014), 5: 114-116.

83 Ebû Abdillâh Süfyan b. Said b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfi, *Tefsîrûs-Süfyan* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983), 229.

84 Mikâtî v.dğr., *el-Kutûf min lügati'l-Kur'ân* (Lübnan: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1427/2007), 5: 114, 10: 513.

85 Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm Sâmerrâî (Beirut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 5: 375.

86 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 5: 374.

87 İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcül'lüğa ve sihâhül-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, 4. Baskı (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1407/1987), 4: 1604.

88 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (B.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 4: 453; Mikâtî v.dğr., *el-Kutûf min lügati'l-Kur'ân*, 5: 114, 10: 513.

89 Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.), 8:461.

### 1.6.2. Meşhûn Kavramı

Âyette *fülki'l-meşhûn*, zürriyetlerin taşındığı gemi olarak anlatılmaktadır. Bu ibarede geçen meşhûn kavramı zürriyetlerin taşındığı geminin bir vasfını ve özelliğini göstermektedir. Bu bölümde öncelikle Kur'an'da üç yerde geçen meşhûn kavramıyla ilgili olarak müfessirlerin görüşleri ve bu kavrama yükledikleri manalar aktarılacak daha sonra meşhûn kavramının etimolojik yapısı ve anlamları üzerinde durulacaktır.

*Meşhûn* kavramıyla ilgili olarak müfessirlerden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) "المَوْقَرُ" "kapasitesi doldurulmuş",<sup>90</sup> Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) "المَوْقَرُ" "من الناس والدواب" "insan ve hayvanlarla dolu",<sup>91</sup> Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) "المَوْقَرُ" "Hz. Nuh'un her cins canlıdan (erkekli-dişili) yüklediği birer çift ve Hz. Nuh'la beraber müminlerden meydana gelen yükle dolu",<sup>92</sup> "المَوْقَرُ بِأَهْلِهِ" "halkıyla dolu",<sup>93</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) "المَحْمَلُ" "yüklenmiş",<sup>94</sup> Taberî "المَمْتَلِيُّ" "dolu" "المَثْقَلُ" "ağırlaştırılmış", "dolu olsun olmasın" "قد جعل فيه ليركبه أهله ، جعلوا فيه ما يريدون ، فرما أمثلاً ، وربما لم يمتلأ" "dolu olsun olmasın yolcuların binmeleri için, istedikleri şeylerle yüklü",<sup>95</sup> Sa'lebî (ö. 427/1035) "أثقل من الثقال التي ترسب" "batma ağırlığından daha ağır"<sup>97</sup> ve Ebussuûd Efendi ise (ö. 982/1574) "المملوء بهم وما لا يد لهم" "onlarla ve onlara gerekli olan şeylerle dolu"<sup>98</sup> gibi manalar vermişlerdir.

Âyette geçen meşhûn kavramının etimolojik anlamı üzerinde durmanın da bazı ipuçları vereceği söylenebilir. Şahn "السَّحْنُ" kökünün iki farklı temel anlamı vardır. Bunlardan birisi *doldurmaya* diğeri ise *uzaklığa* delalet eder.<sup>99</sup> Gemiyle ilgili olarak bu kök, geminin doldurulması, ihtiyaç duyulan her şeyin tamamlanması anlamında kullanılmaktadır.<sup>100</sup> Hayvanların bir gün ve gecelik yeminin yük

90 Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccac el-Mekkî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebü'n-Nil (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1410/1989), 511.

91 Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 1423/2002), 3: 580.

92 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tasarrafet me'ânih*, thk. Hind Şelebî (Tunus: Şirketü't-Tunusiyye li't-tevzi', 1399/1979), 2: 513.

93 Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâühû ve tasarrafet me'ânih*, 2: 841.

94 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *Tefsîru Abdürrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 2: 462.

95 Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vilî'l-Kur'ân*, 20: 522.

96 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 7: 173.

97 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 284.

98 Muhammed b. Muhyiddin Muhammed b. el-İmâd Mustafa el-İmâdî (Ebussuûd), *Tefsîru Ebussuûd irşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut, Dâru İhyâ' et-türâsi'l-'Arabî, ts.), 6: 256.

99 İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, 3: 251.

100 Ebubekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemheretü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-ilm il-l-melâyin, 1407/1987), 2: 1044; Muhammed b. Ahmed Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüğa* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-'Arabî. 1421/2001), 1: 539; İbn Side, *el-Muhassas*, 3: 20; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1: 497; Muhammed b. Mukrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 13: 234.



olarak heybesine konulmasına "الشَّحْنَةُ" denilmektedir.<sup>101</sup> Bu kök çocuk ağlatmak<sup>102</sup> ve kişinin ağlaya yazması<sup>103</sup> manasına da gelmektedir. "الشَّحْنَاءُ" ise düşmanlık demektir.<sup>104</sup> Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber'in "مَا خَلَا مُشْرِكًا أَوْ يُغْفِرُ اللَّهُ لِكُلِّ بَشَرٍ، مَا خَلَا مُشْرِكًا أَوْ" "Allah bütün insanları affeder, müşrik ve (ümmetten) ayrılan kişi hariç." Evzâî'ye göre hadiste geçen müşâhin, ümmetin çizgisinden ayrılan mufârik, başka bir rivâyete göre ise cemaati terk eden<sup>105</sup> ve düşmanlık gösteren<sup>106</sup> anlamına gelmektedir.

Arap dilcilerinden Ezherî (ö. 370/980) *Tehzibü'l-lüga*, isimli eserinde *şahn* kökünün "أشحنُ عَنْكَ فَلَنَا أَيُّ نَحْه وَأُبْعِدُهُ" cümlesinde *uzaklaştırmak* ve *kovmak* manalarında kullanıldığını ifade eder.<sup>107</sup> *Şahn* kökü "وَكَذَّ شَحْنَهُ إِذَا طَرَدَهُ" cümlesinde olduğu gibi birini kovmayı ve uzaklaştırmayı ifade etmede *tard* kelimesiyle ifade edilir. Bu kökün aynı zamanda "قَدْ شَحْنَهُ" "onu kovdu, uzaklaştırdı" cümlesinde *şahn* fiiliyle de kullanıldığı görülür.<sup>108</sup> *Şahn* kelimesi ayrıca "شَحَنَتِ الْكَلَابُ" cümlesinde "شَحْنَتِ الْكَلَابُ" "avı kaçırdı, hiçbir şey avlayamadı" şeklinde peşine düşülen bir şeyi yakalayamama anlamında da kullanılmaktadır. Yine *şahn* kökünün benzer bir kullanımı "وَالشَّاحِنُ مِنَ الْكِلَابِ: الَّذِي يُبْعِدُ الطَّرِيدَ وَلَا يَصِيدُ" ifadesinde görülmektedir. Bu ifadede *şâhin* kelimesi avı kaçıranı ifade etmede kullanılmıştır. Her iki kullanımda da görüldüğü üzere bu kaçırma peşine düşüldükten sonra "izini sürdüğü bir avı elden kaçırma" manasını ifade etmektedir.<sup>109</sup>

### 1.6.3. Züriyet Kavramı

Züriyet "الذُّرِّيَّةُ" kelimesinin kök olarak "ذَرَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ" örneğinde "yaratma" anlamında olduğu gibi; ذَرٌّ، ذَرٌّ / ذَرٌّ، ذَرٌّ / ذَرٌّ، ذَرٌّ şeklinde hemzeli hem "ذَرٌّ، ذَرٌّ / ذَرٌّ، ذَرٌّ" şeklinde hemzesiz<sup>110</sup> hem de "ذَرٌّ، ذَرٌّ / ذَرٌّ، ذَرٌّ" şeklinde nâkıs fiil olarak geldiği söylenmiştir. Hemzesiz olarak geldiğini söyleyenler "لأنَّ الله أخرج الخلق من صلب آدم كالذر" "Çünkü Allah insanı tohum gibi Hz. Adem'in omurgasından yarattı" şeklinde delil getirmektedirler. Ezherî kıraat alanında uzmanlaşmış çoğu kişilerin (*kurrâ*) züriyet kelimesini hemzesiz olarak geldiğinde ittifak ettiklerini söyler.<sup>111</sup> Zer' "الذُّرَّةُ" kökü yaratmak, tohum ekmek, saçmak ve yaymak gibi manalara gelir. Zerv "الذُّرُّو" kökü ise rüzgârın toprağı kaldırıp tekrar bırakması, saman ve benzeri şeylerin atılıp ayıklanması gibi anlam alanlarına sahiptir. *Zerv* ve *zery* "الذُّرُّو" kökü

101 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 4: 109.

102 Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*, 5: 2143.

103 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 4: 110.

104 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 4: 109; Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-Arabiyye*, 5: 2143.

105 Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 35: 267.

106 Ezherî, *el-Garibeyn fi'l-Kurân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 3: 977.

107 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 4: 110.

108 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13: 234.

109 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 4: 109; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13: 234; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzâk el-Huseynî Ebu'l-Fayd Murtadâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 35: 267.

110 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 14: 291.

111 Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 14: 291.



zürriyet sayısı demektir. Böylece “أَمْحَى اللَّهُ ذُرِّيَّتَكَ، أَي ذُرِّيَّتِكَ” “Allah zürriyetini çoğaltsın” manasında kullanılır.<sup>112</sup> Ebû Berk el-Enbârî (ö. 328/940) zürriyet kelimesinin çocuklar ve çocukların çocukları (torunlar) anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>113</sup> Zürriyet kelimesi nesil kelimesi gibi “الابناء” ve “الاولاد” oğullar ve çocukları da içine alan daha geniş kapsamlı bir manaya sahiptir.<sup>114</sup>

Ezherî, zürriyet kelimesinin “والذرية تتفع على الآباء والأبناء والأولاد والنساء” atalar, çocuklar, evlatlar ve kadınlar anlamına geleceğini ifade etmiştir.<sup>115</sup> Ezherî'nin, zürriyet kelimesinin atalar anlamıyla ilgili verdiği örnek, Yâsîn sûresinde geçen araştırmaya konu edinilen “حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ” âyetidir. Zürriyet kelimesinin kök anlamı itibariyle atalara işaret eden bir anlamı tespit edilememiştir. Dilde de böyle bir kullanımın olmadığı ifade edilmiştir. Ancak Ebü'l-Leys Semerkandî'den<sup>116</sup> (ö. 373/983) itibaren bazı müfessirler Yâsîn sûresinin 41. âyetinde geçen geminin, Hz. Nuh'un gemisi olduğu şeklindeki merfu' habere dayanmayan muhtemel yorumunu kesin kabul ederek âyetteki -onların zürriyeti- “ذُرِّيَّتَهُمْ” lafzının da, atalar anlamına geldiğini<sup>117</sup> söylemek zorunda kalmışlardır. Kendisinden önceki sözlük yazarlarında olmamasına rağmen Ezherî'nin de tefsirlerdeki bu zorlama tevilden etkilendiği sonraki lügatlerde de bu etkinin tekrarlandığı söylenebilir.

Âyette geçen “Ey kendilerini Nûh ile birlikte (gemide) taşıdığımız kimselerin çocukları!” “ذُرِّيَّةٌ مِّنْ حَمَلِنَا مَعَ نُوحٍ” (İsrâ 17/3) ibaresi haml ve zürriyet kelimelerini içinde barındırdığı için Yâsîn sûresindeki *fülki'l-meşhûn* tanımlaması için de Hz. Nuh'un gemisi çağrışımına sebep olmaktadır. Bununla birlikte “وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ” (En'âm 6/87) “babalarından, çocuklarından” âyetinde görüldüğü üzere Kur'an'da âbâ ve zürriyet kelimeleri ecdad ve nesil olmak üzere iki farklı manayı nitelemektedir.

## 2. ELDE EDİLEN VERİLERİN SÜRE TARİHLENDİRMESİ VE SİYER BİLGİSİYLE YORUMLANMASI

*Fülki'l-meşhûn* tanımlamasının Hz. Nuh'un gemisi olamayacağı hakkında sunulan itirazların dayandığı hemen bütün parametrelerin, *nüzûl sıralı tefsir* metoduyla *Fülki'l-meşhûn* kavramının anlamlandırılmasında tamamlayıcı birer unsur olarak karşımıza çıktığı görülür. Diğer bir ifadeyle mezkûr geminin Hz. Nuh'un gemisi olmadığına dair sunulan hemen her itiraz yeni anlamlandırmayı da desteklemektedir.

112 Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 175, 193-195.

113 Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992), 2: 115

114 Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Lügaviyye* (B.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412/1992), 12, 13.

115 Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 15: 6; 1: 282.

116 Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3: 124.

117 Birçok tefsirde bu mana aktarılsa da ayrıntılı açıklama yapan müfessir azdır. İlgili açıklamalar için bk. Ebû Tâlib Mekki, *el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye fi ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni ulûmih* (eş-Şârika: Câmîatü's-Şârika Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye 1429/2008), 9: 6040.

Müfessirlerin çoğunluğu âyetin başında geçen "لهم" zamirinin Mekke halkını işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte müfessirlerin bir kısmı zorlama tevellere giderek "لهم" zamirinin "عَلَى الْعِبَاد" (Yâsîn 36/30) âyetindeki kullara râci olduğunu veya hiç kimseyi nitelemediğini iddia etmişlerdir.<sup>118</sup> Ayrıca zürriyet kelimesine nesil yerine ced manası vererek *fülki'l-meşhûn*'u Hz. Nuh'un gemisi olarak anlamlandırmaya çalışmışlar ve ilâhî beyandaki manayı kapalı hale getirmişlerdir.<sup>119</sup> Oysaki zürriyet lafzının manası açıktır. Bu sebeple birçok müfessir "لهم" zamirinin Mekke halkını işaret ettiğini, "ذُرِّيَّتَهُمْ" lafzından muradın da Mekkelilerin küçük ya da büyük evlatları olduğunu belirtmişlerdir.<sup>120</sup> Molla Huveyş (ö. 1398/1978) büyüklerle küçükleri ayırt etmede kullanılan zürriyet kelimesinin aslının küçük çocuklar manasında olduğunu ifade eder. Âyette zürriyet kavramıyla ifade edilen çocukların da Mekke'nin yani vahyin muhataplarının çocukları olabileceğini söyler. Huveyş, ayrıca *fülki'l-meşhûn*'un o dönemde gemi ticareti<sup>121</sup> yapmak için denizlere açılan Mekkelilerin içinde bulunduğu gemiler olabileceğini hatırlatır.<sup>122</sup>

Fahrettin Râzî, âyette geçen "zürriyet" ve "fülk" kelimelerinin birbirlerinin varlığını gerekli kıldıklarını gösteren açıklamalarda bulunmaktadır. Âyetin muhatapları olan Mekkelilerin hepsi gemiye binmemişlerdir. Bu sebeple âyette "أَنَا حَمَلْنَاكُمْ" "onları taşımamız onlar için delildir" denilmemiştir. "Zürriyet" kelimesi vakiya uygun olduğu için söylenilmiştir. Bu sebeple o, âyetin manasının "biz sizi bizzat taşımamış olsak da durumu sizi yakından ilgilendiren evlatlarınızı, yakınlarınızı, kardeşlerinizi ve arkadaşlarınızı taşıdık" şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>123</sup> Râzî, gemideki taşıma işinin değerli olduğunu, bu sebeple Mekkelî müşriklerin değil, onların soyundan gelecek olan müminlerin taşınacağına dolayısıyla geminin içindekilere dikkat çekmiştir.<sup>124</sup> Râzî, âyetin yorumuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar: "O dönemde bulunanlar varlıklarında bir fayda olmayan kâfirlerdi. Bundan dolayı, Allah "Onların zürriyetlerini taşıdık" (Yâsîn 36/41) buyurmuştur. "Bu taşıma işi aslında onları taşıma değil, tamamen onların soyundan gelecek olan müminleri taşımadır" demektedir.<sup>125</sup> Râzî'nin zürriyet kelimesi için evlatlar (çocuklar) anlamı vermesi ayrıca bu kişilerin mümin olduklarını belirtmesi, hem Yâsîn sûresinin nüzûl zamanını hem de tarihte ve Müslümanlar arasında "gemi" lafzına nispet edilerek hatırlanan bir olayı işaret etmektedir. Bu hadise Habeşistan'a 616 yılında Mekke sahilinde bulunan Şu'aybiye limanından yapılan ikinci hicrettir.

118 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

119 Sa'dî, *Tefsîru'l-kerîmî'r-Rahmân*, 696.

120 Muhammed Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîf li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'n-naḥḍa, 1418/1998), 12: 35.

121 Müniüddin Muhammed el-İcî es-Safevî, *Tefsîru'l-İcî Câmîu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004 3:427.

122 Molla Huveyş, *Beyânü'l-meânî: Mürettebün hasebe tertîbî'n-nüzûl*, 2: 45.

123 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 284.

124 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

125 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

Habeşistan'a iki kabile şeklinde ayrı tarihlerde hicret gerçekleşmiştir. Habeşistan'a 616 yılında yapılan hicretin, kaynakların verdiği bilgilere göre çocuklar ve Habeşistan'da doğan bebekler hariç tutulduğunda, bir rivayette sayının 80 küsur başka bir rivayette ise 83 kişinin katıldığı bir kabile ile yapıldığı zikredilmektedir.<sup>126</sup> İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) verdiği bilgiye göre hicret edenlerin toplam sayısı 83 erkek, 11 Kureyşli kadın ve 7 yabancı olmak üzere toplam 101 kişidir.<sup>127</sup> Bu sayı yanlarına aldıkları yüklerle beraber *dolu bir gemi* kavramını oluşturacak miktar olarak kabul edilebilir. Doluluk oranı geminin büyüklüğüyle de yakından ilişkilidir.

Mekke kabile ve soy esasına dayalı bir toplum yapısına sahipti. Dolayısıyla vahyin ilk muhatapları ve özellikle Mekke sûrelerin hitap ettiği kesim kabilelerdi. Habeşistan'a hicret eden kabile sayısı İbn Hişam'ın verdiği bilgilere göre 18'dir.<sup>128</sup> Bu sayı neredeyse Mekke'de bulunan sosyal yapının hemen hepsini içine almaktadır. Dolayısıyla "onların zürriyetleri" ifadesini karşılamaktadır.

Habeşistan'a 616 yılında yapılan ikinci hicrette bu kabilelerden birçok kişi gemiyle yolculuk yapmıştır. Zaten Mekke ile Habeşistan arasında gemi yolculuğu dışında ikinci bir kara ulaşımı yoktur. Dolayısıyla Habeşistan'a Mekke'de bulunan kabileleri yakından ilgilendiren ve 80'in üzerinde Müslümanın eşyalarını da yanlarına alarak bindikleri bir gemiyle hicret edilmiştir. Âyette geçtiği üzere Mekkelilerin çocuklarının taşınması, sayının bir gemiyi doldurabilecek miktarda olması ve özellikle Habeşistan'a hicret hadisesiyle Yâsîn sûresi için belirlenen nüzûl tarihinin aşağı yukarı aynı olması, Habeşistan'a hicret edilen geminin âyette geçen *fülki'l-meşhûn* (yükü gemi) olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

126 Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibi el-Kureşî el-Medenî, *Siretu İbn İshâk (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398/1978), 228; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 330; Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 27: 458-462.

127 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, et-Tabakâtü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kubi'l-ilmiyye, 1410/1990), 1: 162.

128 Mekke limanından Habeşistan'a gemiyle hicret eden Müslümanların kabileleri ve bu kabilelere mensup kişilerden bazılarının isimleri İbn Hişam'ın *Sireti'*nde şu şekilde geçmektedir:

Benî Haşim: Cafer b. Ebî Tâlib ve eşi Esmâ bint Umeyy.

Benî Ümeyye: Osman b. Affân, Amr b. Said b. El-Âs, Halid b. Said b. El-Âs.

Benî Esed: Abdullah b. Cahş, Ubeydullah b. Cahş ve hanımı Ebû Sufyanın kızı Ümmü Habibe, Kays b. Abdullah.

Benî Abd-i Şems: Ebû Huzeýfe b. Utbe, Ebû Musa el-Eşari, Hâtib b. Amr.

Benî Nevfel: Utbe b. Gazvân.

Benî Esed: Zübeyr b. Avvâm, Esved b. Nevfel.

Benî Abd b. Kusay: Tuleyb b. Umeyr.

Benî Abdiddâr b. Kusay: Musab b. Umeyr ve diğer dört kişi.

Benî Zühre: Abdurrahman b. Avf, Âmir b. Ebi Vakkâs.

Benî Huzeýl: Abdullah b. Mesud ve kardeşi Utbe b. Mesud.

Benî Behrâ: Mikdat b. Amr.

Benî Teym: Hâris b. Hâlid.

Benî Mahzûm: Ebû Seleme b. Abdü'l-Esed.

Benî Cumah: Osman b. Mazun, Kudâme b. Mazun, Abdullah b. Mazun.

Benî Sehm: Abdullah b. Hâris, Hişam b. El-Âs b. Vâil.

Benî Adiy: Maber b. Abdullah.

Benî Âmir: Ebû Sebre b. Ebî Ruhm.

Benî Hâris: Ebû Ubeyde b. Cerrah. Bk. İbn İshâk, *Siretu İbn İshâk*, 223-228; İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 323-329.

Âyetin Mekke'de küfürde direnen ve yeniden dirilişe inanmakta zorlanan Mekke'deki kabilelere hitap ettiği söylenmektedir. Bu kabileler içerisinde, kendi evlatlarının uzaklara gitmesini istemeyen hatta onların Müslüman olmalarına karşı çıkanlar olmuştur. Bu kesim her ne kadar çocuklarının Müslüman olmalarını engelleyememiş olsalar da onlarla kan ve asabiyet bağından dolayı ilgi ve alakayı kesememişlerdir. Alakayı kesemeyenlerden birisi de Âs b. Vâil'dir. Habeşistan'a hicret edenler arasında Âs b. Vâil'in oğlu Hişâm da bulunmaktaydı. Âs b. Vâil'in diğer oğlu Amr b. Âs da Mekke'deki yöneticiler tarafından hicret eden Müslümanları geri getirmek üzere Habeşistan'a elçi olarak görevlendirilen isimlerden biriydi.<sup>129</sup> Habeşistan'a hicret sürecinde bir baba kendi çocuğunu geri getirmek için başka bir çocuğunu gönderiyordu. Bu ilgi bütün kabileler için de geçerliydi. Kureyş kabilesi liderlerinden Ebû Süfyan'ın kızı Ümmü Habîbe'nin ve Ebû Tâlib'in oğlu Ca'fer'in hicret edenler arasında bulunması bu ilgi için verilebilecek diğer bazı örneklerdir.

Fahrettin Râzî, âyette "وَآيَةٌ لَهُمُ الْفُلُوكُ" şeklinde bir ibare ile Mekkelilere geminin bir âyet ve delil olarak değil de "gemi ile taşıma imkânının" delil olarak getirildiğini belirtir. Çünkü insanı etkileyen gemi değil, yörüngelerinde hareket eden gök cisimleri gibi suyun yüzeyinde hareket edebilen gemilerin taşıma özelliğidir.<sup>130</sup> *Fülki'l-meşhûn* tanımlamasının Habeşistan'a hicret edilen gemi olarak anlaşılmasıyla âyette mutlak olarak taşımaya değil de muhatapların zürriyetlerinin taşınmasına vurgu yapılmasının hikmeti daha iyi anlaşılabilir. Ebeveyn ve evlatlarının ayrıldığı bu süreçte muhatapları etkileyen, geminin herhangi bir şeyi değil de kendilerinden ayrılan çocuklarını taşımasıdır. Böylelikle Allah âyette Mekke'li müşriklerin kendilerini değil de zürriyetlerini zikrederek üzerlerindeki nimetlerini onlara daha belîğ bir şekilde bildirmektedir.<sup>131</sup>

Kaynaklarda Âs b. Vâil, "*Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?*" sorusunu Hz. Peygamber'e yönelten isimlerdendir.<sup>132</sup> Yüce Allah bir taraftan Âs b. Vâil'in sorusuna sürenin son bölümünde cevap verirken diğer bir taraftan da kendi oğlunun da içinde bulunduğu geminin nasıl sular üzerinde yüzdürülerek hareket ettiğini ve Yüce Allah'ın engin rahmetiyle onları boğulmaktan kurtararak varacakları hedefe sağ-salim ulaştırdığı hususunu delil göstererek onları düşünmeye sevk etmektedir. Âyetin bu örneği temsil olarak getirmesi muhatapları için güncel bir örnek olması açısından daha etkili olduğu söylenebilir.

Buraya kadar yapılan *fülki'l-meşhûn* ve *Habeşistan'a yapılan hicrette kullanılan gemi* arasındaki eşleştirmenin dayanağı; âyette geçen "لَهُمْ" zamirinin kimleri nitelediği ve "ذُرِّيَّتَهُمْ" kelimesinin anlamının ecdad mı yoksa nesil olarak mı anlaşılması gereği üzerine yapılan araştırmalardır.

129 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 333.

130 Râzî, *Mefâtihu'l-qayb*, 26: 284; Fâdil Sâlih Sâmerî, *Alâ tariki't-tefsiri'l-beyânî* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1434/2013), 2: 169.

131 Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4:18.

132 Bu isimlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 2: 666-667.

Âyette geçen *fülki'l-meşhûn* tanımlamasında kullanılan *fülk* kelimesinin başındaki *ال*'in, geminin muhatapları tarafından bilindiğini göstermesi, ayrı bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Râzî Hz. Nuh'un gemisinin, bu âyette muhatap olanların yanında olmadığını ve o gemide kimlerin taşındığını bilmediklerini ifade etmiştir.<sup>133</sup> Râzî'nin bu yaklaşımına göre âyette geçen *fülki'l-meşhûn*'un Mekke'de yaşayan kâfirler tarafından *bilinen bir gemi* olduğu ve gemide taşınanların bilindiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân'da Hz. Nuh'un gemisi yedi yerde *fülk* "فُلُكٌ" kelimesiyle aktarılır (el-En'âm 7/64; Yunus 10/73; Hüd 11/37, 38; el-Mü'minûn 23/27, 28; Şuarâ 26/119). Bununla birlikte gemiye değil de binenlere dikkat çekildiğinde Kur'ân'da "فُلُكٌ" yerine "السَّفِينَةَ" kelimesi kullanılır (Kehf 18/79; el-Ankebût 29/15).<sup>134</sup> Bu sebeple Hz. Nuh'un gemisi birçok âyette "فُلُكٌ" ile adlandırılırken Hz. Nuh'un kavminden gemiye binenleri ifade etmek için Kur'ân'da *ashâbû's-sefine* "أَصْحَابِ السَّفِينَةِ" terkihi kullanılmaktadır (el-Ankebût 29/15).

*Fülki'l-meşhûn*'a binenleri nitelemek için Kur'ân'ın kullandığı *ashâbû's-sefine* "أَصْحَابِ السَّفِينَةِ" terkihi daha sonraları İslam tarihinde Habeşistan'a hicret edenler için de bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır.<sup>135</sup> Ayrıca Hayber'de ganimetlerin dağıtılması hususuyla ilgili olarak Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den rivâyet edilen bilgilere bakıldığında da Habeşistan'dan Medine'ye dönenler için "أَهْلُ السَّفِينَةِ" ve "أَصْحَابِ السَّفِينَةِ" kavramlarının kullanıldığı açık bir şekilde görülür. İlgili rivâyette Hz. Ömer, Cafer b. Ebî Tâlib'in eşi Esmâ bint Umeys'e "biz hicrette sizi geçtik" demiştir. Bu sözü Hz. Peygamber'e bildiren Esmâ bint Umeys'e Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: "وَلَكُمْ أَنْتُمْ يَا أَهْلَ السَّفِينَةِ هِجْرَتَانِ" "Ey gemi halkı sizin için iki hicret vardır".<sup>136</sup> Hz. Peygamber'in bu cevabında "أَهْلُ السَّفِينَةِ" "gemi halkı" ifadesini kullanması Habeşistan'a hicret edenler için özel bir kullanım olduğunu göstermektedir. Aynı rivâyette Hz. Ömer'in 629 yılında Hayber'in fethi zamanında kızı Hafsa'nın yanında bulunan kadının kim olduğunu ona sorduğunda cevap olarak Esmâ bint Umeys'in adını duyduğunda ilk verdiği tepkinin "الْحَبَشِيُّ هَذِهِ" "şu Habeşli, şu denizci olan mı?" şeklinde "deniz" simgesi ön plana çıkararak yine bir soruyla cevaplaması önemlidir. Bu tepki, 616 tarihinde Habeşistan'a yapılan hicretin gemi ve denizle simgelendiğini göstermektedir. Bazı hadis şerhlerinde Cafer b. Ebî Tâlib'in ve arkadaşlarının "sefine halkı" "أَصْحَابِ السَّفِينَةِ" olarak anılmalarının, Hz. Peygamber Mekke'deyken onların Mekke'den Habeşistan'a hicretlerinin deniz üzerinden gemi vasıtasıyla yapılmasından dolayı olduğu ifade edilmiştir.<sup>137</sup>

133 Râzî bu hususu şu ibarelerle dile getirmiştir: "نَمْ أَوْ مَلْعَيْ مَلْ وَ مَهْرَتِ رَضَحِبِ نَكْتَتْ مَلْ حَوْوُنْ هَنْي فِسْ نَأَلْ". Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 283.

134 Sâmerî, *Lemesâtün Beyâniyyetün*, 177. Oturum, <http://islamiyyat.com/177/> erişim: 30.04.2019.

135 Buhârî, "Megâzi", 38; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 169.

136 Buhârî, "Megâzi", 38; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 169; Ebû Nu 'aym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Ishâk b. Mûsâ b. Mihrân el-İsbahânî, *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiya* (Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1393/1974), 2: 74.

137 Abdülhak b. Seyfeddin Dihlevî, *Lema'âtü't-tenkih fi şerhi mişkâti'l-mesâbih*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî (Suriye: Dâru'n-nevâdir, 1435/2014), 7: 80.



rivayetlerden biri de “وَوَجَّحَتْ قُرَيْشٌ فِي آثَارِهِمْ حَتَّى جَاؤُوا الْبَحْرَ حَيْثُ رَكِبُوا فَلَمْ يُدْرِكُوا مِنْهُمْ” şeklinde<sup>141</sup>. Bu cümlede yer alan bilgilere bakıldığında; Müslümanların Kureyş tarafından takip edildiği, Kureyş’in denize ancak Müslümanlar gemiye binerken ulaşabildikleri ve bu sebeple hiçbir muhacire ulaşamayarak onları yakalayamadıkları görülmektedir. Habeşistan’a hicret sırasında Mekkeli müşriklerin Müslümanları takip etmesi meselesi ikinci hicret için zikredilmese de ikinci hicretten sonra da Habeşistan’daki Müslümanların Mekkeli müşrikler tarafından yakından takip edildiği kaynaklarda yer almaktadır. Zira birinci hicrette sayı 11 erkek, 4 kadın olmak üzere toplam 15 kişidir. Hâlbuki ikinci hicrette 100’e yakın kişiden oluşan bir kafilere vardır. Neredeyse Mekke’de Müslüman olanların çoğunluğu ikinci hicrete katılmıştır. Bu sebeple mezkûr takibin sosyolojik etki ve önem açısından ikinci hicret için yapılmış olması da muhtemeldir. Bunu, Amr b. Âs ve Abdullah b. Ebû Rebîa’nın Habeşistan’a diplomat olarak Müslümanları geri iade edilmesini sağlamak amacıyla gönderilmesi desteklemektedir. Birinci hicretteki takip, fiziki; ikinci hicretteki ise uluslararası niteliğine sahip bir takip olarak değerlendirilebilir. Her iki takipte de sonuca ulaşılammıştır. Neticede şhn kökü merkeze alınarak verilecek mana ile Kureyş için bir av hüviyetinde olan muhacirler *yakalanamayan gemi* ile kaçmayı başarmışlardır.

Elde edilen sonuçlar muvacehesinde; âyette geçen *fülki’l-meşhûn* tanımlaması “dolu gemi” anlamına gelebileceği gibi “elden kaçırılmış gemi” manasına gelebileceğini de ifade etmek gerekir. Verilen her iki mana, Yâsîn sûresinin, nâzil olduğu tarihsel ve sosyolojik ortamla ilişkisi ve âyetlerin iç bağlamı açısından bakıldığında tutarlı birer anlam şeklinde görünmektedir. Bununla birlikte “dolu gemi”nin fiziki özellikleri, “elden kaçırılmış gemi” manasının muhatapların psikolojileri ve duygularını daha net olarak aksettirdiği söylenebilir.

Muhatapların psikolojilerini ve ruh hallerini önceleyen yaklaşımın *Şahn* kelimesinin kök anlamlarından olan *ağlayacak hale getirmeyi* manalı kıldığı da görülmektedir. Ebeveynlerin ve evlatlarının ayrılması ve Habeşistan’dan gelmek üzere yola çıkan geminin batması<sup>142</sup> hadiselerinde, geminin yaşananlara en büyük sebep olarak tespiti durumunda *Fülki’l-meşhûn*, *ağlatan gemi* olarak anlamlandırılabilir.<sup>143</sup> *Ş-h-n* kökünün anlam alanında bulunan zenginliği aksettirmek için verilen bu mana ile *Fülki’l-meşhûn*’un Habeşistan’a hicret edilen gemi olduğuna delil olarak getirilen “dolu gemi” ve “yakalanmamış/ uzaklaştırılmış gemi” manalarının aynı statüde kabul edilmemesi gerekmektedir.

141 İbn Sa’d, *et-Tabakâtül-kübrâ*, 1: 159.

142 Bir sonraki paragrafta başlayan bölümde ayrıntıları verilecektir.

143 Medine döneminde Habeşistan’dan Necâşî’nin gönderdiği 70 kişilik Hristiyan heyet, Hz. Peygamber’in Yâsîn sûresini sonuna kadar okumasının ardından ağlayarak iman etmişlerdir. Bk. Vâhidi, Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbü’rî eş-Şâfi’î, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân* (Dammam: Dâru’l-İslâh, 1992), 204. Bu durum, Necâşî’nin Cafer b. Ebû Tâlib’in Meryem ve Tâhâ sûreleri okuması üzerine “Bununla Hz. İsâ ve Hz. Musâ’ya indirilen arasında hiç fark yok” diyerek ağlamasıyla anlamlandırılabilirdiği gibi Hristiyan heyetin batan gemide kaybettikleri yakınlarına ve Yâsîn sûresinde buna yapılan işarete de tâli olarak bağlanabilir. Krş. Zemaşeri, *el-Keşşâf*, 1: 669.



Kelime kökünün böyle bir manaya imkân tanınması ile bu anlamın Kur'ânî bir anlam olarak kesinleştirilmesi farklı dayanakları ve sonuçları olan olgulardır. Bu yorum sanatsal açıdan bir lafzın diğerlerine tercih edilmesiyle ortaya çıkan anlamlar gibi Kur'ân'ın üslubuyla ilgili açılımları önceleyen *beyânî tefsir*<sup>144</sup> kategorisinde dil zevkine dayalı bir yorum olarak kabul edilebilir.

*Fülki'l-meşhûn ve Habeşistan'a yapılan hicrette kullanılan gemi arasındaki eşleş-tirmenin bir dayanağının da âyetlerin siyak-sibaklarına göre anlamlandırılmasıyla siyer bilgilerinin elde edilen manaya tatbiki olduğu görülmektedir.*

Yâsîn sûresi 41. âyet muhatapların zürriyetlerinin bir gemiyle taşındığına vurgu yaparken 43. âyet ise böyle bir geminin batırılması durumunda hiç kimsenin bunu engelleyemeyeceğini ve gemidekilerin kurtulamayacaklarını anlatmaktadır. Nitekim Yâsîn sûresi 41. âyette belirtildiği üzere Habeşistan'a hicret edenler Kızıldenizi gemiyle geçerek bir nimet olarak kurtulmuşlardır. Medine döneminde Necâşî'nin Hz. Peygamber'i ziyaret etmeleri için gönderdiği 60 kişilik kabile ise aynı şekilde bu sefer ters yönde Kızıldeniz'i geçmeye çalışmış, fakat 43. âyette "Biz istesek onları suda boğarız da kendileri için ne imdat çağırısı yapan olur, ne de kurtarırlar" (Yâsîn 36/43) belirtildiği üzere boğulmuşlardır. Henüz nüzûl süreci devam ederken, Habeşistan'dan Medine'ye gelmeye çalışanların Kızıldeniz'de boğulmuş olmaları da işaret edilen tehlikenin yakın gelecekte meydana gelmiş olması açısından dikkat çekicidir. Aynı zamanda yaşanan bu hadiseler;<sup>145</sup> Yâsîn sûresinin hem 41. hem de 43. âyetinde Habeşistan'a ve Habeşistan'dan yapılan gemi yolculuğunun kastedildiğine dair ihtimali kuvvetlendirecek vasıftadır.

## SONUÇ

Nüzûl sebepleri ve dönemini bilmenin Kur'ân'ı anlamaya pozitif etkisi teoride bu alanda yoğunlaşan hemen her müfessir tarafından dile getirilmektedir. Ancak nüzûl sırasına göre tefsir hareketi ortaya çıkışındaki beklentileri ve teorisinde belirlenen hedefleri pratikte karşılayamamaktadır. Pratikteki bu yetersizlik çoğu kez uygulayıcılara isnat edilirken ayrıca âyet ve sûre tarihlendirmesinin bugüne dek tam olarak netleşmemesine, mezkûr metodun ilk ürünlerini vermesine dolayısıyla bu alandaki tecrübe eksikliğine de bağlanır. Yapılan araştırmalar sonucunda; *nüzûl sıralı tefsir*lerde Yâsîn Sûresi 41. âyette geçen "Fülki'l-Meşhûn" kavramıyla neyin kastedildiğine dair yapılan yorumların, Mushaf tertibini esas alan tefsirlerde bulunan yorumlardan farklı olmadığı görülmüştür. Bu makalede *nüzûl sıralı tefsir* metodunun hemen tüm imkânları "Fülki'l-Meşhûn" kavramının muhtemel manaları üzerinde uygulandığında ise Mushaf tertibini esas alan tefsirlerde elde edilen anlamlardan farklı birçok manaya ulaşılmıştır.

144 Sâmerî, *Alâ tariki't-tefsiri'l-beyânî*, 1: 7.

145 Bk. Taberî, *Târihu't-Taberî Târihu'l-Ümami ve'l-Mülûk* (Beirut: Dâru't-türâs, 1387/1967), 2: 653; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ* (Beirut: el-Kütübüs-sekâfiyye, 1417/1996), 1: 299.



Araştırmada ilk olarak mezkûr tamlamayla neyin kastedildiği birincil ve ikincil anlamlar üzerinden tespit edilmiştir. Bu anlamlara ulaşmak gayesiyle öncelikle “Fülki’l-Meşhûn” ifadesi için tefsir geleneğinde bugüne kadar ortaya konulan yorumlar ana hatlarıyla aktarılmıştır. Tefsirlerde en yaygın yorumun Hz. Nuh’un gemisi olduğu belirlenmiştir. Bu tevil ve tevcihin ise birçok problem taşıdığı görülmüştür. Züriyet kelimesine verilen anlamlar açısından bu problemin hicri dördüncü yüzyıldan itibaren mu’cemlere de yansıdığına ve dilde aslı bulunmayan bir ezdâd vazedildiğine şahit olunur. “Fülki’l-Meşhûn” kavramına mecazi anlamıyla anne karnı şeklinde mana verilmesi ise birçok noktadan eleştirilen diğer bir anlamdır.

F-l-k kökünün etimolojisine dair yapılan çalışmalarda; bu kökün tefsirlerde verilen mecazi anlamlara uygun olarak anne karnını niteleyebileceği ayrıca “Fülki’l-Meşhûn”un gezegen manasıyla anlaşılmasını da destekleyecek anlam alanına sahip olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ş-h-n kökünün etimolojisine dair yapılan çalışmalarda ise, “Fülki’l-Meşhûn”un siyer tarihinde karşılığı bulunan; “dolu gemi”, “kaçırılan, yakalanamayan gemi”, “kovulan, sahilten uzaklaşan/uzaklaştırılan gemi” ve “ağlanan gemi” gibi birçok anlama tekabül ettiğine şahit olunmaktadır.

Yapılan araştırmalar sonucunda; Allah’ın varlığının ve kudretinin bir delili olarak “taşıma imkânı veren her türlü gemi” birincil ve tefsîri dolayısıyla meallerde tercih edilmesi gereken anlam olarak tespit edilmiştir. Te’vilî ve ikincil anlam statüsünde ise tefsir kitaplarında yorum bölümünde yer alması gereken bir anlam olarak “Habeşistan’a hicret edilen gemi” şeklindeki muhtemel mana ortaya çıkarılmıştır. Bu anlamın tutarlılığı belirlenirken; filolojik tefsir yönteminin, Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesinin ve buna bağlı olarak siyer bilgisinin sunduğu imkânlar kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda ayrıca Mushaf tertibini esas alan yorumlama tarzının tefsirlerde, bazı yanlış anlamalara veyahut muhtemel anlamlardan birinin tek bir anlamış gibi kabul edilmesine sebep olduğu görülmüştür. Bu noktada Kur’ân’ın bütünselliğinden kopuş ve eksik Kur’ân kültürünün dayattığı önyargıların etkin olduğu söylenebilir. Yâsîn sûresi 41. âyetteki “Fülki’l-Meşhûn” kavramına kaynaklarda “Habeşistan’a hicret edilen gemi” şeklinde anlam verilmemesi, sûrenin nüzûl sıralamasına dair rivayetlerde Meryem sûresinden önceye konulmasına, dolayısıyla Habeşistan’a yapılan hicretten öncesiyle tarihlendirilmesine bağlanabilir. Karşılaşılan bu durum nüzûl sıralamasında kesin bilgi ile zanni bilgi ayrımının yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Makalede “Fülki’l-Meşhûn” üzerine yapılan tespitler Yâsîn sûresinin Meryem sûresinden sonra nâzil olduğuna dair ihtimali desteklemektedir. Bu sebeple Câbirî’nin yapmış olduğu altılı tasnifle araştırmada ortaya konulan neticeler mukayese edildiğinde, Yâsîn sûresinin “şirkin geçersizliği ve putlara tapmanın mantıksızlığının ilanı” olan 3. aşamada değil de, “Hz. Peygamber’in ve yakınlarının Şi’bi Ebî Tâlib’de boykot edilmesi ve Müslümanların Habeşistan’a hicreti” merhalesi olan 5. aşamada yer alması gerektiği söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fezâ'ilî's-sahâbe*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1403/1983.
- \_\_\_\_\_. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Akdaş, İhsan. "Cudi ve Tufan Kelimelerinin Semantik ve Morfolojik Analizi Işığında Tufan Gerçeği". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (Şırnak, 27-29 Eylül 2013). Ed. Hamdi Gündoğar-Ömer Ali Yıldırım-M. Ata Az. 607-639. Şırnak Üniversitesi, 2014.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *Mu'cemu'l-Furuku'l-Lügaviyye*. B.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412/1991.
- Ayhan, Bayram. *Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*. Trc. Yasin Demirkıran-Mela Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Adım Adım Vahiy*. Trc. Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-kebir*. Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- \_\_\_\_\_. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 1. Baskı. B.y. Dâru Tavgi'n-Necât, 1422/2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ânî'l-hakîm (et-Tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbîn-nüzûl)*. Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye, 1428/2008.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 4.Baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987/1407.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Tal'at Salah el-Ferhan-Muhammed Edib Şekur. Amman: Dâru'l-fikr, 1430/2009.
- Çalışkan, Necmettin. "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017): 398-422.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerim -Meali ve Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl: Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selim Esed Dârânî, el-Memleketü'l-'Arabiyeti's-Suûdiyye: Dâru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tezî', 1412/2000.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs: Tertibu's-süver hasebe'n-nüzül*. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1383/1963.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin. *Lema'âtü't-tenkîh fi şerhi mişkâti'l-mesâbih*. Thk. Takiyyüddin en-Nedvî. Suriye: Dâru'n-nevâdir, 1435/2014.
- Drâz, Muhammed Abdullah. "Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tertîb Edilmesi Teklifine Edebî Eleştirisi". Trc. Ahmed Nedim Serinsu. *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999): 191-209.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak, Kur'an-ı Kerim'in Nuzul Sırasına Göre Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2010.
- Dumlu, Ömer - Rıza Savaş. Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'an'ın Yorumu. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (Haziran, 2010):163-180.
- Duran, Muhammed Ali. *Sûre İsimleri Açısından Kur'ân'ın Anlaşılması*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd* (el-Kütübü's-Sitte ve Şürûhuhâ VII-XI, haz. Bedreddin Çetiner). İstanbul ve Tunus, 1413/1992.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Thk. Muhibeddin Abdu's-Subhan Vaiz. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Ebû Hayyân, Esîru'd-Dîn el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhyiddîn Muhammed b. el-İmâd Mustafa el-İmâdî. *Tefsîru Ebussuûd İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâ et-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fi me'âni kelimâti'n-nâs*. Thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.
- Ensârî, Muhammed b. Ahmed Zekeriyâ. *Fethü'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali Sâbûnî. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmerriâi. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. Nşr. Abdülhalim Neccar. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1374/1955.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Mustedrek ale's-sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.

- Hibyân, Müsennâ Muhammed. *Min revâ'i'l-beyân fi suveri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1435/2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- İbn Dureyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. B.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbâru'l-hulefâ*. Beyrut: el-Kütübü's-sekâfiyye, 1417/1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- İbn İshak, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi)*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398/1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Bedâ'iu't-tefsîr*. Der. Yusri es-Seyyid Muhammed. Ed. Halil Aldemir. Trc. Harun Öğmüſ - Halil Aldemir. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabîyye, 1395/1975.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî er-Ruveyfî el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kürâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferac Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İcî, Muînüddîn Muhammed es-Safevî. *Tefsîru'l-İcî Câmîu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.
- İsbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mihrân. *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1393/1974.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Surelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı, 2011.
- Karaman, Hayrettin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İ. Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 3.Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Koç, Sadık - Deliçay, Tahsin. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002): 191-210.
- Koçyiğit, Hikmet. "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013/1): 183-201.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. 17. bs. Beyrut: Dârü's-Şurûk, 1412/2000.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. Thk. İbrâhîm el-Busyûnî. 3. Baskı. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-'âmme li'l-kütüb, ts.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdi en-nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdü'l-Maksûd b. Abdür-Rahîm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Mekkî, b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ilâ bülûgî'n-nihâye fi ilmi meânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min funûni ulûmih. eş-Şârika: Câmiatü's-Şârika Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye*, 1429/2008.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Meâricü't-tefekkür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbüriyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûli vifka menheci kitâbi "Kavâidü't-tedebbüri'l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle"*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000.
- \_\_\_\_\_. *Kavâidü't-tedebbüri'l-emseli li Kitâbillâhi Azze ve Celle*. 4. Baskı. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Mikâtî, v.dğr. *el-Kutûf min Lügati'l-Kur'ân*. Lübnan: Mektebetü Lübnân nâşirûn, 1427/2007.
- Molla Huveys, Abdülkâdir Ali Gâzî el-Furâtî ed-Deyrazûrî. *Beyânü'l-meânî: Mürettebün hasebe tertîbi'n-nüzûl*. Dimeşk: Matbaatü't-terakkî, 1382/1965.
- Mukâtîl b. Süleyman, Ebû'l-Hasan Mukâtîl b. Süleyman b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423/2002.
- Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdüsselam Ebû'n-Nil. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî, 1410/1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1375/1956.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Thk. Abdü'l-Mün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*. Thk. Yûsuf Ali Büdeyvî. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Kronolojik Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Okuyan, Mehmet. *Yâsin Sûresi Tefsiri*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 458-462. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Polat, Fethi Ahmet - Okumuş, Mesut. *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir. *Muhtârû's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyyeh, 1999/1420.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 3. Baskı. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1414/1994.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- \_\_\_\_\_. *Târîhu't-Taberî târihu'l-ümemi ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387/1967.
- Tantâvî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasîf li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'n-nahda, 1418/1998.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr*. Nşr. Merkezü'd-dirâsât ve'l-malûmâtî'l-Kur'âniyyeti. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Yâsin Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 43: 340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Tüaylib, Abdül-Mün'im Ahmed. *Fethü'l-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1416/1995.
- Sa'dî, Ebû Abdurrahmân b. Nâsir b. Abdullâh b. Nâsir. *Teysîru'l-kerîmî'r-Rahmân fi tefsîri Kelâmî'l-Mennân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/0002.
- Sa'lebî, İbrâhim Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *en-Nazmü'l-fenni fi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.
- Sâmerrâî, Fâdil Sâlih. *Alâ tarîki't-tefsîri'l-beyânî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1434/2013.
- \_\_\_\_\_. Lemesâtün Beyâniyyetün. 177. Oturum, <http://islamiyyat.com/177/> erişim: 30.04.2019.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrâhim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1993.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Küfî. *Tefsîru's-Süfyân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Thk. Ömer Abdüs-Selâm. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmet li'l-kitâb, 1393/1974.
- \_\_\_\_\_. *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1413/1993.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. Thk. Muhammed Ali Âzerseb. Tahran: Y.y., 1428/2008.

- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethü'l-kadir: el-Câmi' beyne fenney'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1414/1994.
- Useymin, Muhammed b. Sâlih et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Yâsîn*. Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1424/2003.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî eş-Şâfi'î. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- \_\_\_\_\_. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru'l-Kur'ân mimme'stebehet esmâühû ve tasarrafet me'ânih*. Thk. Hind Şelebî. Tunus: Şirketü't-Tunusiyye li't-tevzî', 1399/1979.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrazzâk el-Huseynî Ebu'l-Fayd Murtaâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Heyet. B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâm en-nübelâ*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- \_\_\_\_\_. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

## İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi\*

### Investigation of the Relationship between Prayer and Coping Styles in the Early Adulthood

Yunus Emre TEMİZ

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı,  
Research Assistant, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion  
Serdivan/Sakarya, Turkey  
ytemiz@sakarya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-0663-8940

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 9 Nisan / April 2019  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 31 Mayıs / May 2019  
**Yayın Tarihi / Published** : 15 Haziran / June 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 177-206

#### Atıf / Cite as

Temiz, Yunus Emre. "İlk Yetişkinlik Dönemindeki Bireylerde Dua ve Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2019): 177-206.

**Doi:** 10.33460/beuifd.551350

#### İntihal / Plagiarism

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

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.  
*Published by Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak, Turkey. All rights reserved.*

**Öz:** Dini inançlar veya davranışlar içerisinde dua, dinin ruhu ve özü olarak nitelendirilmektedir. Bireylerin yaşamlarında karşılaştıkları problemleri aşmada en büyük dini desteklerden biri olan dua, bu araştırmada bir dini başa çıkma yöntemi olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede araştırmada, duanın değişik göstergeleri ile başa çıkmanın farklı boyutları arasında ne tür bir bağlantının olduğu ve bu ilişkinin farklı demografik değişkenlere bağlı olarak nasıl bir değişme gösterdiği incelenmektedir. Ayrıca duanın bir dini başa çıkma yöntemi olarak nitelendirilmesinden dolayı dindarlık ile dua arasındaki ilişki ve etkileşim üzerinde de durulmaktadır. Bu kapsamda çalışmada, korelasyonel araştırma modeline uygun olarak dua, başa çıkma tarzları ve dindarlık arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmektedir. Araştırmanın örneklemini ilk yetişkinlik çağında bulunan 415 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırma sonucunda cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyal çevre ve eğitim durumu dua üzerinde anlamlı bir farklılığa sebep

\* Bu makale, yazarın "Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.



olmazken, gelir durumunun anlamlı farklılığa sebep olduğu görülmüştür. Araştırma sonuçlarına göre dindarlık, duanın açıklanmasında önemli bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca herhangi bir sebeple Tanrı'ya yönelerek ona yalvaran, ondan yardım dileyen, ona şükreden ve duanın pozitif etkilerini yaşayan bireylerle sorunlar karşısında yılmadan mücadele eden, aktif bir şekilde sorunların üstesinden gelmek için uğraşan bireylerin puanları arasında pozitif yönde ilişkilerin varlığı tespit edilmiştir. Yine duanın manevi hoşnutsuzluk boyutu ile duygusal odaklı başa çıkma tarzları arasında negatif bir ilişki belirlenmiştir. Sonuç olarak başa çıkmanın farklı boyutlarıyla duanın değişik göstergelerinin birbirleriyle ilişkili olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dua, Başa Çıkma, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, İlk Yetişkinlik

**Abstract:** *In religious beliefs or behaviours, prayer is described as the spirit and essence of religion. Prayer, one of the greatest religious supports in overcoming the problems faced by individuals in their lives is considered as a religious coping method in this research. In this context, this study focuses on different varieties of prayer in relation to different coping styles in young adults with regard to some demographic variables. In addition, the relationship between prayer and religiosity is emphasized as prayer is considered a religious coping method. In this context, the relationship between prayer, coping styles and religiosity is examined in accordance with the correlational research model. The sample of the study consists of 415 people in the early adulthood. According to the study findings, only the income situation from demographic variables caused a significant difference on prayer. Religiosity also emerged as an important factor in explaining prayer. A positive correlation was also found between problem-oriented coping styles and the sub-dimensions of prayer scale. Furthermore, there is a negative relation between spiritual discontent and emotion-focused coping styles. We are finally led to the conclusion that certain varieties of prayer are connected to certain styles of coping.*

**Keywords:** *Psychology of Religion, Prayer, Religious Coping, Religiosity, Adulthood*

## GİRİŞ

Anlam, bireyin hayata tutunmasını sağlar. Anlam ve kontrolün tehdit edildiği durumlarda, problemlerin üstesinden gelmek için birey, başa çıkma sürecine girer. Birey bu süreçte çeşitli unsurlardan yardım alır. Böyle bir süreçte en önde gelen yardımcı unsurlar dini inanç ve değerlerdir. İnsanların sıkıntılı durumlarda problemlerinin üstesinden gelmek için dini referans olarak serdettikleri gayret ve faaliyetler dini başa çıkma olarak adlandırılmaktadır. Bu gayret ve faaliyetler içerisinde belki de en belirgin olanı, dinin ruhu ve özü olarak nitelendirilen *dua*'dır. Dini başa çıkma sürecinde tevazu, şükür, affetme, sabır, itaat ve tevekkül gibi birçok unsur olmakla beraber dua, problemlerin çözümünde sıklıkla ve

öncelikle başvuru bir dini etkinliktir<sup>1</sup>. Bireylerin yaşamlarında karşılaştıkları problemleri aşmada en büyük dini desteklerden biri olan dua, bu çalışmada bir dini başa çıkma yöntemi olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, genç yetişkinlik döneminde, başa çıkmanın farklı boyutları ile duanın değişik göstergeleri arasında ne tür bir bağlantının olduğu ve bu ilişkinin farklı demografik değişkenlere bağlı olarak nasıl bir değişim gösterdiğini incelemektir. Genç yetişkin bireylerin karşılaştıkları problemlerle baş etmede dini referans olarak başvurdukları etkinliklerden biri olan dua ile başa çıkma tarzları aralarında nasıl bir ilişkinin olduğunun araştırılması, bireylerin duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkiye sahip olan dinin anlam ve öneminin daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Ayrıca duanın bir dini başa çıkma yöntemi olarak nitelendirilmesinden dolayı dinsel eğilim ile dua arasındaki ilişki ve etkileşim üzerinde de durulmaktadır. "Bir dini başa çıkma etkinliği olan dua ile diğer başa çıkma etkinlikleri arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorusu temelinde şekillenen çalışmada, ilk olarak dua, başa çıkma ve dini başa çıkma kavramları ele alınmaktadır. İkinci olarak ise değişkenler arasındaki ilişkiyi tespit etmek için yürütülen araştırmaya ait istatistiksel verilere yer verilmektedir. Son olarak ise bulguların yorumlandığı ve değerlendirildiği sonuç kısmı ile araştırma tamamlanmaktadır.

## 1. Dua

Dua sözcüğü, kişinin kendisinden çıkan bir ses veya sözle bir şeyi kendisine meylettirmesi<sup>2</sup> anlamına gelen *deave* (دعو) fiilinin masdarı olup, Allah'a yalvarmak<sup>3</sup>, nida<sup>4</sup>, isimlendirme<sup>5</sup>, istemek<sup>6</sup>, istiğase<sup>7</sup> (yardım istemek), bir şeye çağırma<sup>8</sup>, ibadet<sup>9</sup>, yönlendirmek<sup>10</sup> ve dâvet<sup>11</sup> gibi anlamlar içermektedir. Küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz, anlamında isim olarak da kullanılan dua kelimesi ayrıca Allah'a sunulacak talepleri sözlü ve yazılı olarak dile getiren metinler için de kullanılır<sup>12</sup>.

1 Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 178; Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 42.

2 İbn Fâris, "D'av", *Mu'cemu mekâyisul-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 279.

3 Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, "D'av", *el-Kâmûsu'l-muhtit* (Mısır: Matbaatu'l-Emîriyye, 1979), 4: 321; Muhammed Murtaza Zebîdî, "D'av", *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Turâsu'l-Arabi, 1965), 38: 46.

4 Râğîb el-İşfahânî, "D'av", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed Seyyid Keylânî (Beirut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 169-170.

5 İşfahânî, "D'av", *el-Müfredât*, 169-170; Zebîdî, "D'av", *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, 38: 47.

6 İşfahânî, "D'av", *el-Müfredât*, 169-170.

7 İbn Manzûr, "D'av", *Lisânu'l-arab* (Beirut: Dâru Sâdr, ts.), 14: 257-263; el-İşfahânî, "D'av", *el-Müfredât*, 169-170.

8 İşfahânî, "D'av", *el-Müfredât*, 169-170.

9 İbn Manzûr, "D'av", *Lisânu'l-Arab*, 14: 257-263.

10 Zebîdî, "D'av", *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, 38: 47.

11 Firûzâbâdî, "D'av", *el-Kâmûsu'l-muhtit*, 4: 322.

12 Osman Cilacı, "Duâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 529.

Sözlük anlamları göz önünde bulundurulduğunda genel olarak duanın, küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya doğru bir talep, bir yalvarma yakarma anlamında kullanıldığı göze çarpmaktadır. Özel olarak İslami literatürde dua, Allah'ın yüceliği karşısında kulun zayıflığını itiraf etmesini, sevgi ve tazim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini ifade eder<sup>13</sup>. İbn Manzur<sup>14</sup> da kavram olarak duanın, ilk sırada Allah'ın birlik ve yüceliğini dile getirmek, ikinci sırada ise O'ndan maddi ve manevi lütuf ve nimetler ihsan etmesini istemek şeklinde iki anlamı olduğunu ifade etmiştir.

Psikolog James<sup>15</sup> ise duayı, dinin ruhu ve özü olarak tanımlamıştır. Benzer şekilde Heiler<sup>16</sup> de duanın dinin kalbi ve merkezi olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadeler açıkça göstermektedir ki dua din içerisinde merkezi bir yer ve öneme sahiptir.

Duanın önde gelen özelliklerinden birinin Tanrıdan istek ve talepte bulunma olduğu söylenebilir. Nitekim İslami literatürde duayı Cilacı<sup>17</sup> kulun bütün benliği ile yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunması anlamında dini bir terim ve bu amaçla icra edilen bir ibadet şekli olarak belirtmiştir. Özetle ibadetin öz ögesi olan dua, kutsalın yardımını sağlamak, merhametini celp etmek ve bunları harekete geçirmek için bireyin içinde bulunduğu hale göre o anki seslenişidir. Bu kapsamda dua, birey ve yaratıcı arasında bir diyalog anlamı taşımaktadır.

### 1.1. Dua-İnsan İlişkisi

Dua bir yönü ile insanın kutsal ile iletişim kurmasıdır. Bu kapsamda Toshihiko Izutsu<sup>18</sup> duanın, birey ile yaratıcısı arasında dolaylı bir diyalog olduğuna değinmiştir. O, Kur'an'daki vahiy kavramını tahlil ederken onun Allah'la insan arasında cereyan eden, yukarıdan aşağıya, Allah'tan insana doğru olan bir çeşit özel konuşma olduğunu söyler. Burada Allah, kendi kelimelerini insana yöneltir. Lakin Allah ile insan arasındaki bu lisani münasebet tek yönlü değildir. Yani birey bu münasebette daima pasif kalmaz, bazen o da Allah ile sözlü bir ilişki başlatır. Nihayetinde bu ilişkinin neticesinde öyle bir olay doğar ki bu, yapı bakımından vahye benzer, ancak bunda konuşma doğrultusu yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğrudur. Vahiy gibi bu da olağan üstü şartlar altında ve özel bir biçimde meydana gelir. Normal olarak insan doğrudan doğruya Allah'a hitap etme vasıtasına sahip değildir. Normal kelime alışverişi olabilmesi için iki taraf arasında ontolojik eşitlik bulunmalıdır. Ancak insan zihni çeşitli durumlarda günlük durumun üstüne çıkar, gerilir ve kırılma derecesine varır. Böylece insan, Tanrıya doğrudan doğruya söz söyleme noktasına varmış olur. Dolayısı ile

13 Cilacı, "Duâ", 9: 529.

14 İbn Manzûr, "D'av", *Lisânu'l-Arab*, 14: 257-263.

15 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. (London: Fontana Library, 1962), 444.

16 F. Heiler, *Prayer A Study in the History and Psychology of Religion* (New York: Oxford University Press, 1932), 362.

17 Cilacı, "Duâ", 9: 529.

18 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. S. Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 182.

Izutsu'ya göre dua, olağan üstü durum içinde geçen böyle bir konuşma olayıdır. Douglas ise bu türlü iletişime dolaylı olarak değinerek duanın Allah'ın durmadan taşan sevgi ve alakasına kulun verdiği bir cevap olduğunu ifade etmiştir<sup>19</sup>. Marinier<sup>20</sup> *kriz anları* diye nitelendirilebilecek buhranlı durumlarda, sıkıntı anında, acizlik veya hastalık durumunda, bir tehlike veya suçluluk hissine cevap olarak, insanların duaya yöneldiğini belirtir ve bu durumlarda meydana gelen şeylere karşı koymak için normal şuurun yetersiz olduğunu da sözlerine ekler.

İnsanı, insan zihnini bu duruma sokan, böylesine bir yoğunlaşmayı meydana getiren faktörler çeşitlidir. Bireylerin dua etme vakitleri incelendiği zaman, insanların büyük çoğunluğunun, genellikle mahrumiyet ve çaresizlik zamanlarında Tanrı'ya yöneldikleri tespit edilmiştir. Bu noktada Kılıç<sup>21</sup> insanların daha çok aciz ve çaresiz kaldıkları zaman duaya yöneldiklerini, rahatlık zamanlarından ise duanın keyfiyet ve kemiyetinde azalma olduğunu ifade etmiştir. 11-18 yaş arası öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada, Allah'a dua etmelerine sebep olarak %41'i manevi sorunları, %15 i maddi problemleri, %11'i mutluluk anlarını, %7'si tabiatın güzelliğini saymışlardır<sup>22</sup>. Hökeleklî<sup>23</sup> de gençlerin duaya yönelişinde gelecek endişesi, günahlarını affettirme ümidi, sınavlarda başarılı olma arzusu, sevilen birinin ölümünden duyulan üzüntü, hastalık ve tehlikeli durumlarda yardım ve güvenlik isteği gibi sebeplerin büyük önem arz ettiğine işaret etmiştir. Horozcu ise sağlık, hayatta başarı, bitkiler, yağmur, çocuk sahibi olmak ve diğer canlılar için duaya başvurulduğunu belirtmektedir<sup>24</sup>.

## 1.2. Duanın Mekânı ve Zamanı

Duanın kabulü için şart olmamakla birlikte uygulamada bazı şekli unsurlar gözetilmiştir. Bunlar daha çok zaman, mekân ve dua şekilleri ile ilgilidir. Dua her yerde yapılabilirdiği halde tarih boyunca çeşitli dinlerde dua için özel mekânlar tespit edilmiş veya buralarda dua etmenin daha etkili olacağı düşünülmüştür. Dua ve ibadetlerin cemaatle yerine getirilmesi amacıyla yapılan mabetlerin dışında, ilahi kudretin muhtelif vesilelerle tecelli ettiği yüksek yerler, kayalar ve dağlar bazı ağaçların çevresi, gibi mekânlar da dua yeri olarak rağbet görmüştür<sup>25</sup>. Yani dua etmek için mekân ve zaman konusunda bir kısıtlama olmamakla birlikte<sup>26</sup>, belli

19 Steere V. Douglas, *Dua ve İbadet*, (İstanbul: Akın Basımevi, 1941), 12, akt. Selâhattin Parlador, "Dua: Varlığın Özü, İbadetin Ruhu", *İslam'a Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 330.

20 Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler (Psikofizyolojik sebepleri ve sonuçları)*, trc. Sıddık Kılıç (İzmir: Nil Yayınları, 1991), 27.

21 Ahmet Faruk Kılıç, "Psiko-Sosyal Faktörler Açısından Atatürk ve Din", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 243.

22 Antonie Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, trc. V. Uysal (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 47.

23 Hayati Hökeleklî, *Ergenlik Çağı Gençlerin Dini Gelişimi* (1983), 87.

24 Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2010), 114-184.

25 Cılacı, "Duâ", 9: 529.

26 M. Doğan Karacoşkun, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005): 103.

mekân ve vakitler, kişinin uygun ve verimli dua etmesi için psikolojik toparlanma bakımından zaman zaman olumlu etkiler yapabilmektedirler<sup>27</sup>. Nitekim dua ruhsal bir hal olduğuna göre, insana sükûn veren ve kalp huzuru getiren şartların elverişliliğinin önemli olduğuna dikkat çekilmiştir<sup>28</sup>.

### 1.3. Duanın Türleri

Dua evrensel bir tutum ve davranış olduğu için çok farklı yönde çeşitlilik göstermektedir. Duada, dini, coğrafi ve kültürel farklılıklardan bahsedilebileceği gibi, dua pratiğinin biçimi veya içeriği açısından da duanın türlerinden bahsedilebilir. Bazı dualarımız şükranlarımızın ifadesi iken bazı dualarımız isteklerimizin ifadesidir<sup>29</sup>. Dinlerde dua, muhteva, şekil ve anlatım biçimine göre bazı türlere ayrılır. Asıl ve en yaygın olanı yalvarıp yakarmaktır. Bu tür duada insan bir kötülükten kurtulmayı veya bir iyiliğe kavuşmayı diler. Bahsi geçtiği üzere duanın diğer bir türü de hamd ve şükür etmektir. Bu ise kabul ettiği bir istek ve dilekten dolayı Tanrı'yı üstün vasıflarını sayarak yüceltmektir. Ayrıca hamd ve şükür genelde yalvarış duasının başında yer alır<sup>30</sup>. Yine dua; söz ve kalple, fiil ve hâl ile de yapılır. Dua, "hayır dua" ve "beddua" şeklinde olabilir. Dua, insanın kendisine veya başkasına yönelik olabilir. İçeriği açısından dua, maddi veya manevi isteklere, dünyevi ve uhrevi isteklere yönelik olabilir<sup>31</sup>.

İbn Manzur<sup>32</sup>, Allah'ın birliğini dile getirme ve O'nu övgü ile anma, Allah'tan af, merhamet gibi manevi isteklerde bulunma ve son olarak da kendisinden dünyevi nimetler isteme tarzında duanın üç şeklinin bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca O, genellikle "Yâ Rabbi, Allah'ım" gibi hitap ve çağrı ifadeleri ile başlayan veya Allah'ı övgü ile anan her sözün -içinde bir dilek ve istek bulunmasa da- dua olduğuna işaret etmiştir. Poloma ve Pendleton ise duayı, derin düşünce anlamında dua, dini pratik olarak dua, istekte bulunma anlamında dua ve konuşma diline ait dua olarak dörtlü bir sınıflamaya tabi tutmuşlardır<sup>33</sup>.

### 1.4. Fiziki ve Psikolojik Yönden Dua'nın Etkileri

Tanrı'ya dua aracılığı ile yaklaşan insanoğlunun<sup>34</sup> icra ettiği dini işlemlerdeki maksat, Tanrıyı etkilemektir<sup>35</sup>. Kierkegard, ancak bu etkilemede dua etmenin

27 Adil Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Dua* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 35.

28 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 7. Baskı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 129; Carrel, *Duâ*, 22.

29 Asım Yapıcı, "Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualara yansıyan Sorunlar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2005): 60-65; Ahmet Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2013), 56; Abdullah Dağcı, "Amaçsal Açından Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/8 (2018): 87-120.

30 Cilacı, "Duâ", 9: 529; bkz, Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları*, 49-53.

31 İsmail Karagöz, "Duanın Anlamı ve Önemi, Çeşitleri, Usulü, Âdâbi ve İnsan Hayatına Etkisi", *Dualar*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 38.

32 İbn Manzûr, "D'av", *Lisânu'l-Arab*, 14: 257-263.

33 M. M. Poloma - B. F. Pendleton, "Religious Experiences, Evangelism, and Institutional Growth within the Assemblies of God", *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1991), akt. Michael Argyle, "İbadet ve Dua", trc. Mustafa Koç, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006): 330.

34 Carrel, *Duâ*, 37.

35 Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction*, 87.

Tanrı'yı değil, dua edeni değıştireceğini söyler<sup>36</sup>. Uygun şartlar altında duanın pozitif etkisinin mutlak ve kesin olduğu, kişide hem bedensel hem de ruhsal değışikliklere yol açtığı, bu etkilerin öznel olduğu kadar nesnel verilerle de doğrulandığı çok sayıda araştırmacı tarafından belirtilmiş ve ortaya konmuştur<sup>37</sup>. Gerçekleştirilen diğer bazı araştırmalarda<sup>38</sup> ise duanın pozitif etkilerinin yanı sıra az da olsa negatif etkilerinin varlığı da tespit edilmiştir.

## 2. Başa Çıkmanın Kavramsallaştırılması

Başa çıkma konusu literatürde daha ziyade stres kavramı ile ilişkili olarak ele alınmakta ve açıklanmaktadır. Strese yol açan durumların yarattığı duygular ve psikolojik uyarılma son derece rahatsız edicidir ve bu rahatsızlık kişiyi bunu azaltmak için bir şeyler yapmaya güdüler. Bu kapsamda başa çıkma terimi, bir kişinin stres yaratan durumlarla uğraşma sürecini anlatmak için kullanılır<sup>39</sup>.

Lazarus ve Folkman<sup>40</sup> başa çıkmayı, bireyin kaynaklarını aşan veyahut da zorlayan bir şekilde değerdendirilen belirgin içsel ve/veya dışsal istekleri idare etmek için sürekli değışen davranışsal ve bilişsel gayretleri şeklinde tanımlamaktadırlar. Bir diğer değışle başa çıkma, gerçek ile arzu edilip istenilen birbirinden belirgin bir şekilde ayrıldığında, bu durumu idare etme, kontrol altında tutma çabasıdır<sup>41</sup>. Diğer bir tanımdaysa, yerine getirilmesi gereken bir kısım görevleri, aşırı zorlayıcı bir görevin üstesinden gelmek için ertelerken, olabilecek en verimli bir şekilde gayret sarf etmek ve yine hem içsel hem de dışsal streslerle baş etmek üzere gelişen stratejileri içeren, ağır koşullar altındaki bir idare etme süreci olarak ifade edilmektedir<sup>42</sup>. Pargament ve Park ise başa çıkmanın; yaşamı tehdit eden hastalıklar, ani trajediler ve ölümler karşısında tepkisel bir yanıt olabileceği gibi gelecekle alakalı hedefe yönelik bir süreç de

36 D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 56, akt., Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 39.

37 Carrel, *Duâ*, 29; Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction*, 95; David M. Wulff, *Psychology of Religion Classic and Contemporary* (New York: John Wiley & Sons, 1991), 167-168; Lee A. Kirkpatrick, "Attachment Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. Ralph W. Hood (Birmingham: Religious Education Press, 1995), 457; Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler (Psikofizyolojik sebepleri ve sonuçları)*, 37-38; Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 72; Gazâli, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), 1: 297-302.

38 Kenneth I. Pargament v.dğr., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998): 710-724; J. P. Bjorck - J. W. Thurman, "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007): 159-167; Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı (Dini Pratikler ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişi Üzerine Bir İnceleme)", *Gençlik Din ve Değerler Eğitimi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 137-180; Naci Kula, "Gençlerde İstirap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi - II* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2003), 103-131; Nurten Kimter, "Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Üniversite Öğrencileri Üzerine)", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 217-250.

39 E. E. Smith v.dğr., *Atkinson & Hilgard Psikolojiye Giriş*, trc. Ö. Öncül - D. Ferhatoğlu, 14. Baskı (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012), 515; Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 37.

40 Lazarus - Folkman, *Stres, Appraisal and Coping*, 141.

41 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 38.

42 David Matsumoto, *The Cambridge Dictionary of Psychology* (New York: Cambridge University Press, 2009), 134.

olabileceğini belirtmişlerdir. Onlar, netice itibarı ile başa çıkmanın, insanların en derinden önemsedikleri şeyleri korumaya, muhafaza edip sürdürmeye veya dönüştürmeye yönelik teşebbüsleri içerdiğini ifade etmişlerdir<sup>43</sup>.

### 2.1. Başa Çıkma Tarzları

Başa çıkma mekanizmaları kaynaklar, tarzlar ve belirli çabalar şeklinde sınıflandırılmaktadır. Başa çıkma kaynakları, bireyin problem çözme becerilerini, kişilerarası ilişkilerde becerilerini, olumlu benlik kavramı gibi kişiliğin bazı yönlerini ve sosyal desteklerini oluştururken; başa çıkma tarzları belli durumlarda genellikle kullandığı ya da benzer durumlarda zaman içinde tekrarladığı başa çıkma yöntemlerini kapsamaktadır. Bunlar aynı zamanda kişinin tercihlerinin, dolaylı olarak da inançlarının ve değerlerinin yansımasıdır. Başa çıkma çabaları ise, belirli bir stres oluşturuca durumda kullanılan bilişsel ya da davranışsal stratejilerdir ve stresli olayın bağlamına göre değişmektedir<sup>44</sup>.

Yapılan deneysel araştırmalar sonucunda, başa çıkma stratejilerinin temel olarak problem odaklı başa çıkma ve duygu odaklı başa çıkma olmak üzere iki kategoride toplandığı görülmüştür<sup>45</sup>. Problem odaklı başa çıkma bireyin, durumu değiştirmek, stresin etkilerini azaltmak veya onu bertaraf etmek için nelerin yapılabileceği üzerinde odaklandığı başa çıkma tarzıdır. Problem odaklı stratejilerde, öncelikle sorunun tanınması gerekir. Daha sonra alternatif çözümler geliştirilebilir. Ardından bu alternatifler çeşitli açılardan (yarar, maliyet vs.) değerlendirilebilir. Son olarak ise alternatif çözümler arasında seçim yapılır ve uygulamaya geçilir<sup>46</sup>. Stres oluşturan durumlarda problem odaklı başa çıkmayı kullanma eğiliminde olan bireyler, stres oluşturan durum sırasında ve sonrasında daha düşük depresyon düzeyleri gösterirler<sup>47</sup>.

İnsanlar olumsuz duyguların egemenliği altına girmeyi ve bu duyguların problem çözme eylemlerini etkilemesini önlemek için bir diğer başa çıkma tarzı olan duygu odaklı başa çıkmayı uygulamaya çalışırlar. Duygusal odaklı başa çıkmada, problem odaklı başa çıkmada olduğu üzere bir değişim arama yerine, stres veren duruma ilişkin yaşanan duygularda ayarlamaya gitmeyi içerir. Bu başa çıkma stratejisi, stres veren durumlara yönelik, bilişsel süreçleri, doğrudan duygusal tercihlere dönüştürerek, tehdit durumunu azaltma, basitleştirme, sorunun sadece bir yönü ile ilgilenme, olumlu karşılaştırmalar yapma, olumsuz

43 Kenneth I. Pargament - Crystal L. Park, "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection", *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, ed. B. Spilka - D. N. McIntosh (Boulder: Westview Press, 1997), 44; Kenneth I. Pargament v.dğr., "Religion and Coping", *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, ed. M. Kimble v.dğr. (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 48.

44 Şahin - Durak, "Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği", 57.

45 Richard S. Lazarus - Bernice N. Lazarus, *Coping with Aging* (New York: Oxford University Press, 2006), 57.

46 Lazarus - Lazarus, *Coping with Aging*, 57; Smith v.dğr., *Atkinson & Hilgard Psikolojiye Giriş*, 515; Şahin - Durak, "Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği", 57.

47 Smith v.dğr., *Atkinson & Hilgard Psikolojiye Giriş*, 515.



durumları olumlu olabilecek yönleri ile görmeye çalışma gibi açıklamalar içerir<sup>48</sup>. Duygu odaklı başa çıkma tarzları literatürün bir kısmında Freudyen savunma mekanizmaları ile özdeş tutulmuştur<sup>49</sup>.

## 2.2. Dini Başa Çıkma

Her fert, hayat karşısında kendine özgü bir yönelim sistemine sahiptir. Bu yönelim sistemi, kutsal veya seküler temelli olabilir. Bireylerin karşılaştıkları olayları nasıl yorumlayacağı, başlarına gelenlere ilişkin yapacakları nedensel açıklamalar ve problemleri çözmelerinde nasıl bir tavır takınacakları konusunda bu sistem belirleyici olur<sup>50</sup>. Bu bağlamda Pargament<sup>51</sup>, karşı karşıya kalınan problemlere bir anlam vermede ve onları filtre etmemizde dinin, bilişsel bir şema ve zihinsel bir temsil sunduğunu ifade eder. Brown da dini inançların, karşılaşılan belirsizlikleri aydınlatmada, etrafta olup biten olumlu ya da olumsuz olayları anlamlandırmada, sorunlarla baş etmede, onları yorumlayabilmek ve açıklayabilmek için bireylerin başvurup kullandıkları zihni kategoriler olduğunu söyler<sup>52</sup>.

İnsanlar stres oluşturan bir olay veya durumla karşılaştıklarında, bu stresli durum veya olaydan kurtulmak için inançlarından, dini pratiklerden ve insanlar arası ilişkilerden oluşan bir sistemden yararlanmaktadırlar<sup>53</sup>. Başa çıkma teorisi stres altında bulunduğu zamanlarda dinin rolünü anlamak için bir çatı sağlar<sup>54</sup>. Koenig, Pargament ve Nilsen<sup>55</sup>, dini başa çıkmayı, stresli yaşam koşullarının negatif duygusal sonuçlarını önlemek veya azaltmak ve problem çözmeyi kolaylaştırmak için dini inançların veya davranışların kullanımı olarak tanımlamaktadırlar.

### 2.2.1. Dini Başa Çıkma Tazrları

Pargament, postulat olarak kendi kendini yöneten, işbirlikçi ve ertelemeci olmak üzere üç dini başa çıkma tarzının olduğunu ileri sürmüştür. Her bir sitil de aktivite düzeyi ve sorumluluk odağı olmak üzere iki temel boyuttan oluşur. Kendini yönetme tarzı dini başa çıkma, bireyin aktif bir problem çözme tavrı takındığı ve doğrudan Tanrıyı içermeyen aynı zamanda da din karşıtı olmayan bir başa çıkma tarzıdır. Bu tarzda tanrı, insanın kendi yaşamında kendini yönetmesi için imkânlar ve özgürlük veren bir güçtür. Bir diğer dini başa çıkma tarzı olan

48 Smith v.dğr., *Atkinson & Hilgard Psikolojiye Giriş*, 515; Lazarus - Lazarus, *Coping with Aging*, 57; F. Tekin, *Stresle Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi 2005), 21; F. Genç, *Kemoterapi Alan Akciğer Kanseri Hastalarda Görülen Semptomlar ve Başa Çıkma Tazrları* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2005), 27.

49 Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2001), 23.

50 Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, 40.

51 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 193.

52 L. B. Brown, "The Structure of Religious Belief", *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1966), akt. Recep Yapar, "Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 279.

53 Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki*, 66.

54 Pargament - Park, "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection", 43.

55 Harold G. Koenig v.dğr., "Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults", *The Journal of Nervous & Mental Disease* 186/9 (1998): 513.



ve dilimize Tanrıya havale edici olarak çevirebileceğimiz ertelemeci tarzda ise birey karşı karşıya kaldığı problemi tanrıya havale eder ve onun tarafından çözülmesini bekler. Son olarak işbirlikçi dini başa çıkma tarzına gelince burada da sorun çözme sürecinde hem Tanrı hem de birey aktif bir şekilde ortaklaşa çözüm sürecinde yer alır<sup>56</sup>.

Ayrıca Pargament, Smith, Koenig ve Perez<sup>57</sup> tarafından gerçekleştirilen araştırmalar neticesinde, dindar insanların genel olarak olumlu ve olumsuz olmak üzere iki tür başa çıkma yöntemine başvurduklarını tespit edilmiştir. Onlar pozitif dinî başa çıkma metotlarından oluşan örüntünün, Tanrı ile güvenli bir ilişkiden, bir maneviyat duygusundan, hayatta bir anlam bulunduğu inancından ve başkalarıyla manevî bir bağlanma duygusundan kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Pozitif dinî başa çıkma metotları, olumsuz durumları hayra yoran (hayırhah) dinî değerlendirilişleri, işbirlikçi dinî başa çıkmayı, Tanrı'dan manevî destek arayışını, din adamı ya da cemaat üyelerinden destek arayışını, başkalarına dinî yardımı ve dinî affı kapsar. Buna karşılık negatif dinî başa çıkma metotlarından oluşan örüntü ise bir gerilim ve karmaşada Tanrı ile zayıf bir ilişki, yüzeysel ve uğursuz bir dünya görüşüdür. Negatif dinî başa çıkma yöntemleri Tanrı'nın gücünü sorgulamayı, Tanrı'ya karşı kızgınlık ifadelerini, cemaat ve din adamlarına yönelik hoşnutsuzluk ifadelerini, menfi durumların ceza kabilinden dinî değerlendirilişlerini ve bedhah (şerre yoran) dinî değerlendirilişleri kapsar<sup>58</sup>.

### 2.2.2. Dini Başa Çıkmanın Bir Unsuru Olarak Dua

Dua, şükür, affetme, alçakgönüllülük, sabır, itaat, tevekkül ve kabul etme dini başa çıkmanın önde gelen unsurlarındandır<sup>59</sup>. Bu unsurlar içerisinde belki de en belirgin olanı, Allah'a yönelerek O'ndan yardım istemenin somut ifadesi olan duadır. Pek çok psikoloğa göre de dinin özü ve ruhu olan dua, dini başa çıkma sürecinde başvurulan tek dini uygulama olmamakla birlikte, zor durumda kalan insanların sıkıntılarından kurtulmak için öncelikle ve sıklıkla başvurdukları bir dini etkinliktir<sup>60</sup>.

Topuz<sup>61</sup> duayı, dini başa çıkmanın başladığı "an" olarak nitelendirmektedir. O, insanın hemen duaya başlamasının sebebinin, ilahi bir güçten yardım alma

56 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 180-183; Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 286; Pargament - Park, "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection", 47.

57 Pargament v.dğr., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors".

58 Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", 287; C. A. Lewis v.dğr., "Religious Orientation, Religious Coping and Happiness Among UK Adults", *Personality and Individual Differences*, 38 (2005): 1196.

59 Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 178.

60 S. Banziger v.dğr., "Praying and Coping: The Relation Between Varieties of Praying and Religious Coping Styles", *Mental Health, Religion & Culture* 11/1 (2008): 103; Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 151; Aytan, *Tanrı'ya Sığınmak*, 42.

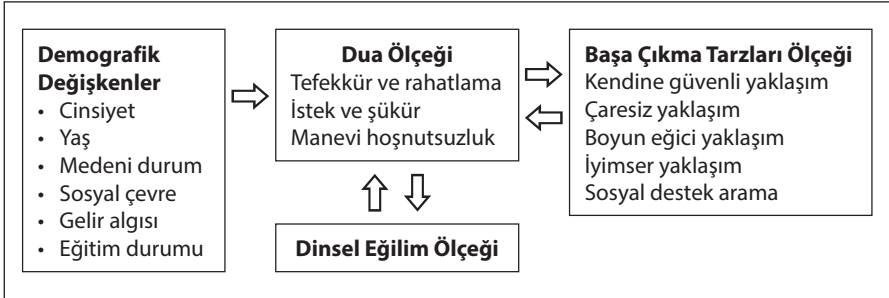
61 Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki*. 71.

isteği olduğunu söyler. Yaş, cinsiyet, gelir durumu ve eğitim durumu gibi kişisel unsurlara bağlı olmadan, her türlü problemin çözümünde kullanılan dua, canlı ve anlamlı bir başa çıkma stratejisidir. Yapılan araştırmalar, bilimsel bilgilerin yetersiz olduğu durumlarda, insanların dua aracılığı ile durumu Allah'a bildirdikleri, tıbbi bilginin yetersiz olduğu durumlarda dua eden insanların daha rahat ve sakin oldukları, en fazla kızgınlık anlarında dua edildiğini göstermektedir<sup>62</sup>. Yani belirsizlik arttıka, tahmin edilebilirlik ve denetlenebilirlik de azaldıkça dua etme sıklığı artmaktadır. Ancak Amerika'da Centralia'daki bir yangın felaketi bu bakış açısıyla incelendiğinde farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu yangın felaketinin menşeinin açık olmasına ve dini olmayan sistemlerin problemin çözümünü sağlayabilecek olmasına rağmen bu felakete din tamamen ilgisiz olmamıştır. Bu durumu idrak eden birçok sakin yine de felaket esnasında dua etmiştir. Bu durumda şunu ortaya koymaktadır ki onların duaları problemleri çözme fonksiyonundan ziyade aklı koruma, umut ve kontrol etme gibi önemli manevi ve psikolojik amaçlara hizmet etmektedir<sup>63</sup>. Nitekim sıkıntılı, bunalımlı ve gergin bir durumda duanın etkisi yatışma ve rahatlatma şeklinde kendini gösterir<sup>64</sup>.

### 3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada yöntem olarak, dökümantasyon ve nicel araştırmalar kapsamında tanımlanan tarama ve korelasyonel araştırma modeli kullanılmıştır. Veriler ise anket tekniğinden yararlanılarak toplanılmıştır. Araştırmanın amacına ve modeline uygun olarak geliştirilen bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki muhtemel ilişkiler Şekil 1'de gösterilmektedir.

**Şekil 1: Araştırmanın Bağımlı-Bağımsız Değişkenleri ve Aralarındaki İlişkiler.**



62 Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki*, 71.

63 Kenneth I. Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", trc. Ahmet Albayrak *Tabula Rasa* 9 (2003): 224.

64 Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 246; Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 80.

### 3.1. Örneklem ve Olgusal Durum

Araştırmanın örneklemini, Sakarya ilinde ilk yetişkinlik çağıında bulunan 415 kişi temsil etmektedir. Araştırma örneklemine giren bireyler basit tesadüfi örnekleme tekniği<sup>65</sup> kullanılarak belirlenmiştir. Katılımcıların % 42,4'ünü (n=176) erkekler, %57,6'sını (n=239) kadınlar oluşturmaktadır. Katılımcıların yaşları 20 ile 45 arasında değişmektedir. Araştırma gurubunun yaş ortalaması ise 30,52'dir. Katılımcıların yaşları ilk yetişkinlik gelişim dönemlerine uygun olarak kategorileştirilmiştir<sup>66</sup>. Buna göre örneklem gurubunun %11,6'sı (48 kişi) ilk yetişkinliğe geçiş, % 37,8'i (157 kişi) ilk yetişkinlik için yaşam yapısı girişi, %19,3'ü (80 kişi) otuz yaş geçişi, % 21,0'i (87 kişi) ilk yetişkinliğin yaşam yapısını sonuçlandırma, ve son olarak ise % 10,4'ü (43 kişi) ilk yetişkinliğin bitiş orta yetişkinliğin başlangıcı olan orta yaş geçişi dönemindeki bireylerden oluşmaktadır. Katılımcıların % 50,4'ü (209) bekârlar, % 49,6'sı (206) ise evlilerden oluşmaktadır. Örnekleme teşkil eden katılımcıların büyük çoğunluğu (%66,7'si 277 kişi), hayatının çoğunu şehirlerde geçirdiğini belirtmiştir. Daha sonra da sırasıyla hayatının çoğunluğunu ilçe (%21,2'si 88 kişi), köy (%9,6'sı 40 kişi) ve kasabada (%2,4'ü 10 kişi) geçirenler gelmektedir. Ancak araştırmada köyle kasaba değişkeni, hem denek sayısının az olmasından hem de benzer özellikleri taşıyan çevreler olmasından dolayı recode yapılarak birleştirilmiş ve bu şekilde analize dâhil edilmiştir. Araştırma örnekleminin gelir algısına göre dağılımı ise şu şekildedir. Katılımcıların % 48,9'i (n=199) gelir algısını iyi, % 44,6'sı (n=185) orta, % 4,8'i (n=20) düşük ve % 2,7'si (n=11) çok iyi olarak belirtmiştir. Ancak araştırmada, çok iyi ile iyi değişkeniyle orta ve düşük değişkenleri, hem örneklem sayısının az olmasından ötürü hem de birbirine yakın gruplar olmasından dolayı birleştirilmiştir. Örnekleme oluşturan katılımcıların, %64,1'ini (n=266) üniversite mezunları, %24,3'ünü (n=101) lisansüstü mezunları, % 7,7'sini (n=32) lise mezunları, % 2,2'sini (n=9) ortaokul mezunları ve % 1,7'sini (n=7) ise ilkokul mezunları oluşturmaktadır. Ancak çalışmada ilkokul, ortaokul ve lise değişkenleri örneklem sayısının az olmasından ötürü birleştirilmiştir.

### 3.2. Ölçme Araçları

Araştırmada bilgi toplama ve ölçme amacıyla anket tekniğine başvurulmuştur. Anket formunda *kişisel bilgi formu*, *dua ölçeği*, *dinsel eğilim ölçeği* ve *başça çıkma tarzları ölçeği* kullanılmıştır.

65 Bkz., Remzi Altunışık v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, 7. Baskı (Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012), 139.

66 Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik-Yaşlılık-Ölüm* (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 82; Ali Eryılmaz, "Bir Yaşam Dönemi Olarak Yetişkinlik: Tanımı, Ölçütleri ve Kuramları", *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*, ed. Hasan Bacanlı - Şerife Terzi (İstanbul: Açılım Kitap, 2012), 67.

### 3.2.1. Dua Ölçeği

Araştırmada katılımcıların dua tutumlarını ölçmek için Yaman ve Temiz<sup>67</sup> tarafından geliştirilen Dua Ölçeği kullanılmıştır. Dua ölçeği 23 madde ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçeğin alt boyutları *tefekkür ve rahatlama, istek ve şükürle manevi hoşnutsuzluk* boyutlarıdır. Manevi hoşnutsuzluk boyutundaki maddeler ters puanlanmıştır. Maddelerin derecelendirilmesinde, çift sayıda kategori içeren 4'lü Likert tipi bir derecelendirme kullanılmıştır. Ölçekten alınan puanların yükselmesi olumlu dua tutumuna sahip olmayı gösterirken, puanların düşmesi ise olumsuz bir dua tutumunu ortaya koymaktadır.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek üzere yapılan faktör analizi neticesinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem uygunluk katsayısının ,944; Barlett Sphericity Testi  $\chi^2$  değerinin 4463.799 ( $p < .001$ ) olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin üç boyuttan oluştuğu ve varyansı açıklayıcılık oranının % 54.21 olduğu hesaplanmıştır. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan iç tutarlık analizi neticesinde ise, Cronbach Alpha değeri .917 olarak hesaplanmıştır.

### 3.2.2. Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği

Folkman ve Lazarus'un "Başarıya Yolları Envanteri", 66 maddelik 4'lü likert tipi bir ölçektir. Bu ölçek ülkemizde öncelikle Siva (1988) tarafından kullanılmış ve kültüre özgü maddeler eklenerek 74 maddelik bir ölçek haline getirilmiştir. 74 maddelik "Başarıya Yolları Envanteri"nin Şahin ve Durak tarafından yapılan kısaltma çalışması sonunda ölçek 30 maddeye indirilmiştir. Kısaltılmış ölçek *kendine güvenli yaklaşım, çaresiz yaklaşım, boyun eğici yaklaşım, iyimser yaklaşım* ve *sosyal desteğe başvurma* olmak üzere 5 faktörden oluşmaktadır. Sosyal desteğe başvurma boyutundaki 1. ve 9. maddeler ters maddelerdir. Ölçek kapsamlı bir çözümlenmeye tabi tutulduğunda ölçeğin 5 alt boyutu, Problem odaklı/aktif başa çıkma tarzları (kendine güvenli yaklaşım, iyimser yaklaşım, sosyal destek arama) ve Duygusal odaklı/pasif başa çıkma tarzları (çaresiz yaklaşım, boyun eğici yaklaşım) olmak üzere 2 üst faktörde toplanmaktadır<sup>68</sup>.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek üzere yapılan faktör analizi neticesinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin ,800; Barlett Sphericity Testi  $\chi^2$  değerinin 2952.153 ( $p < .001$ ) olduğu bulunmuştur. Ölçeğin 5 boyuttan oluştuğu ve 5 boyutun birlikte açıkladığı varyans oranının % 43,47 olduğu gözlemlenmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan iç tutarlık analizi neticesinde ise Cronbach Alpha değeri .602 olarak hesaplanmıştır. Alfa değeri .70'in altında olmakla birlikte kabul edilebilir düzeydedir. Şahin ve Durak tarafından yapılan çalışmada ölçeğin 5 faktörlü çözümlenmesinde açıklanan toplam varyansın

67 Erkan Yaman - Yunus E. Temiz, "Dua Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014): 193-219.

68 Şahin - Durak, "Stresle Başarıya Yolları Ölçeği", 56-73.

%40.4 olduğu rapor edilmiştir<sup>69</sup>. Büyüköztürk tek faktörlü ölçeklerde açıklanan varyansın %30 ve daha fazla olmasının yeterli görülebileceğini söylerken, çok faktörlü ölçeklerde ise açıklanan varyansın daha fazla olmasının beklendiğini belirtmiştir<sup>70</sup>. Ölçüm aracı bu haliyle kabul edilebilir olmakla birlikte gözden geçirilerek geliştirilmelidir.

### 3.2.3. Dinsel Eğilim Ölçeği

Araştırmada katılımcıların dinsel eğilim düzeylerini ölçmek için Gordon W. Allport ve Ross tarafından geliştirilen ve Hasan Kayıklık tarafından Türkçe'ye uyarlaması yapılan *Dinsel Eğilim Ölçeği* kullanılmıştır. Kayıklık tarafından yapılan Türkçe'ye uyarlama çalışmaları sonucunda ölçek, 10 maddeli, tek faktörlü bir ölçme aracı haline gelmiştir. 4., 5., 7. ve 10. maddeler ters maddelerdir. Maddelerin derecelendirilmesinde, çift sayıda kategori içeren 4'lü Likert tipi bir derecelendirme kullanılmıştır. Ölçekten alınan puanların yükselmesi iç güdümlü dindarlığın arttığını gösterirken, puanların düşmesi de dış güdümlü dindarlığın arttığını göstermektedir<sup>71</sup>.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek üzere yapılan faktör analizi neticesinde, Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem uygunluk katsayısının ,854; Bartlett's Test of Sphericity değerinin ( $\chi^2=979,530$ ;  $p<.001$ ) olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin tek boyuttan oluştuğu ve varyansı açıklayıcılık oranının % 36,49 olduğu gözlemlenmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan iç tutarlık analizi neticesinde ise, Cronbach Alpha değeri .79 olarak hesaplanmıştır. Dinsel Eğilim Ölçeği tek faktörlü bir ölçme aracı olduğundan açıklanan varyansın %36,49 olması kabul edilebilir. Kayıklık tarafından yapılan çalışmada da tek faktörün açıkladığı varyans miktarının %36 olduğu bildirilmiştir<sup>72</sup>. Ölçüm aracı bu haliyle kabul edilebilir düzeyde olmakla birlikte gözden geçirilerek geliştirilebilir.

### 3.3. Verilerin Analizi

Araştırmada bilgi toplama ve ölçme araçlarıyla elde edilen bilgilerin bilgisayar ortamına aktarılması ve analizleri SPSS 20 paket program yardımıyla yapılmıştır. Aktarılan veriler üzerinde yapılan veri temizleme işleminden sonra, anketi oluşturan bazı maddelere atanan sayısal değerler yeniden kodlama yoluyla değiştirilmiştir. Bazı değişkenler (yaş, sosyal çevre, gelir algısı, eğitim durumu, sağlık algısı) yeniden tanımlanmış ve veri dönüştürme işlemleri uygulanmıştır. Gerçekleştirilen ön analizler neticesinde verilerin normal dağılım gösterdiği araştırmada parametrik testler kullanılmıştır.

69 Şahin - Durak, "Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği", 60.

70 Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara, Pegem Akademi, 2012), 125.

71 Hasan Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000), 61-64.

72 Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri*, 63.

#### 4. Bulgular ve Yorumlar

##### 4.1. Cinsiyet Değişkeni Açısından Dua

Araştırmanın bu kısmında “cinsiyet değişkeni bireylerin dua tutumlarında herhangi bir farklılığa yol açmakta mıdır?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bunu tespit etmek amacıyla gruplar arası t testi uygulanmış ve sonuçlar Tablo 1’de sunulmuştur.

**Tablo 1:** Dua tutumu bakımından kadınlarla erkekler arasındaki farklar (t testi)

	Cinsiyet	N	x	S	sd	t	p
Tefekkür ve rahatlama	Erkek	176	27,07	4,44	305	1,691	,092
	Kadın	239	27,74	3,25			
İstek ve Şükür	Erkek	176	30,97	4,56	413	1,246	,214
	Kadın	239	31,46	3,49			
Manevi Hoşnutsuzluk	Erkek	176	21,68	2,24	411	3,350	,001
	Kadın	239	20,84	2,85			
Dua (Genel)	Erkek	176	79,73	9,57	413	376	,707
	Kadın	239	80,06	7,97			

Tablo 1’de görüldüğü üzere, dua ölçeği genelinde erkekler ( $x=79,73$ ) ve kadınlar ( $x=80,06$ ) arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir,  $t(413)=376$ ,  $p>.05$ . Yalnızca duanın manevi hoşnutsuzluk boyutunda, erkekler ( $x=21,68$ ) ve kadınlar ( $x=20,84$ ) arasında erkekler lehine anlamlı bir farklılık gözlenmektedir,  $t(411)=3,350$ ,  $p<.01$ . Diğer boyutlarda ise gruplar arasında herhangi bir anlamlı farklılık tespit edilmemiştir.

Tablo 1’e genel olarak baktığımızda manevi hoşnutsuzluk boyutu hariç kadınların dua ölçeği ve alt boyutlarından almış oldukları ortalamalar erkekler göre daha yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak yalnızca bir boyutta anlamlı farklılık gözlenmektedir. Manevi hoşnutsuzluk boyutunda erkekler lehine ortaya çıkan durum, kadınların duygusal olarak sonuca yönelik daha hızlı etkilenmelerini ortaya koymaktadır<sup>73</sup>. Ancak istatistiksel açıdan manevi hoşnutsuzluk boyutu dışında anlamlı farklılığın olmaması ise, kadın ve erkeklerin, duaya dair temel inanç ve esaslar çerçevesinde ortak değerleri benimseme eğiliminde olduklarını düşündürmektedir.

73 Albayrak, Gençlerde Dua Psikolojisi, 110.

Cinsiyet-dua ilişkisine dair elde edilen bu bulgular, daha önceki bazı araştırmalarda ulaşılan bulgularla paralellik göstermektedir. Örneğin Albayrak<sup>74</sup> tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, kız öğrencilerin duaya yönelik tutumları erkek öğrencilere göre daha yüksek bulunmuştur. Arıcı'nın<sup>75</sup> ergenler üzerine yapmış olduğu araştırmada kızların dua puanlarının erkeklerden daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Doğan<sup>76</sup> tarafından gerçekleştirilmiş olan bir diğer çalışmada ise kadınların erkeklerden duanın etkisine daha fazla inandıkları ortaya konmuştur. Sonuç olarak elde edilen veriler ışığında kadınların dua etme eğilimleri, duaya olan inançları erkeklerinkinden daha fazla olduğu tespit edilmiştir<sup>77</sup>.

#### 4.2. Yaş Değişkeni Açısından Dua

Araştırmada "bireylerin dua tutumları yaş gruplarına göre farklılık göstermekte midir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Bu amaçla yaş değişkeni ilk yetişkinliğin kendi içerisindeki gelişim dönemlerine uygun olarak kategorilendirilmiş ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmış, gruplar arasındaki farklılığı tespit etmek amacıyla da Scheffe testi uygulanmıştır. Araştırma gurubunun yaş dönemlerine göre dua ölçeği ve alt boyutları puanlarının tanımlayıcı istatistiklerle ANOVA ve Scheffe testi sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

74 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 111.

75 Asude Arıcı, *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005), 112.

76 Mustafa Doğan, *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997), 55.

77 Bkz, Feim Gashi, *Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016): 12-13.

**Tablo 2:** Yaş Dönemlerine Göre Dua Ölçeği Puanlarının Betimsel İstatistiklerle ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

	Yaş Dönemleri	N	x	SS	F	p	Fark
Tefekkür ve rahatlama	20-23 yaş	48,00	27,29	3,44			
	24-28 yaş	157,00	27,50	3,87			
	29-33 yaş	80,00	27,15	4,32	1,486	,206	-
	34-40 yaş	87,00	28,20	3,25			
	41-45 yaş	43,00	26,63	3,99			
İstek ve Şükür	20-23 yaş	48,00	31,23	3,55			
	24-28 yaş	157,00	31,44	4,04			
	29-33 yaş	80,00	30,80	4,71	,983	,417	-
	34-40 yaş	87,00	31,71	3,35			
	41-45 yaş	43,00	30,53	3,95			
Manevi Hoşnutsuzluk	20-23 yaş	48,00	21,63	2,16			
	24-28 yaş	157,00	21,14	2,65			
	29-33 yaş	80,00	21,09	3,01	1,621	,168	-
	34-40 yaş	87,00	21,56	2,41			
	41-45 yaş	43,00	20,47	2,71			
Dua (Genel)	20-23 yaş	48,00	80,15	7,50			
	24-28 yaş	157,00	80,08	8,67			
	29-33 yaş	80,00	79,04	9,55	1,685	,153	-
	34-40 yaş	87,00	81,47	7,86			
	41-45 yaş	43,00	77,63	9,47			

Tablo 2’te sunulan analiz sonuçları, deneklerin dua ölçeği (genel) puanları arasında yaş dönemleri bakımından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir,  $F(4, 410)=1,685, p>.05$ . Diğer bir ifadeyle, deneklerin dua (genel) puanları, yaş gruplarına göre anlamlı bir şekilde değişmemektedir. Dua-yaş dönemleri ilişkisi, dua ölçeğinin alt boyutları olan tefekkür ve rahatlama, istek ve şükür ile manevi hoşnutsuzluk açısından değerlendirildiğinde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Bu araştırmada yaş grupları arasındaki aralığın çok fazla olmamasından ötürü yaşa bağlı olarak anlamlı bir farklılaşmanın meydana gelmediğini ifade etmek mümkün gözükmemektedir.



Elde edilen sonuçlar daha önceki bazı araştırmalarda ulaşılan sonuçlarla karşılaştırıldığında bazı araştırmalarla paralellik göstermekteyken<sup>78</sup> bazı araştırmalarla<sup>79</sup> örtüşmemektedir. Yaparel<sup>80</sup> tarafından ilk yetişkinler üzerinde yapılan bir araştırmada, farklı yaş gruplarının, dini hayatın boyutlarından olan dua boyutuna ilişkin ortalamaları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Albayrak<sup>81</sup> tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan diğer bir araştırmada ise yaş değişkenine göre gruplar arasında dua tutum ve davranışı bakımından anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır.

### 4.3. Medeni Durum Açısından Dua

Çalışmanın bu kısmında “medeni durum değişkeni bireylerin dualarında herhangi bir farklılığa yol açmakta mıdır?” sorusuna cevap aranmış ve bunları tespit etmek amacıyla gruplar arası t testi uygulanmış ve sonuçlar Tablo 3’te sunulmuştur.

**Tablo 3:** Dua Tutumu Bakımından Bekârlarla Evliler Arasındaki Farklar(t test)

	Medeni hal	N	x	S	sd	t	p
Tefekkür ve rahatlama	Bekâr	209	27,33	3,87	413	,674	,501
	Evli	206	27,59	3,76			
İstek ve Şükür	Bekâr	209	31,08	4,15	413	,871	,384
	Evli	206	31,42	3,80			
Manevi Hoşnutsuzluk	Bekâr	209	21,11	2,63	413	,699	,485
	Evli	206	21,29	2,64			
Dua (Genel)	Bekâr	209	79,54	8,76	413	,909	,364
	Evli	206	80,31	8,58			

Tablo 3’te sunulan ortalama puanlara göre, dua ölçeği geneli için, bekârlar ( $x=79,54$ ) ve evliler ( $x=80,31$ ) arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir,  $t(413)=,909$ ,  $p>.05$ . Dua ölçeği alt boyutlarında da medeni durum bakımından istatistiki açıdan bekârlar ve evliler arasında anlamlı bir farklılığa rastlanılmamaktadır.

Ancak Tablo 3 incelendiğinde, gruplar arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememekle birlikte dua ölçeği ve alt boyutlarında, evlilerin ortalama puanları bekârlara göre daha yüksek gözlenmektedir. Gruplar arasındaki farklılığın

78 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 108.

79 Recep Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1987), 103.

80 Yaparel, *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, 103.

81 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 108.

istatistiksel olarak anlamlı seviyeye ulaşamaması, duaya dair temel inanç ve esaslar çerçevesinde grupların ortak değerleri benimseme eğiliminde olduklarını düşündürmektedir. Yani duanın, dinin en sık başvurulan ibadetlerinden biri olması, ona olan inanç etrafında birleşilmiş olabileceğini akla getirmektedir.

#### 4.4. Dua ve Sosyal Çevre

Bu başlık altında, "bireylerin dua tutumları sosyal çevreye göre farklılık göstermekte midir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Bu amaçla tek yönlü varyans analizi yapılmıştır. Araştırma grubunun sosyal çevreye göre dua ölçeği ve alt boyutları puanlarının betimsel istatistiklerle ANOVA ve LSD testi sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4:** Sosyal Çevreye Göre Dua Ölçeği Puanlarının Betimsel İstatistiklerle ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

	Sosyal Çevre	N	x	SS	F	p	Fark
Tefekkür ve rahatlama	Köy-Kasaba	50	27,42	4,59	,004	,996	-
	İlçe	88	27,48	3,40			
	İl	277	27,47	3,80			
İstek ve Şükür	Köy-Kasaba	50	30,82	4,64	,689	,503	-
	İlçe	88	31,63	3,21			
	İl	277	31,22	4,08			
Manevi Hoşnutsuzluk	Köy-Kasaba	50	21,88	2,60	2,225	,109	-
	İlçe	88	21,32	2,81			
	İl	277	21,05	2,58			
Dua (Genel)	Köy-Kasaba	50	80,12	9,64	,004	,996	-
	İlçe	88	80,42	7,99			
	İl	277	79,73	8,73			

Tablo 4'te sunulan puanlara göre, dua ölçeğinde (genel) en yüksek ortalamaya öncelikle hayatının çoğunu ilçede ( $x=80,42$ ) geçirenler, daha sonra sırasıyla köy-kasaba ( $x=80,12$  ve il'de ( $x=79,73$ ) geçirenler sahiptir. Bu farklılığa karşın Tablo 6 incelendiğinde dua düzeyleri bakımından sosyal çevre grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık görülmemektedir,  $F(2, 412)=,223$ ,  $p>,05$ . Dua-sosyal çevre ilişkisi, dua ölçeğinin alt boyutları olan tefekkür ve rahatlama, istek ve şükürle manevi hoşnutsuzluk açısından değerlendirildiğinde ise gruplar arasında yine istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olmadığı görülmektedir. Ancak Tablo 4 incelendiğinde yaşamının çoğunu kırsal kesimde geçirenlerin ortalamalarının, yaşamının çoğunu kentlerde geçirenlere göre daha yüksek olduğu gözlenmektedir.

Elde edilen veriler daha önceki bazı araştırmalarda ulaşılan bulgularla paralellik göstermektedir. Albayrak<sup>82</sup> tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen araştırmada, sosyal çevre ve dua ilişkisinin istatistiksel açıdan gruplar arasında anlamlı bir farklılık ortaya çıkarmadığı gözlenmiştir. Ancak gerçekleştirilen bu araştırmada da yaşamının çoğunu kırsal kesimde geçirenlerin ortalamaları, yaşamının çoğunu kentlerde geçirenlere göre daha yüksek olduğu ortaya konmuştur. Sonuç olarak grup ortalamaları arasında fark olsa da bu farkın istatistiksel olarak anlamlı seviyede olmaması, kitle iletişim araçlarının köy ve kent yaşamı arasındaki farkı ortadan kaldırmış olabileceğini düşündürmektedir.

#### 4.5. Dua ve Gelir Algısı

Bu başlık altında, “gelir algısı bireylerin dualarında, herhangi bir farklılığa yol açmakta mıdır?” sorusuna yanıt aranmış ve bunları tespit etmek amacıyla gruplar arası t testi gerçekleştirilmiş ve sonuçlar Tablo 5’de gösterilmiştir.

**Tablo 5:** Dua Tutumu Bakımından Gelir Grupları Arasındaki Farklar (t test)

	Gelir Algısı	N	x	S	sd	t	p
Tefekkür ve rahatlama	Çok iyi - iyi	210	27,93	3,65	413	2,520	,012
	Orta - Düşük	205	26,99	3,93			
İstek ve Şükür	Çok iyi - iyi	210	31,60	4,00	413	1,788	,075
	Orta - Düşük	205	30,90	3,95			
Manevi Hoşnutsuzluk	Çok iyi - iyi	210	21,41	2,64	413	1,639	,102
	Orta - Düşük	205	20,99	2,63			
Dua (Genel)	Çok iyi - iyi	210	80,94	8,36	413	2,432	,015
	Orta - Düşük	205	78,88	8,89			

Tabloda 5’teki ortalama puanlar dikkate alındığında, genel dua ölçeğinden alınan puanlar gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermektedir,  $t(413)=2,432$ ,  $p<,05$ . Buna göre gelir durumu çok iyi ve iyi olan deneklerin genel dua ölçeğinden aldıkları puanlar ( $x=80,94$ ), gelir durumu orta ve düşük olan deneklerin dua ölçeğinden aldıkları puanlara ( $x=78,88$ ) göre daha yüksektir. Duanın istek ve şükür ile manevi hoşnutsuzluk alt boyutlarında gruplar arasında herhangi bir anlamlı farklılık gözlenmemekle beraber, duanın tefekkür ve rahatlama alt boyutunda her iki grup arasında yine gelir durumu çok iyi ve iyi olanlar lehine anlamlı bir farklılık söz konusudur  $t(413)=2,520$ ,  $p<,05$ . Bu bulgular yüksek gelir algısına sahip olanların dua davranışını daha fazla içselleştirdiklerini akla getirmektedir.

82 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 113.

#### 4.6. Dua ve Eğitim Durumu

Araştırmanın bu kısmında “bireylerin dua tutumları, eğitim durumuna göre farklılık göstermekte midir?” sorusuna cevap aranmaktadır. Bu amaçla ANOVA ve LSD testi uygulanmıştır. Katılımcıların eğitim durumuna göre dua ölçeği ve alt boyutları puanlarının tanımlayıcı istatistikleri ile ANOVA ve LSD testi sonuçları Tablo 6’da verilmiştir.

**Tablo 6:** Eğitim Durumuna Göre Dua Ölçeği Puanlarının Betimsel İstatistikleri ile ANOVA ve LSD Testi Sonuçları

	Eğitim D.	N	x	SS	F	p	Fark
Tefekkür ve Rahatlama	İlköğretim-Lise	48	27,21	3,95	1,897	,151	-
	Üniversite	266	27,73	3,55			
	Lisansüstü	101	26,89	4,36			
İstek ve Şükür	İlköğretim-Lise	48	31,10	3,60	2,944	,049	2-3
	Üniversite	266	31,86	3,53			
	Lisansüstü	101	30,01	5,07			
Manevi Hoşnutsuzluk	İlköğretim-Lise	48	21,44	2,62	,853	,427	-
	Üniversite	266	21,27	2,58			
	Lisansüstü	101	20,92	2,82			
Dua (Genel)	İlköğretim-Lise	48	79,94	8,63	2,620	,074	-
	Üniversite	266	80,56	7,99			
	Lisansüstü	101	78,25	10,18			

Tablo 6’da sunulan analiz sonuçları, deneklerin dua ölçeği (genel) puanları arasında eğitim durumları bakımından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir,  $F(4, 410)=2,620, p>.05$ . Başka bir ifadeyle, deneklerin dua (genel) puanları, eğitim durumlarına göre anlamlı bir şekilde değişmemektedir. Dua-eğitim durumu ilişkisi, dua ölçeğinin alt boyutları açısından değerlendirildiğinde ise sadece istek ve şükür boyutunda gruplar arasında anlamlı bir fark gözlenmektedir. İstek ve şükür boyutunda, üniversite ( $x=31,86$ ) ile lisansüstü ( $x=30,01$ ) grupları arasında üniversiteliler lehine istatistik açıdan anlamlı bir fark söz konusudur,  $F(4, 410)=2,944, p<.05$ . Diğer boyutlar açısından değerlendirildiğinde ise gruplar arasında anlamlı bir farklılık gözlenmemektedir.

Ancak Tablo 6 incelendiğinde eğitim seviyesi arttıkça dua ölçeği ve alt boyutlarından alınan ortalama puanların düşmekte olduğu gözlenecektir. Yani eğitim seviyesi yükseldikçe dua ölçeğinin ölçmüş olduğu dua tutum ve davranışında bir düşüş gözlenmektedir. Bu konudaki diğer çalışmaları

incelediğimizde, Albayrak<sup>83</sup> tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada dua tutum ve davranışı bakımından, üniversite birinci sınıf ve dördüncü sınıflar arasındaki ilişki incelenmiş; ancak eğitim seviyesi artmasına karşın gruplar arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Fakat istatistiksel olarak bir fark olmamasına karşın birinci sınıfların ortalama puanı daha yüksek çıkmıştır. Bu verilerden hareketle, gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılığın bulunmaması ya örneklem grubunun genelde benzer eğitim sistemi içerisinde yetişmiş olmalarıyla ya da dua az çok inançlı olan herkesin başvurduğu bir dini pratik olması ile eğitimin dua üzerinde bir farklılaşmaya sebebiyet vermemesi ile açıklanabilir.

#### 4.7. Dua ve Dinsel Eğilim Arasındaki İlişki ve Etkileşim

Bu araştırmada bireylerin dua tutum ve davranışları ile dinsel eğilimleri arasında ilişki olacağı düşüncesinden hareketle, dinsel eğilimin dua tutumunda etkili olup olmadığı incelenmiştir. Bu amaçla yapılan regresyon analizinde, regresyon modeline sokulan dinsel eğilimin bağımlı değişken olarak kabul edilen *dua* üzerinde etkili olduğu gözlenmiştir. Dinsel eğilim bağımsız değişkenine göre dua tutumunun yordanmasına ilişkin regresyon analizi sonuçları Tablo 7’de sunulmuştur.

**Tablo 7:** Dua’nın Yordanmasına İlişkin Basit Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata <sub>B</sub>	b	T	p
Sabit	33,783	2,525	-	13,380	,000
Dinsel Eğilim	1,389	,075	,672	18,420	,000

$$R = ,672 \quad R^2 = ,451$$

$$F_{(1, 413)} = 339,295 \quad p = ,0000$$

Dinsel eğilim değişkeniyle bağımlı değişken olan dua arasındaki korelasyonlar incelendiğinde, dinsel eğilim ile dua arasında pozitif ve orta düzeyde ( $r = ,672$   $r^2 = ,451$   $p < ,01$ ) anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Yine model olarak anlamlı olan ( $F_{(1, 413)} = 339,295$   $p = ,000$ ) bu modelde, dinsel eğilim, tek başına duadaki değişimin %45’ini açıklamaktadır. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde ise dinsel eğilim değişkeninin, dua tutumu üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmektedir ( $b = ,672$   $t = 18,420$   $p = ,000$ ). Yani değişkenler arası ilişki ve açıklayıcılık gücünü yansıtan değerler, dinsel eğilim ve dua arasında olumlu ve açıklayıcılık gücü yüksek bir ilişki olduğunu göstermektedir. Ayrıca dua ölçeği ve alt boyutları ile dinsel eğilim ölçeği arasındaki Pearson Momentler Çarpımı korelasyonlarına da bakılmıştır. Korelasyon katsayıları ise Tablo 8’de verilmiştir.

83 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 115.

**Tablo 8:** Dua Ölçeği ve Alt Boyutları İle Dinsel Eğilim Ölçeği Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Testi)

		<b>Dua (Genel)</b>	<b>Tefekkür ve Rahatlama</b>	<b>İstek ve Şükür</b>	<b>Manevi Hoşnutsuzluk</b>	<b>Dinsel Eğilim</b>
Dinsel Eğilim Ölçeği	r	<b>,672**</b>	,612**	,614**	,396**	1
	p	,000	,000	,000	,000	
	N	415	415	415	415	415

\*\* p &lt; 0.01

Tablo 8 incelendiğinde, dua ölçeği ve alt boyutları ile dinsel eğilim ölçeği arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu görülecektir. Bütün bu bulgular dinsel eğilim ile dua arasında anlamlı bir ilişki ve etkileşim olduğunu göstermektedir. Elde edilen bu bulgular daha önceki bazı çalışmalarda ulaşılan verilerle de paralellik göstermektedir. Albayrak<sup>84</sup> tarafından üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, deneklerin dini tutumları ile duaya ilişkin tutumları arasında yüksek düzeyde sayılabilecek anlamlı ve pozitif bir ilişki gözlenmiştir (r=,658 p<,01).

Sonuç olarak elde edilen bu veriler, dinsel eğilim puanları (iç güdümlü dindarlık) arttıkça duaya ilişkin olumlu tutumunda arttığını ortaya koymaktadır. Yani dindarlığın iç kaynaklı yöneliminin dua üzerinde olumlu etkisinin olduğu bu çalışma kapsamında ortaya konmaktadır.

#### 4.8. Dua ve Başa Çıkma Arasındaki İlişki ve Etkileşim

Araştırmanın bu bölümünde, dua-başa çıkma tarzları ilişkisi bağlamında "Dua ve başa çıkma arasında nasıl bir ilişki ve etkileşim vardır?", "Dua ölçeği ve alt boyutları ile başa çıkma ve alt boyutları arasında nasıl bir ilişki vardır?" sorularına cevap aranmaktadır. Bu çerçevede başa çıkma tarzları ve alt boyutları ile dua ölçeği ve alt boyutları arasındaki Pearson Momentler Çarpımı korelasyonları incelenmiştir. Pearson korelasyon katsayıları Tablo 9'de sunulmuştur.

84 Albayrak, *Gençlerde Dua Psikolojisi*, 125.

**Tablo 9:** Dua Ölçeği ve Alt Boyutları İle Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Testi)

		Kendine Güvenli Yaklaşım	Çaresiz Yaklaşım	Boyun Eğici Yaklaşım	İyimser Yaklaşım	Sosyal Destek Arama	Başa Çıkma Ölçeği (Genel)
Tefekkür ve Rahatlama	r	,339**	,016	,051	,281**	,203**	,339**
	p	,000	,747	,300	,000	,000	,000
	N	415	415	415	415	415	415
İstek ve Şükür	r	,278**	,078	,091	,208**	,160**	,327**
	p	,000	,113	,064	,000	,001	,000
	N	415	415	415	415	415	415
Manevi Hoşnutsuzluk	r	,310**	-,333**	-,163**	,360**	,149**	,047
	p	,000	,000	,001	,000	,002	,344
	N	415	415	415	415	415	415
Dua (Genel)	r	,371**	-,058	,015	,328**	,208**	<b>,313**</b>
	p	,000	,235	,767	,000	,000	<b>,000</b>
	N	415	415	415	415	415	<b>415</b>

\*\* p&lt; 0.01

Tablo 9 incelendiğinde hemen hemen her boyutta orta düzeyde anlamlı ilişkilerin olduğu gözlenmektedir. Öncelikle dua ölçeği (genel) ile başa çıkma tarzları (genel) ölçeği arasında ilişki ele alındığında, orta düzeyde pozitif anlamlı ilişki olduğu görülecektir ( $r=,313$   $p< ,01$ ). Dua ölçeğinin alt boyutlarından olan tefekkür ve rahatlama ( $r=,339$   $p< ,01$ ) ile istek ve şükür ( $r=,329$   $p< ,01$ ) alt boyutu ele alındığında, başa çıkma tarzları ölçeği (genel) ile aralarında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkiler olduğu görülecektir. Yine tefekkür ve rahatlama ve istek-şükür alt boyutları ile problem odaklı başa çıkma tarzlarından olan kendine güvenli yaklaşım, iyimser yaklaşım ve sosyal destek arama alt boyutları arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı ilişkiler olduğu gözlenmektedir. Bu bulgulardan hareketle, duanın pozitif etkilerini yaşayan, herhangi bir sebeple Tanrı'ya yönelerek ona yalvaran, ondan yardım dileyen, ona şükreden bireylerle; sorunlar karşısında yılmadan mücadele eden, yani aktif bir şekilde sorunların üstesinden gelmek için uğraşan katılımcıların puanları arasında pozitif yönde ilişkilerin varlığı tespit edilmiştir. Dua ölçeğinin alt boyutlarından olan manevi hoşnutsuzluk alt boyutuyla başa çıkma tarzları (genel) ölçeği

arasında ise istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Ancak manevi hoşnutsuzluk alt boyutu ile duygusal odaklı başa çıkma tarzlarından olan çaresiz yaklaşım ( $r=-,333$   $p < ,01$ ) ve boyun eğici yaklaşım ( $r=-,163$   $p < ,01$ ) arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler gözlenirken; problem odaklı başa çıkma tarzlarından olan kendine güvenli yaklaşım ( $r=,310$   $p < ,01$ ), iyimser yaklaşım ( $r=,360$   $p < ,01$ ) ve sosyal destek arama ( $r=,149$   $p < ,01$ ) alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Bu veriler, sorunları ile mücadele ederken dua eden lakin duasından istediği gibi sonuç alamayan; ancak buna rağmen yılmadan devam eden deneklerin pasif başa çıkma tarzlarını (çaresiz yaklaşım, boyun eğici yaklaşım) kullanmadığını aksine aktif başa çıkma tarzlarına (kendine güvenli yaklaşım, iyimser yaklaşım, sosyal destek arama) yöneldiğini ortaya koymaktadır. Nitekim bireyin ettiği dua gerçekleşmediğinde herhangi bir olumsuzluğa sürüklenmemesi, çabasını sürdürmesi; duruma boyun eğmediğini, çaresiz bir duruma düşmediğini göstermektedir. Bu göstergeler, araştırmamızda gerçekleştirilen analizlerle de istatistiksel olarak desteklenmektedir.

## SONUÇ

Bireylerin ağır şartlar altında sorunları ile baş edebilmek için dini unsurlara başvurması dini başa çıkma olarak adlandırılmaktadır. Dua en sık başvurulan ve en belirgin olan dini başa çıkma unsurlarındandır. Bu çalışma, bireylerin sorunları karşısında başvurdukları dini başa çıkma etkinliklerinden biri olan duaya odaklanmaktadır. Araştırmanın uygulamalı kısmında elde edilen veriler ve başka araştırma bulgularıyla yapılan karşılaştırmalar neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Uygulama sonucunda dua ile cinsiyet arasında, manevi hoşnutsuzluk alt boyutu dışında istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir. Her ne kadar kadınların dua ölçeği ve alt boyutlarından almış oldukları ortalamalar erkeklere göre daha yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak yalnızca bir boyutta anlamlı farklılık hesaplanmıştır. Manevi hoşnutsuzluk alt boyutunda ise erkekler ve kadınlar arasında erkekler lehine anlamlı bir farklılık gözlenmiştir.

Yapılan analizler neticesinde, örneklem grubunun dua ölçeği ortalama puanları arasında yaş dönemleri bakımından anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir. Dua-yaş dönemleri ilişkisi, dua ölçeğinin alt boyutları açısından değerlendirildiğinde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir.

Genel olarak dua ölçeği ortalama puanlarına göre, bekârlar ve evliler arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememekle birlikte dua ölçeği ve alt boyutlarında, evlilerin ortalama puanlarının bekârlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Dua ve sosyal çevre ilişkisi bakımından, yaşamının çoğunu kırsal kesimde geçirenlerin ortalamalarının, yaşamının çoğunu kentlerde geçirenlere göre daha



yüksek olduğu tespit edilmesine karşın dua düzeyleri bakımından sosyal çevre grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık görülmemiştir.

Gelir durumu-dua ilişki incelendiğinde, gelir durumu çok iyi ve iyi olan deneklerin dua ölçeğinden aldıkları puanlar, gelir durumu orta ve düşük olan deneklerin dua ölçeğinden aldıkları puanlara göre daha yüksektir. Ancak ortalama puanlar dikkate alındığında, dua ölçeğinden alınan puanlar gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Dua ve eğitim durumu ilişkisi incelendiğinde, deneklerin dua (genel) puanlarının, eğitim durumlarına göre anlamlı bir şekilde değişmediği görülmüştür. Dua-eğitim durumu ilişkisi, dua ölçeği alt boyutları açısından değerlendirildiğinde ise sadece istek ve şükür boyutunda gruplar arasında anlamlı bir fark gözlenmektedir. İstek ve şükür boyutunda, üniversite ile lisansüstü gurupları arasında üniversiteliler lehine istatistiki açıdan anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Ancak eğitim seviyesi arttıkça dua ölçeği ve alt boyutlarından alınan ortalama puanların düşmekte olduğu gözlenmiştir.

Regresyon analizi ve çoklu kolerasyon tekniği ile yapılan analizler çerçevesinde dua ve dinsel eğilim arasındaki ilişki ve etkileşim incelendiğinde, dinsel eğilim ile dua arasında pozitif ve orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir. Dinsel eğilim duadaki değişimin %45'ini açıklamıştır. Bu veriler, dinsel eğilimin dua üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir. Değişkenler arası ilişki ve açıklayıcılık gücünü gösteren değerler, dinsel eğilim ve dua arasında olumlu ve açıklayıcılık gücü yüksek bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.

Son olarak, çoklu kolerasyon tekniği ile yapılan analizler çerçevesinde dua ve başa çıkma tarzları arasındaki ilişki incelendiğinde, dua ve başa çıkma tarzları ölçeği ve alt boyutları arasında genel olarak orta düzeyde, pozitif anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Bu veriler bir tür uygunluk geçerliliği açısından da duanın bir başa çıkma mekanizması olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur.

## KAYNAKÇA

- Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2013.
- Altunışık, Remzi - Coşkun, Recai - Bayraktaroğlu, Serkan - Yıldırım, Engin. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. 7. Baskı. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2012.
- Argyle, Michael "İbadet ve Dua". Trc. Mustafa Koç. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006): 317-338.
- Argyle, Michael. *Psychology and Religion: An Introduction*. London: Routledge, 2005.
- Arıcı, Asude. *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2005.

- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Banziger, S. - Van Uden, M. - Janssen, J. "Praying and Coping: The Relation Between Varieties of Praying and Religious Coping Styles". *Mental Health Religion & Culture* 11/1 (2008): 101-108.
- Bebek, Adil. *Din ve Düşünce Açısından Dua*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bjorck, J. P. - Thurman, J. W. "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46/2 (2007): 159-167.
- Brown, L. B. "The Structure of Religious Belief". *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1966): 259-272.
- Carrel, Alexis. *Duâ*. Trc. M. Alper Yüçetürk. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1961.
- Cilacı, Osman "Duâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2010.
- Dağcı, Abdullah. "Amaçsal Açısından Dua Türleri: Din Psikolojisi Bağlamında Tümevarımsal Bir Yaklaşım Denemesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018): 87-120.
- Doğan, M. *Duanın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1997.
- Douglas, Steere V., *Duâ ve İbadet*. İstanbul: Akın Basımevi, 1941.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Doktora Tezi, Uludağ Üniveristesi, 2001.
- Ekşi, Halil. "Kişilik ve Başaçıkma: Başaçıkma Tazlarının Durumsal ve Eğlemsel Boyutları Üzerine Çok Yönlü Bir Araştırma". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 4/1 (2004): 81-98.
- Eryılmaz, Ali. "Bir Yaşam Dönemi Olarak Yetişkinlik: Tanımı, Ölçütleri ve Kuramları". *Yetişkinlik ve Yaşlılık Gelişimi ve Psikolojisi*. Ed. Hasan Bacanlı - Şerife Terzi. 49-85. İstanbul: Açılım Kitap, 2012.
- Firüzâbâdî, Muḥammed b. Ya'kûb. "D'av". *el-Kâmûsu'l-muḥît*. 4:321. Mısır: Matbaatu'l-Emîriyye, 1979.
- Gashi, Feim. "Dua ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği)" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016): 1-29.
- Gazâlî. *İḥyâu ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 1 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.
- Genç, F. *Kemoterapi Alan Akciğer Kanseri Hastalarda Görülen Semptomlar ve Başa Çıkma Tazları*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2005.

- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı (Dini Pratikler ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme)". *Gençlik Din ve Değerler Eğitimi*. Ed. Hayati Hökelekli. 137-180. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Heiler, F. *Prayer A Study in the History and Psychology of Religion*. New York: Oxford University Press, 1932.
- Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. 10. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Ergenlik Çağı Gençlerin Dini Gelişimi*. 1983.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- İbn Fâris. "D'av". *Mu'cemu mekâyîsu'l-luğa*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 2:279. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr. "D'av". *Lisânu'l-Arab*. 14:257-263 . Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. Trc. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- İşfahânî, Râgıb. "D'av". *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. 1:169-170. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- James, William. *The Varieties of Religious Exerience: A Study in Human Nature*. London: Fontana Library, 1962.
- Karacoşkun, Doğan. Okul Öncesi Dönem Çocuklarında Dua, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2005): 101-124.
- Karagöz, İsmail. "Duanın Anlamı ve Önemi, Çeşitleri, Usulü, Âdâbı ve İnsan Hayatına Etkisi". *Dualar*. Ed. İsmail Karagöz. 21-134. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kayıklık, Hasan. *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000.
- Kılıç, Ahmet Faruk. "Psiko-Sosyal Faktörler Açısından Atatürk ve Din". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000): 239-271.
- Kimter, Nurten. "Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Üniversite Öğrencileri Üzerine)". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. 217-250. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Kirkpatrick, Lee A. "Attachmet Theory and Religious Experience". *Handbook of Religious Experience*. Ed. Ralph W. Hood. 446-475. Birmingham: Religious Education Press, 1995.
- Koenig, Harold G. - Pargament, Kenneth I. - Nielsen, Julie. "Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults". *The Journal of Nervous & Mental Disease* 186/9 (1998): 513-521.
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 234-255.

- Kula, Naci. "Gençlerde İstirap Tecrübesine Bağlı Dini Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler". *Gençlik Dönemi ve Eğitimi - II*. 103-131. İstanbul: Ensar Yayınları, 2003.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Lazarus, Richard S. - Folkman, Susan. *Stres, Appraisal and Coping*. New York: Springer, 1984.
- Lazarus, Richard S. - Lazarus, Bernice N. *Coping with Aging*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Lewis, C. A. - Maltby, J. - Day, L. "Religious Orientation, Religious Coping and Happiness Among UK Adults". *Personality and Individual Differences*. 38 (2005): 1193-1202.
- Marinier, Pierre. *Dua Üzerine Düşünceler (Psikofizyolojik sebepleri ve sonuçları)*. Trc. Sadık Kılıç. İzmir: Nil Yayınları, 1991.
- Matsumoto, David. *The Cambridge Dictionary of Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi Yetişkinlik-Yaşlılık-Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". Trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 279-313.
- Pargament, Kenneth I. "Tanrım Bana Yardım Et' Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". Trc. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa* 9 (2003): 207-238.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. - Koenig, Harold G. - Tarakeshwar, N. - Hah, J. "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes among Medically ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study". *Journal of Health Psychology* 9/6 (2004): 713-730.
- Pargament, Kenneth I. - Park, Crystal L. "In Times of Stress: The Religion-Coping Connection". *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*. Ed. B. Spilka - D. N. McIntosh. 43-53. Boulder: Westview Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. - Smith, B. W. - Koenig, H. G. - Perez, L. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998): 710-724.
- Pargament, Kenneth I. - Van Haitsna, K. S. - Ensing, D. S. "Religion and Coping". *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*. Ed. M. Kimble - S. Mcfadden - J. Ellor - J. Seeber. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Parladır, Selâhattin. "Dua: Varlığın Özü, İbadetin Ruhu". *İslam'a Giriş*. 328-345. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. 7. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Phillips, D. Z. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Poloma, M. M. - Pendleton, B. F. "Religious Experiences, Evangelism, and Institutional Growth within the Assemblies of God". *Journal for the Scientific Study of Religion* 28 (1989): 415-431.

- Smith, E. E. - Nolen-Hoeksema, S. - Fredrickson, B. L. - Loftus, G. R. Atkinson & Hilgard *Psikolojiye Giriş*. Trc. Ö. Öncül - D. Ferhatoğlu. 14. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012.
- Şahin, Nesrin H. - Durak, Ayşegül. "Stresle Başa Çıkma Tarzları Ölçeği: Üniversite Öğrencileri İçin Uyarlanması". *Türk Psikoloji Dergisi* 10/34 (1995): 56-73.
- Şeriatî, Ali. *Dua*. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Tekin, F. *Stresle Başa Çıkma Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2003.
- Vergote, Antonie. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 1991.
- Yaman, Erkan - Temiz, Yunus E. "Dua Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (2014): 193-219.
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 275-299.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaşlar Arası kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1987.
- Yapıcı, Asım. "Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualara Yansıyan Sorunlar". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2005): 57-93.
- Zebîdî, Muhammed Murtaşâ. "D'av". *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. 38:46-47. Kuveyt: Turâsu'l-Arabi, 1965.

## **BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ** **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.

15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
19. Dergimiz İSNAD atıf sistemini kullanmaktadır. İSNAD Atıf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilirsiniz.
20. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.

- *The Place of Mikdâd b. Amr in the History of Islam*  
**Assistant Professor, Mevlüt POYRAZ**
- *A Case of Naht in Arabic Language (In the Case of İbn Faris)*  
**Ph.D. Amir KAHAYEV**
- *The Results of Different Opinions About the Basic Material of the Universe in Terms of Faith*  
**Associate Professor, Hasan GÜMÜŞOĞLU**
- *Religious Services in the USA Provided by the Turkish Directorate of Religious Affairs From the Eyes of Religious Officials*  
**Assistant Professor, Mustafa BAKIRCI**
- *Abu Shame and Ibn Al-Jazeri's Perspective on the Recitation of Qur'an in the Context of Al-Murshidu'l-Wachiz and An-Nashr*  
**Assistant Professor, Ahmet GÖKDEMİR**
- *The Formation of Ulümu'l-Quran Concept in Historical Process*  
**Assistant Professor, Hekim TAY**
- *The Effect of the Knowing of Nuzul Period on the Meaning: A Study on the Phenomenon of Fulqi'l-Mashhun*  
**Assistant Professor, Ahmet Sait SICAK**
- *Investigation of the Relationship between Prayer and Coping Styles in the Early Adulthood*  
**Research Asistant, Yunus Emre TEMİZ**