



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Volume: 7

Issue : 3

Year : 2023

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710s

Cilt | Volume: 7

Sayı | Issue: 3

December | Aralık 2023

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoglu@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoglu@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University,

Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic

University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University
of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University,
Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof. Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic
University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem,
Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite
Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan
Fenler Akademisi Alishir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü,
Özbekistan

Prof. Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah
Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social
Science, Arts & Humanities, Lincoln University College
47301 Petaling Jaya/Malaysia

Prof. Dr. Alean Al-Krenawi, Department of Social Work,
Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Dizgi ve Tasarım / Typesetting and Design

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oquzbozoglu@karabuk.edu.tr

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 298-329 Bilal DELİSER
Tarihsel Arka Planlı Yüzyıl Okumaları -I: Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakatü'l Müfessirîn* Adlı Eserinin İlk Üç Tabakası
Century Readings with Historical Background -I: The First Three Layers of Omer Nasuhi Bilmen's Great History of Tafsir/ Tabaqatü'l-Mufessirîn
- 330-357 Enver BAYRAM – İsa AKALIN
Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ortak Geçen Kevnî Âyetlere Dair Bir Mukayese
A Comparative Approach to Cosmological Verses with Common Content in The Qur'an and The Bible
- 358-374 Ali BİLGENOĞLU
Ya Vahdet Ya Da Felaket: Birinci Harbin Sonunda Bir Kurtuluş Reçetesi Olarak Birlik Çağrısı
Unity or Catastrophe: The Call For a Unity as a Formula For Liberation at The End of The First World War
- 375-393 Orhan YAVUZ – Rıza BAKIŞ
Âşık Veysel'de Varoluşun Boyutları
Dimensions of Existence in Aşık Veysel
- 394-419 Muhammet Metin ADIGÜZEL
Popüler Kültürün Bir Ögesi Olarak Tesettür Modası
Hijab Fashion as an Item of Popular Culture
- 420-436 Sadullah TİLKİTAŞ
Mâlum Anlamı Verilen Bazı Meçhul Çatılı Fiiller
Some Passive Verbs Given Active Meaning

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 437-442 Saffet KÖSE (Kritik Eden: Ahmet ÖZDEMİR)
İslam Hukukuna Giriş



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 298-329/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 298-329

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN* ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

Bilal DELİSER

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Sivas
Assoc. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology, Department of Interpretation, Sivas/Turkey

bilaldeliser@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-5465-3371

ror.org/04f81fm77

Öz

Tefsirin bir ilim olarak gelişimini ve bugüne nasıl geldiğini görebilmek için onu tarihin içinde okumak daha doğru bir yaklaşım olsa gerekir. Bu vesile ile değişen zaman ve mekânın Kuran’ı yorumlama üzerinde ne gibi etkileri olduğu daha rahat görülebilir. Bu rahat görünümü sağlayan yöntemlerden biri ve belki de en önemlisi yüzyıllık zaman dilimli tabakat/biyografi kitaplarıdır. Tefsir alanında Ömer Nasuhi Bilmen’in (öl. 1883/1971), *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü’l-Müfessirîn* eseri bu alanda Türkçe olarak yazılmış olanların son örneğidir. Bu çalışmada tefsir tarihi yazım tarzlarına kısaca değinildikten sonra, Ömer Nasuhi Bilmen’in hicrî olarak 14 tabakadan oluşan bu eserinin ilk üç tabakası tarihsel arka planlı yüzyıl okumaları ile tahlil edilmiştir. Hicrî ilk üç yüzyılın İslâm bilim ve kültür tarihi açısından önemi yadsınamaz. Çalışmada, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn’in tefsir özellikleri ortaya çıkarılmaya çalışılırken bu dönemlerin tarihsel sınırlarının belirlenmesine de gayret gösterilmiştir. Aynı zamanda tabakalarda verilen bilgiler yeni bir okuma biçimiyle tefsir bilim tarihine hizmet edecek şekilde yorumlanarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Yüzyıl, Tabakât, Tefsir Tarihi, Ömer Nasûhî Bilmen

CENTURY READINGS WITH HISTORICAL BACKGROUND –I: THE FIRST THREE LAYERS OF OMER NASUHI BİLMEN'S GREAT HISTORY OF TAFSİR/ TABAQATÜ’L-MUFESSİRİN

Abstract

In order to see the development of tafsir as a science and how it has come to this day, it should be a more correct approach to read it in history. By this means, it can be seen more easily what effects the changing time and place have on the interpretation of the Qur'an. One of the methods that provide this comfortable view, and perhaps the most important one, is biography books with centuries-old timelines. In the field of tafsir, Ömer Nasuhi Bilmen's (d. 1883/1971) Great Tafsir History/ Tabaqatü'l-Mufessirîn is the last example of what has been written in Turkish in this field. In this study, after briefly mentioning the historical writing styles of tafsir, the

Geliş Tarihi: 30.08.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1352538

Kabul Tarihi: 15.10.2023

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHI BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN* ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

first three layers of Ömer Nasuhi Bilmen's work, which consists of 14 hijri layers, are analyzed with historical background century readings. The importance of the first three centuries of Hijri in terms of Islamic scientific and cultural history is undeniable. In the study, while trying to reveal the tafsir characteristics of the Companion, Tābi‘in and Tābi‘ū al-Tāb‘in efforts were also made to determine the historical boundaries of these periods. At the same time, the information given in the layers has been presented in a way that will serve the history of tafsir science with a new way of reading.

Keywords: History, Century, Tabakat, History of Tafsir, Ömer Nasuhi Bilmen

Atıf / Cite as: Deliser, Bilal. “Tarihsel Arka Planlı Yüzyıl Okumaları –I: Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakatü’l Müfessirîn* Adlı Eserinin İlk Üç Tabakası”. *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 298-329.

Giriş

Ömer Nasuhi Bilmen’in temel İslâm bilimleri alanında vermiş olduğu eserler arasında tefsir bilim dalında en dikkate değer eserlerinden biri *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakatü’l-Müfessirîn* eseridir. Eserin büyüklüğünün önemli yanlarından biri de tarihi ve tarih ilmini öne çıkarmasında yatmaktadır. Günümüz Türkiye’sinde tefsir tarihi adı altında yazılan eserlerin hiçbirinde tarih maddesine rastlanmazken, Ömer Nasuhi, eserinin önsözüne “Tarihin Ehemmiyeti ve Kısımları” başlığı ile başlamaktadır. Tabakat eserleri özü itibarıyla tarih niteliğinde eserlerdir. Tarihi kendilerine konu edinme yükümlülükleri olmalıdır. İbn Haldun, tarihin din ve dünyayı birleştirici özelliğine işaret ederken, din ve dünya işlerini bütünlemek isteyen kimsenin, tarihe başvurmasını ve tarihi kendisine örnek edinerek bu ilimden yararlanmasını ister.¹

Tefsir tarihi, başlangıçtan günümüze kadar tefsir faaliyetlerini, yazılan eserleri ve müfessirleri inceleyen çalışma alanıdır. Tefsirin tarihî seyri, gelişen ve çoğalan tefsir müktesebatı ve bu tefsirlerin metotları hakkında bilgiler tefsir tarihi eserlerinden edinilmektedir. Tefsir tarihi aynı zamanda tefsirin ortaya çıkış ve kuruluş devri hakkında da bilgiler vermektedir. Tefsir yazımı, müfessirlerin Kur’an tefsirine ilişkin özel çalışmaları, ulûmu’l-Kur’ân, tefsir usûlü ve tefsir tarihine ilişkin yazılmış eserler de bu kapsamda yer almaktadır. Tefsir tarihi ile tefsirin tarihsel süreci, zaman içinde tefsir ulehasının tefsire yaptığı katkılar, tarihî verilerle sunulmaktadır. Bu yönüyle ilahî kelâmın açıklanması için en büyük fikrî, ilmi ve felsefî yorumlara saha olan tefsir ilminin seyrini ve inkişafını gösteren bir tarih, elbette pek yüksek ve kıymetli bir konuma sahiptir.

Diğer tarih yazımlarında olduğu gibi, tefsirin geçmişi ortaya konulurken bilgilerin hangi metotla ele alınacağını ve yüzyıllık kadroların içine alınacak şahısları belirleyen tarihin yazarıdır. Tefsir hangi dönemden başlatılmaktadır? İlk tefsir hareketleri nelerdir? türünden sorular tarihinin tasavvuru ile ele alınan konulardır. Aslında tefsir tarihinin konusu tefsir hareketleri, tefsirler ve müfessirlerdir. Müfessirlerin yaptıkları katkılar ele alınırken mezhebi, ideolojik ve siyasal değerlendirmeler devreye girebilmektedir. Bu

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zeki Kadiri Ugan (İstanbul: M.E.B Yay., 1989), 1/18.

bakımdan diğer tarih yazımlarında olduğu gibi tefsir tarihi yazımında da nesnel bir yaklaşımdan söz etmek pek mümkün olmayabilir. Tefsir tarihinde yer alan gelişmeler aktarılırken amaç sadece müfessirleri ve dönemseller hareketleri tanıtmak olmamalıdır. Aslında yapılan şeyin yeni bir okuma olduğunu fark etmek gerekir. Müfessirlerin metotları, bunların zaman içindeki değişimi, bir metodolojinin gelişimi için sarf edilen çabalar, yorumların ve yorumcuların yorumlanması, ilmî, sosyal ve kültürel gelişmelerin tefsir sahasındaki yansımaları tefsir tarihi kapsamındaki araştırmalardır.

Tefsir tarihi yazıcılığı olarak tanımlanabilecek tabakâtü'l-müfessirîn geleneğinin bilinen tarihi Süyûtî'ye (öl. 911/1505) kadar geriye götürülebilmektedir.² Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* eserinin girişinde müfessirlere ait bu tür bir eserin kendisinden önce yazılmadığını ifade etmiştir.³ Süyûtî aynı zamanda tabakat konusuna *el-İtkân* adlı eserinde bir Kur'an ilmi olarak yer veren ilk kişidir.⁴ Ne var ki Süyûtî ve öğrencisi Dâvûdî'nin eserleri alfabetik biyografi yazıcılığı türünden tabakat eserleridir. Tabakat kavramının tanım ve içeriğine uygun tarzda derece, sınıf ve dönem ayırımı yaparak oluşturulan *Tabakâtü'l-müfessirîn* eserleri Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (ö. 1095/1684 ile başlamış, Ömer Nasuhi Bilmen ve diğer yazarlarla günümüze kadar devam ettirilmiştir. Tabakat tarzı tefsir tarihi yazıcılığına alternatif olarak ortaya çıkan ve *konulu tefsir tarihi* veya *tefsir ekolleri tarihi yazıcılığı* diye adlandırılan tefsir tarihi yazım tarzı ise son yüzyılda dünyada ve ülkemizde yazılan tefsir tarihi yazımını etkilediği söylenebilir.⁵ Tabakat eserlerinin yüzyıllara göre tasnif edilmesi yalnızca bir seçenektir ziyade nüzul döneminden itibaren geçen sürenin kaynaktaki bilgiye olan uzaklığını ifade etmek üzere yapılmış tarih bilinçli bir tasnif olarak görülebilir.⁶

Tabakâtü'l-müfessirîn eserleri, tefsir ve müfessirler hakkında kaleme alınmıştır. Söz konusu eserler, tarih içinde önemli roller üstlenmiş müfessirleri bir araya getirmektedir. Ancak yeni bir okumayla bu eserler sayesinde tefsir ilminin oluşumu, gelişimi, değişimi ve kesintisiz bir süreç olarak günümüze gelişi takip edilebilir. Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinin tarihî sınırları belirlenerek tefsir ilminin oluşum ve gelişimine katkıları belirlenebilir. Bu çalışmada açıklayıcı tali kaynaklara atıflarda bulunulsa da asıl yapılmak istenen şey, elimizdeki metni esas alarak ilk üç tabakanın tarihsel arka planıyla tefsir bilim tarihine katkı sunacak biçimde betimlemesini yapmaktır. Bunu yapmamızdaki amaç ise tefsir ilminin oluşum aşamalarının aydınlatılmasına yardımcı olmaktır.

² Mehmet Suat Mertoğlu, "Süyûtî" (Kur'an ilimleri Kısmı) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/199.

³ Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk, Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 21.

⁴ Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 252.

⁵ Bu yazım tarzının tarihi seyri ve tefsir tarihine konulu yönelişlerin geniş eleştirisi için bkz. Bilal Deliser, "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım", *Universal Journal Of Theology* 3/1 (2018), 16-38.

⁶ Enes Temel, "Tabakâtü'l-Müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları-I: Süyûtî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn'i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 399.

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHI BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN* ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

Bu çalışma, tefsir ilminin oluşum tarihini, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn’in tefsir özelliklerini tabakalar üzerinden yeni bir okuma denemesi olarak değerlendirilmelidir. Çalışmada pratik örnekler verilmekle birlikte daha çok teorik bir çerçeve sunulmak istenmiştir. Çalışmada ilk üç tabakada yer alan müellifler sıralanırken isimlerin karşılıklarına günümüze ulaşmış ulaşmadığına bakılmaksızın kendilerine nispet edilen tefsirler de zikredilmiştir.⁷ Hicrî vefat tarihlerine göre oluşturulan tabakalardaki şahısların sırası Ömer Nasuhi Bilmen’in belirlediği şekliyle aynen korunmuştur. Şahısların milâdi ölüm tarihlerinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi maddelerindeki veriler esas alınmıştır. Milâdi vefat tarihine ulaşamayan şahısların tarihlendirmeleri Türk Tarih Kurumu’nun, Tarih Çevirme Kılavuzundan yararlanılarak yazılmıştır.

1. Tabakat Eserleri ve Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü’l-Müfessirîn*’in Yeri ve Önemi

Tefsir tarihi yazımı açısından bakıldığında günümüze kadar ulaşan ve matbu olarak elimizde bulunan tefsir tarihlerini genel anlamda iki ana gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki biyografi türü olan tabakat tarzı tefsir tarihi yazıcılığıdır.⁸ Bu ilk yazım tarzı iki gruba ayrılmaktadır. Birincisi, müfessirleri alfabetik sıraya göre tasnif eden tabakatlar, ikincisi her hicrî asrı bir tabakaya ayırmak suretiyle ilgili yüzyılda yaşamış olan müfessirleri vefat tarihlerine göre o tabakada tertip ve tasnif eden tabakatlardır. Müellif bu yöntemle yaşadığı döneme kadar müfessirleri yüzyıllık tabakalar halinde tasnif ederek incelemiş olmaktadır. İkinci yazım tarzı ise, modern dönemde oluşmuş olan konulu tefsir tarihi, tefsir ekolleri tarihi veya tefsir düşünce okulları yazıcılığıdır. Tabakat tarzı tefsir tarihleri genelde *tabakâtu’l-müfessirîn* adıyla anılmaktadır.⁹ Müfessirler ve tefsirleri ansiklopedisi diye adlandırabileceğimiz üçüncü bir yazım tarzı olarak ansiklopedi tarzı tefsir tarihi yazıcılığından bahsedenler de olmuştur. Bu yazım tarzına, Adil Nüveyhiz’in “*Mu’cemü’l-müfessirîn min sadri’l-İslâm hatta’l-asri’l-hâzır*” adlı eseri örnek olarak gösterilmektedir.¹⁰

Günümüze kadar ulaşan ve matbu olarak elimizde bulunan en eski tefsir tarihi eserlerden birisi Celaleddin es-Süyûtî’nin (öl. 911/1505) yazdığı “*Tabakâtu’l-müfessirîn*” adlı eseridir.¹¹

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen’in tabakalarda işaret etmediği şahısların tefsir eserleri, Mustafa Yasin Akbaş’ın, *Hadis Edebiyatında Kitâbu’t-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020) adlı doktora çalışmasından yararlanılarak yazılmıştır.

⁸ Bu klasik literatürümüzde hemen her bilim dalının kendi alanıyla ilgili olarak oluşturduğu tabakât adıyla anılan tarih yazım tarzıdır.

⁹ Mesut Okumuş, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve “*Tefsir Tarihi*” Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri”, *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu* (İstanbul: yy., 2010), 430.

¹⁰ Okumuş, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve “*Tefsir Tarihi*” Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri”, 432.

¹¹ Edirnevî’nin *Tabakatu’l-müfessirîn*’in kaynakları arasında zikredilen ve Kadı Beyzavî’ye ait olan “*Muhtasaru tabakati’l-müfessirîn*” adlı esere henüz ulaşamamıştır. Edirnevî de kendisinin bu esere ulaşmadığını ancak Süyûtî’nin “*Tabakâtu’l-müfessirîn*” adlı eserinde Beyzavî’nin ilgili eserinden nakledilen ibareler bulunduğunu

Eser yöntem olarak alfabetik sırayı dikkate almaktadır. Süyûtî'nin bu eserinde toplam 136 müfessirin biyografisi yer almaktadır. Tefsir tarihi konusunda Süyûtî'den sonra eser yazarlar arasında onun talebesi Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî (öl. 945/1538) gelmektedir. ed-Dâvûdî de hocası gibi eserine *Tabakâtü'l-müfessirîn* adını vermiş ve hocasının yöntemine bağlı kalarak, müfessirleri alfabetik sırayı gözeterek zikretmiştir. Eserde 704 müellifin biyografisi yer almaktadır.¹²

Tabakat tarzı tefsir tarihi yazımını esas alan ve *Tabakâtü'l-müfessirîn* adını taşıyan bir başka eser de Osmanlı devri âlimlerinden Ahmed b. Muhammed Edirnevî tarafından yazılmıştır. Edirnevî'nin vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte ed-Dâvûdî'den sonra hicrî on bir, milâdi on yedinci yüzyılda yaşadığı sonucuna ulaşılabılır. Çünkü Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* isimli eserini hicrî 1095 miladî 1684'te, Edirne'de yazdığını beyan etmektedir.¹³ Edirnevî eserinde es-Süyûtî ve ed-Dâvûdî'nin yaptığı gibi müfessirleri alfabetik sıraya göre değil, her hicrî asrı bir tabakaya ayırmak suretiyle tertip etmiştir. Böylece yaşadığı döneme kadar müfessirleri yüzyıllık tabakalar halinde tasnif ederek incelemiş ve sonuçta yaşadığı hicrî on birinci yüzyılın sonuna kadar gelmiştir. Edirnevî eserinde 13 tabakada toplam olarak 638 bazı araştırmacılara göre 644 müfessirin biyografisine yer vermiştir.¹⁴ Müellif eserin sonunda kitabı 1095/1684 yılında Edirne'de tamamladığını belirtmektedir. Bu onun on yedinci yüzyıl âlimlerinden olduğunu ve eserini ed-Dâvûdî'den sonra yazdığını göstermektedir.¹⁵

Tabakat tarzı tefsir tarihi yazıcılığına bir örnek de Giritli Sırrı Paşa'nın (öl. 1313/1895) Osmanlı Türkçesi ile yazdığı *Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirîn* isimli eseridir. Bu eser tabakât ve âdâbu'l müfessirîn konusunu birlikte ele alan küçük bir risale şeklindedir.¹⁶ Eserin *Tabakâtü'l-müfessirîn* kısmında, sahâbe dâhil olmak üzere ilk beş tabakaya ve bu tabakalarda da öne çıkan isimlere yer verilmiştir. Hz. Ali (öl. 40/661) ile başlayıp Ebû Cafer en-Nehhâs (öl. 338/950) ile sona eren risalede 54 müfessire dair bilgi aktarılmıştır.¹⁷

belirtmektedir. bk. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Hızzî (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997), 11.

¹² Dâvûdî'nin bu eserinin geniş değerlendirmesi için bk. Bilal Deliser, "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddin Muhammed B. Ali Ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri", *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203.

¹³ Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 445.

¹⁴ Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinin geniş incelenmesi için bk. Mehmet Çiçek, "Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakât Literatüründeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 116-142.

¹⁵ Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 430-431.

¹⁶ Okumuş, "Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri", 431; bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yay., 1973), 1/180.

¹⁷ Çiçek, "Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakât Literatüründeki Yeri", 133.

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHI BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN* ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

Tabakat tarzı tefsir tarihi yazıcılığının bir diğer örneği, Bergamalı Ahmet Cevdet Efendi’nin (öl. 1344/1929) müfessirleri içerisinde buldukları yüzyıllara göre tertip ve tasnif ettiği *Tefsir Tarihi* adlı eseridir. Bu eser Mustafa Özel tarafından sadeleştirilerek *Tefsir Usûlü ve Tarihi* adıyla neşredilmiştir.¹⁸ Söz konusu eser iki bölümden oluşmakta ve içeriği itibarıyla tefsir usûlü ve tarihini birleştiren bir nitelik taşımaktadır. İlk bölümü usûl konularını ihtiva etmektedir. İkinci bölümde (tabakâtül-müfessirîn) ise Cevdet Bey, müfessirleri sahâbeden başlamak suretiyle her hicrî asrı bir tabaka kabul ederek on üç tabakada ele almıştır. Hz. Ali’den başlayarak Muhammed Abdud (öl. 1905) ile sona eren eserde 98 müfessire yer verilmiştir.

Kâsım el-Kaysî’nin (1876-1955) *Târîhu’t-Tefsîr* adlı eseri, Süyûtî’nin *Tabakâtü’l-Müfessirîn*’deki tasnifi ile başlayan tefsir tarihi yazım geleneğine göre yazılmış çağdaş sayılabilecek diğer bir eserdir. Eser, şekil ve muhteva açısından birtakım eksiklikleri bulunmasına rağmen, Kaysî’nin kendisinin de ifade ettiği ve çağdaşı Cevdet Bey’in *Tefsir Tarihi* adlı eserinde yaptığı gibi; günümüzde ülkemizdeki İlahiyat Fakülteleri’nde okutulan “Tefsir Usûlü ve Tarihi” dersi formatına uygun bir “ders kitabı” niteliği taşıdığı söylenebilir. Tefsir ilminde usûl ile tarih bilgisini birleştiren formatı Kaysî de kullanmıştır.¹⁹

Çağdaş müelliflerden Fencafîrî’nin (öl. 1916-1986) *Neylû’s-sâ’irîn fî tabakâti’l-müfessirîn* isimli eseri, klasik tabakat tarzı tefsir yazımının Türkiye dışında en son örneğini oluşturmaktadır. Fencafîrî, bu eserinde müfessirleri asırlara ayırarak her müfessiri, vefat ettiği asır tabakasının içinde vermektedir. Eserde her yüzyıldaki müfessirlerin hayatları aktarıldıktan sonra ilgili yüzyıldaki tefsir durumu ve tefsir yöntemleriyle alakalı kısa bilgiler sunulmaktadır. Ancak bu değerlendirmelerde yedinci ve on dördüncü asırlara yer verilmemiştir. Vefat tarihlerinde hicrî tarihi esas alan ve 14 tabakadan oluşan eserde toplam 688 müfessir ele alınmaktadır. Müfessirlerin hayatları verildikten sonra tefsirleriyle ilgili kısa değerlendirilmelerde bulunmaktadır. Fencafîrî, ilk müfessir olarak Hz. Peygamber’i ele almakta ve onun Kur’ân’ı tefsir etme görevinin olduğunu âyetlerle ispat etmeye çalışmaktadır.²⁰ Burada dikkat çekici olan durum, Süyûtî ile başlayan klasik tabakat tarzı tefsir tarihi yazımların hiçbirinde Ömer Nasuhi Bilmen’in eseri dâhil, Resûl-i Ekrem tabakalarda müfessir olarak yer almaz. Fencafîrî örneği çağdaş dönemde tefsir ve müfessire yüklenen anlamda bir farklılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Tabakât tarzı tefsir tarihi yazıcılığının en seçkin örneklerinden biri de çalışmamıza konu olan Latin harfleriyle yazılmış, Türkiye Cumhuriyeti’nin beşinci Diyanet İşleri Başkanı Ömer Nasuhi Bilmen’in (öl. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü’l Müfessirîn* adlı eseridir. İki

¹⁸ Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, sad. Mustafa Özel (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002).

¹⁹ Mustafa Şentürk, “Kâsım el-Kaysî’nin *Târîhu’t-efsîr* Adlı Eseri ve Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Değeri”, *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 31.

²⁰ Esat Özcan, “Tefsir Tabakât Eserleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (Temmuz-Aralık 2020), 76-77.

cilt olan eserin birinci kısmı (I, 5-161 sayfaları) usûl-i tefsire, ikinci kısmı (I, II) ise tefsir tarihine ayrılmıştır. Bu kısımda önce “mümtaz tabaka” diye adlandırdığı ashâbı ele alan müellif, daha sonra vefat tarihlerine göre 14 tabakaya ayırdığı müfessirler hakkında bilgi vermektedir. II. cildin sonunda 663 tefsir kitabının isimleri müelliflerinin ölüm tarihleriyle birlikte listelenmiştir. Bunu 46 tefsire ait ek bir liste takip etmektedir. Toplamda 709 tefsir eseri müellifleriyle birlikte zikredilmiş olmaktadır. Daha sonra da Kur’ân-ı Kerîm’le ilgili çeşitli ilimlere dair 489 kitabı ve bunların müelliflerini kapsayan bir liste de yer almaktadır. Adı geçen eserin çeşitli baskıları yapılmıştır.²¹ Alanında ilham verici bir eser olma özelliğini hâlâ devam ettirmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, iki ciltten oluşan eserinin birinci cildinde üç bölüm halinde, vahyin mahiyeti ve konusu dâhil, tefsir usûlüne dair geniş açıklamalar yapmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’e, Kur’an’ın tefsir ve te’viline, müfessirler için gereken şartlara, Kur’an tefsiriyle yakın ilgisi olan i’râbü’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân gibi pek çok ilime ilişkin detaylı bilgiler vermiştir.²² Kur’an ilimlerinden bahseden eserler, Kur’an tarihinden ve tefsir tarihinden bağımsız değillerse, tefsir tarihi eserleri de Kur’an ilimleri ve tefsir usûlü bilgilerinden bağımsız görülmemiştir. Bunun nedeni aslında evvel emirde tefsir dediğimiz şeyin Kur’an ilimleri konularından müteşekkil olmasıdır.

Eserin ikinci ve konumuz olan asıl kısmında ise Kur’an’ın tamamına veya bir kısmına dair tefsir yazmış olan müfessirlerin metotlarına, yüzyıllarına, tefsirlerine, biyografilerine ilişkin bilgiler vermiştir. Ömer Nasuhi, mümtaz tabakayla birlikte Kur’an’a dair eser telif etmiş olan 464 âlimin biyografisine 14 tabaka olarak yer vermiştir. Netice itibarıyla Ömer Nasuhi Bilmen, klasik tabakat usûlüne göre Türkçedeki en kapsamlı müfessir tabakatını kaleme almıştır. Osmanlı müfessirleri hakkında verdiği zengin bilgiler, bir Osmanlı tefsir haritası çizme imkânı verecek kadar zengindir. Bu sebeple o, Türkçe tefsir tarihi yazıcılığının tabakat tarzının en son halkasını temsil etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen, müfessirleri ve tefsirleri hicrî takvime göre yüzyıllara ayırarak incelemeyi önce, müfessirlerin dokuz mesleğinden/yönteminden bahsetmektedir.²³ Bu

²¹ Rahmi Yaran, “Ömer Nasuhi Bilmen” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/163.

²² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/9-161.

²³ Birinci Meslek: Sistemli bir şekilde tefsir yazmamış olan ve mümtaz tabakayı oluşturan sahâbîlerin yöntemidir. Hz. Peygamberden öğrendikleri açıklamaları, nüzul sebepleri vb. bilgileri kendilerinden sonrakilere nakletmişlerdir. İkinci Meslek: Birinci tabaka ile kısmen ikinci tabakayı meydana getiren tâbiîne aittir. Sahâbîlerden rivayette bulunarak İslâm ilimlerini yaymaya çalışmışlardır. Said b. Cübeyr’e bir tefsir nispet edilse de müstakil tefsirleri bulunmamaktadır. Bu dönemdekilerin bazılarının rivayetleri kaydedilip toplanarak daha sonradan kendi isimleriyle özlü tefsirler meydana getirilmiştir. Üçüncü Meslek: Tâbiîni izleyen ve ikinci tabakaya mensup bulunan zatlara aittir. Sahâbîlerin ve tâbiînin tefsire dair açıklamalarını bir araya toplayarak rivayet yöntemine büyük bir gelişme sunmuşlardır. Oldukça detaylı tefsirler yazmış ve tefsiri sistemli bir ilim haline getirmişlerdir. Dördüncü Meslek: Üçüncü tabakayı oluşturan kişilere aittir. Bu zatlara, ashâbın, tâbiînin ve tebeu’t-tâbiînin görüşlerini toplayarak tefsirin alanını genişletmişlerdir. Rivayetler arasında karşılaştırmalar yapmış, âyetlerden ilmi metotlarla hükümler çıkarmışlar ve Kur’an’ın ifadelerini dil kurallarına göre de açıklamaya çalışmışlardır. Beşinci Meslek: Dört ve daha sonraki tabakalara

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

meslekleri müfessirlerin mezhep eğilimlerine göre değil, tefsirdeki metotlarına göre oluşturması kayda değer bir durumdur. Aslında bu meslekler çağını ilmî birikim ve yönelişleri hakkında fikir vermektedir. Mesela dil okulları ve belagatin zirvede olduğu çağda müfessirlerin tefsirdeki meslekleri dilbilimsel yöntem olmaktadır. Müfessirlere yöntem temelli yaklaşım, mezhebi eğilimleri merkeze almadığı için, tefsir tarihi yazımında daha bütünlendirici bir yazım şeklidir. Bu bakış açısıyla aynı zamanda meslekler/yöntemler üzerinden ilgili çağı okumak ve yorumlamak kolaylaşmaktadır. Meselâ, Zemahşerî’nin *Keşşafı* yazdığı yüzyıl altıncı yüzyıldır. Üzerine şerh, izah ve haşiyelerin yapılması ise 7. tabakadan sonra görülmeye başlanmaktadır. Yeni bilimsel buluşlar, yeni nazariyeleri dikkate alarak âyetleri tefsir eden çağdaş müfessirlerin ise 13. ve 14. tabakalarda bulunması dikkat çekicidir.

Eserde müfessirler, “mümtaz tabaka” olarak adlandırılan sahâbeden başlanmak sûretiyle on dört tabakada tasnif edilmektedir. Biyografisi verilen âlimin kısaca tanıtılmasından sonra, “meşayihî” başlığı ile müellifin hocaları, “kudret-i ilmiyesi”, “mevkî ilmîsi”, başlığı altında eğitim hayatı, seyahatleri, müellif hakkında diğer âlimlerin övücü sözleri ; “tefsirdeki mesleği” başlığı altında tefsirinin genel karakteri ve ilmî hayattaki yeri, bazen şahsiyeti ve özel hayatı hakkında bilgiler verilmektedir. “Müellefâtı” başlığı altında yazdığı eserler zikredilmektedir. Müfessirin durumuna göre “hadisteki yeri”, fıkhıdaki yeri” gibi özel başlıklar açarak bilgiler sunulduğu da görülür. Ömer Nasuhi, ilgili müellif maddesini yazarken yararlandığı kaynakları “me’ hazlar” başlığı ile verir. Ayrı bir çalışma konusu olabilecek, yazma veya matbu çok geniş bir kaynakçadan yararlandığı görülmektedir. Müellifin mukaddimesinde verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Dâvûdî ve Edirnevî’nin tabakatlarını görme imkânı bulamamıştır.²⁴ Ömer Nasuhi, on dördüncü tabakada, Abduh (öl. 1905), Cemâleddin Kâsımî (öl. 1914), Abdülaziz Çâvîş (öl. 1929), Reşîd Rızâ (öl. 1935), Tantâvî Cevherî (öl. 1940), Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi (öl. 1942), Konyalı Mehmed Vehbi (öl. 1949) gibi çağdaşı olduğu müfessirlerin biyografilerine de yer vermektedir. Böylece kendi dönemine kadar gelen müfessirleri kronolojik bir bütünlük içinde zikretmektedir.

mensup bir kısım zata aittir. Bu zatlar yeri geldikçe tefsirlerinde farklı ilim dallarına yer vermişlerdir. İslâm âleminde ilimlerin gelişmesi, düşünce ve felsefenin yayılması farklı ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuş; bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır. Altıncı Meslek: Tefsirlerinde, uzman oldukları alanlardan bahseden ve bunlara ağırlık veren zatlardan yöntemidir. Üçüncü tabaka ve daha sonrasına ait bazı tabakalardaki müfessirler böyledir. Örneğin kimi müfessir tefsirinde dil ve belagata, kimisi kelam, felsefe veya diğer akli ilimlere; kimisi fıkha ağırlık vermiştir. Yedinci Meslek: Kur’ân-ı Kerîm’in bazı sûrelerine tefsir yazan ve detaylı tefsirlere şerh veya haşiyeye yazmakla yetinen zatlardan yer aldığı bir yöntemdir. Beşinci tabakadan sonraki müfessirler burada yer almaktadır. Sekizinci Meslek: Yeni ilim ve teorileri dikkate alan İslâm âleminin uyanışına vesile olacak değerlendirmelere yer veren zatlara aittir. Oryantalistlerin ortaya attığı görüşleri cevaplamışlardır. Dokuzuncu Meslek: Âyetlerin işaret ve inceliklerini açıklamaya çalışmakla yetinen tasavvuf ehli denilen zatlara ait bir yöntemdir. Bu yöntemle yazılan tefsirler işârî tefsir olarak adlandırılmıştır. Bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/183-186.

²⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/180.

2. Müfessirlerin Mümtaz Tabakası: Sahâbe Asrı /Risâlet dönemi, İman, İtaat ve Amelle Kur'an'ın Emirlerinin Hayatta Uygulanarak Görünür Kılındığı Dönem -Hicrî I. Asır, H. 13-93 M. 635-712 Arası

Tabakatü'l-müfessirîn eserlerinde ilk tabaka çoğunlukla Resûl-i Ekrem'in ismi verilmeden sahâbî müfessirlerin tanıtıldığı görülür. Kişinin eser telif etmiş olmasının esas kabul edildiği çalışmalarda ise daha çok Tâbiîn dönemiyle başlangıç yapılır. Çünkü ilk telif eserler sahâbe sonrasında Tâbiîn veya tebe-i tâbiîn âlimleri tarafından kaleme alınmıştır.²⁵ Ömer Nasuhi de eserinde Resûl-i Ekrem'in ismini zikretmeden tefsire katkısı olduğunu düşündüğü seçkin sahabîlerden oluşan 15 kişilik bir kadroyu ilk tabaka olacak şekilde mümtaz tabaka olarak belirlemiştir. Hz. Peygamberin tedrisinden geçmiş olan sahâbenin müfessir olarak kabul edilmese bile daha sonraki asırlarda doğacak tefsir ilmi ve müfessirlere rivayetleri ile kaynaklık etmeleri sebebiyle burada zikredilmiştir.

Risâlet dönemini ifade etmek için kullanılan asr-ı saâdet terimi genellikle sadece Hz. Peygamber dönemini belirlediği kabul edilirken, bazen de Hulefâ-yi Râşidîn devri, hatta tâbiîn ve tebe-i tâbiîn devirleri için de kullanılmaktadır.²⁶ Risâlet döneminde (610-632) hiç şüphesiz Kur'an vahyi ve Hz. Peygamber'in uygulamaları, dinî hayatın iki ana belirleyicisidir. Bu dönemde asıl olan tefsir değil iman, itaat ve ameldir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ashabıyla yaşadığı hayat, Kur'an'ın amelî uygulaması olarak ifade edilebilir. Çağdaş zihnin, açıklama ve tefsir problemi olarak algıladığı şey nübüvvet döneminde iman ve itaat sorunu olmalıdır. Çünkü Sahâbenin ellerindeki metin/âyet şimdi diyebilecekleri müşterek bir zamanla iç içedir. Metinle muhataplarının arası henüz açılmadığı için eşzamanlı bir anlama ve uygulama faaliyeti vardır. Tesir faaliyeti aslında metinle muhatapın arası zaman açısından açılmasına paralel olarak gelişecek ve büyüyecektir. Her asır metinle muhatap arasında yeni boşluklar oluşturacak, müfessirler bu boşlukları kapatmak ve doldurmak için önceki asırların bilimsel birikimine dayanarak ve istifade ederek yeni telifler meydana getireceklerdir.²⁷

Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından Müslümanların karşılaştıkları iki önemli tehlikeden biri irtidat olayları ise, diğeri bu olaylara karşı verilen mücadelede birçok Kur'an hafızının hayatını kaybetmiş olmasıdır. Bu olaylar karşısında Kur'an'ın zatına yönelik muhtemel tehlikeyi sezenlerden biri hiç kuşkusuz Hz. Ömer'dir (öl. 73/693). Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), irtidat olayları karşısında olduğu gibi Kur'an metninin muhafazası konusunda sergilediği kararlı tutumla Kur'an'ın tek bir kitap (Mushaf) haline getirilmesini sağlamıştır. Hz. Osman (öl. 35/656), Kur'an'ın okunuşu hususunda lehçe farklılıklarından kaynaklanan şekli bazı ihtilafların ortadan kaldırılması

²⁵ Abdulhamit Birışık, "Tabakat "(Tefsir), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 290.

²⁶ Abdülkerim Özeydin, "Asr-ı saâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/501.

²⁷ Ahmet Nedim Serinsu, *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulamalı Haritaları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 114.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

için, sözü edilen Mushaf’ı çoğaltıp muhtelif vilayetlere göndermiş ve bu suretle Kur’an metni üzerinde çıkabilecek pek çok tartışmanın, daha da önemlisi Hristiyanlık tarihinde görülene benzer apokrif metinlerin vücut verebileceği derin bölünmelerin önüne geçmiştir. İşte bu Mushaf, bundan sonra Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla birlikte şekillenmekte olan İslâm bilim ve kültürüne yön vermeye devam etmiştir.²⁸

Hicrî 1. milâdi 7. yüzyılda tefsirden sistematik bir ilim olarak bahsedilemez ise de belirleyici adımlarının başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe ve tâbiîn tarafından bu devirde atıldığını özellikle ifade etmek gerekir. Hz. Peygamber, tebyin görevi gereği vahyin kapalı bazı yönlerini açıklamıştır. Bu açıklamalar daha sonra oluşacak olan tefsir ilmine kaynaklık etmiştir. Sahâbeye gelince onlar, İslâm coğrafyasının her tarafında öncelikle Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekliyle Kur’an’ı kendi bilgi, görgü ve akli yeteneklerini de ekleyerek hem öğretmişler hem de açıklamışlardır. Sahâbe âyetlerin mana ve maksadını iyi anlamada ve tefsirini yapmada, Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçmeleri ve Kur’an’ın dilini iyi bilmeleri gibi bazı avantajlara sahipti. Kur’an’ın nüzulüne tanık olmaları, âyetlerin inişine sebep olan olayları görmeleri, duygusal atmosferini bizzat yaşamaları, sahâbe lehine zikredilmesi gereken bazı hususiyetlerdir. Sahâbeden İbn Mes’ûd (öl. 32/652) Kûfe’de, İbn Abbas (öl. 68/687) ise Mekke’de ve Taif’te büyük âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Hz. Âişe, (öl. 58/678) Übey b. Ka’b (öl. 33/654) ve Hz. Ali (öl. 60/680) gibi önde gelen sahâbenin bulunduğu Medine ise zaten ilmin beşiği durumundaydı.²⁹

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi Hz. Peygamber’den sonraki ilk dört halife dönemidir ve 632-661 yıllarını kapsamaktadır. Asr-ı saâdet’te dinî bilginin kaynağını Kur’an ve Sünnet teşkil ettiğinden Resûl-i Ekrem’in açıklamaları, uygulamaları ve onayları sahâbe açısından hem dinî eğitim hem dinî konularda bilgilenme ve öğrenim anlamına geliyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber’le uzun süre birlikte kalan sahâbîler aynı zamanda iyi bir dinî eğitim ve öğrenim görmüş oldular. Dinin tebliğinin tamamlanması ve Resûlullah’ın vefatı ashâbı Kur’an’ı koruma, anlama ve yorumlama, sünneti tesbit etme ve öğrenme gayretine sevk etti. Müslümanların, hızla gelişen fetihler sonucunda farklı gelenek ve kültürlere sahip yeni toplumlarla karşılaşması ve yeni problemlerle yüz yüze gelmesi hem sahâbenin Kur’an ve Sünnet etrafında toparlanmasını, hem de bu iki kaynağın yeni problemlerin çözümüne ışık tutacak şekilde yorumlanmasını hızlandırdı. Bu sebeple Hulefâ-yi Râşidîn (632-661) döneminde Kur’an ve Sünnet etrafında yoğunlaşan bir dinî bilgilenme, bu çerçevede bir anlama ve yorumlama faaliyetinin ön plana çıktığı görülür. Bu faaliyette başta dört halife olmak üzere Kur’an ve Sünnet’i iyi bilen sahâbîler etkin rol oynamış, bu arada onların temsil ettiği farklı anlayış ve temayüller de belirginleşmeye başlamıştır. Bu dönemde gerek Medine’de bulunan gerekse dini öğretmek amacıyla Medine dışındaki değişik bölgelere dağılan sahâbîlerin etrafında ilim halkalarının oluştuğu ve dinî yaşayışla

²⁸ Mehmet Özdemir, *Tarihte Müslümanlar* (Ankara: Otto yayınları, 2020), 30-31; Kur’an-ı Kerîm’in telifi, cem’i ve istinsahı için bk. Bilal Deliser, *Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 114-126.

²⁹ Özdemir, *Tarihte Müslümanlar*, 30-31.

bütünleşen bir ilmî geleneğin başladığı bilinmektedir. Dinin anlaşılmasına, Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerin yorumlanmasına ve dinî bilgilenmede derinleşmeye yönelik bütün bu çabalar ileride kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi ayrı ilim dalları şeklinde ortaya çıkacak olan dinî ilimler için bir başlangıç teşkil etmiş ve onların oluşumunda vazgeçilmez bir önem taşımıştır.³⁰

Mümtaz Tabakayı Oluşturan Sahâbeler:

1. Ebu Bekir es-Sıddîk (öl.13/634)
2. Ömer b. Hattâb (öl. 23/693)
3. Osman b. Affân (öl. 35/656)
4. Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661)
5. Übey b. Ka'b (öl. 30/654)
6. Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652)
7. Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 45/662)
8. Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665)
9. Ebû Hüreyre (öl. 58/678)
10. Abdullah b. Amr b. Âs (öl. 65/684)
11. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687)
12. Abdullah b. Ömer (öl. 73/693)
13. Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692)
14. Cabir b. Abdullah (öl. 78/697)
15. Enes b. Malik (öl. 93/712)

Bu tabakada Hz. Peygamber, toplumsal hayatta temel bir otorite olarak rol oynamaktadır. Hz. Peygamber hayatta olduğu için sorunlar ilk kaynaktan çözüme kavuşturulmuş, bu nedenle de isrâiliyata ihtiyaç duyulmamıştır. Mümtaz tabaka, tefsiri Allah adına konuşma olarak düşündüğünden Kur'an hakkında konuşmaktan olabildiğince kaçınmıştır.³¹ Bu dönemde rivayetlerle yetinilmektedir. Hadisler lâfzî ve manevi mütevâtir olarak Hz. Peygamber hangi kelimelerle açıklamışsa o şekilde nakledilmektedir. Bu tabakada yazılı

³⁰ Mustafa Fayda "Hulefâ-yi Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/334.

³¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/275.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

değil sözlü kültür hâkim durumdadır. Bu yazının hiç olmadığı ve yazıyı küçümseme anlama gelmemelidir. Çünkü Abdullah b. Amr b. Âs gibi Hz. Peygamber’den duyduğu hadisleri onun huzurunda yazmasına³² izin verilen sahâbîler olduğu gibi, Kur’an Resûl-i Ekrem’in vahiy sekretaryası tarafından Resûl-i Ekrem’in emrinde ve kontrolünde yazılmaktadır. Kur’an’ın varlığıyla ilgili olarak Resûl-i Ekrem’in bizzat müdahalesi söz konusudur. Hz. Ebû Bekir otoriteye bağlılığından dolayı tefsire kalkışmaktan çekinmektedir.³³ Bu tabakada Kur’an’ın zatiyla ilgili tehlikelerin görülüp toplanması fikri gündemdeki en önemli konulardan biridir. Hz. Ömer dönemi artık fetihlerle sınırların genişlediği ve bununla birlikte sorunların ortaya çıktığı bir döneme işaret etmektedir. Farklı kültür ve coğrafi bölgelerden insanlar İslâm dairesine girdikçe toplumsal yapıdaki problemler de çeşitlenmiş ve yeni sorunlar gündeme gelmeye başlamıştır. Hz. Ömer’in, Kur’an’ın toplanması ve korunmasındaki dirayetli tavrı bu döneme damgasını vuran içtihatlardan biridir. Yine Müslüman olan kadına statü istemesi ve tesettür âyetlerinin nazil olması, Hz. Ömer’in tarihi ve olayları iyi okumasıyla açıklanabilecek tavrılarından biridir. Hz. Ömer, ilk Kur’an mektebinin kurucusudur. İslâm toplumunun kurumsallaşmasına yönelik pek çok uygulaması vardır.³⁴ Yedi harf rivayetlerinde Kur’an tilaveti üzerindeki hassasiyetiyle ön plana çıkmaktadır. İslâm topluluğu çeşitlendikçe ve farklı coğrafyalara taşındıkça, farklı dil ve lehçelerdeki insanların okuyuş biçimleri değişik varyantlarda olmaktadır. Böylece kıraat ve yedi harf, bu tabakanın önemli konularından birisidir. Bu sorun Hz. Osman’ın Kur’an’ın istinsahı ve resm-i hat olgusuyla karara bağlanmıştır. Ve kendisine “cemû’l-Kur’an” ünvanı verilmiştir.³⁵ Bu tabakadan gelenlerin hadisleri, Ahmed b. Hambel’in (öl. 241/855) müsnedinde zikredilmektedir. Bu tabakada Ali b. Ebî Tâlip, Ubey b. Ka’b, Abdullah b. Mes’ûd gibi sahâbeler şahsi Mushaflar düzenleyip buralara tefsir mahiyetinde özel notlar düşmektedirler. Tabii ki bu notlar yine Hz. Peygamber’den işitilenin kayda geçirilmesi esasına dayanmaktadır. Hz. Ebû Bekir’in “ebben” kelimesinin tefsirine ilişkin kaygılı yaklaşımını ve Hz. Osman’ın Kur’an ile ilgili yedi harf ve kıraat tasarrufları ve akabindeki istinsah kararını birlikte okumak gerekir. Bazen toplum düşünce ve fikirlere yön verir. Hz. Osman’ı böylesine önemli kararlar almaya sevk eden de Hz. Ebû Bekir’i tefsirden kaçınacak bir tutuma sürükleyen de toplumsal ortamdır. Hz. Osman istinsah olayında önemli görev almıştır. Hz. Osman’ın sadece sözlü değil, görsel ve noter yöntemi uyguladığı söylenebilir. Hz. Ali döneminde ilk kez bâtını vurguların gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Böylece zahir-batın ilişkisinin tarihsel zemini hakkında fikir sahibi olunması kolaylaşmaktadır. Hz. Ali’nin şahsında tefsir ilmine konu olacak rivayetler yavaş yavaş oluşmaya başladığı görülmektedir. Örneğin; Hz. Ali, “yevmü’l-hacci’l-ekber”, ifadesini kurban günü olarak tefsir etmiştir.³⁶ Bu tür rivayetler, Hz. Ali’ye özel sırlar verildiği iddiası gibi bâtınî yorumların doğru olmadığını gösterir. Bu dönemde rivayet kültürü çok güçlüdür. Öyle ki; Hz. Ebû Bekir’in

³² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/237.

³³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/205.

³⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/209.

³⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/214.

³⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/220.

142, Hz. Ömer'in 573, Hz. Osman'ın 146, Hz. Ali'nin 586 hadis rivayeti söz konusudur. Ubey b. Ka'b 164, Abdullah b. Mes'ûd 848, Ebû Mûsâ el Eş'arî 360 hadis rivayet edilmiştir. Müksirûndan olan Enes b. Mâlik bu tabakanın son üyesidir.³⁷ Ubey b. Ka'b'ın Müslüman olmadan önce Yahudi âlimlerinden olması sebebiyle, bu dönemde İsrâîlî bilgilerin ilk kez girmeye başladığı söylenebilir. Ömer Nasuhi'nin, "Kıraat ilmindeki Yeri" başlığını ilk olarak Ubey. b. Ka'b için açması anlamlıdır.³⁸ Çünkü Ubey. b. Ka'b aynı zamanda Medine'de ilk vahiy kâtibi olanlardandır. Kıraat bahsi Abdullah b Mes'ûd ile devam etmektedir. Ubey b. Ka'b Medine'ye, Abdullah b. Mes'ûd Kûfe'ye Kur'an hocası olarak gönderilmesi, bu dönemde daha çok kıraatlerin Müslümanların zihnini meşgul ettiği ile açıklanabilir. Buradan anlaşılıyor ki Kur'an'ın okunması yani tilavet konusu Kur'an'ın korunmasında önemli görülmektedir ve bu konuda büyük bir hassasiyet söz konusudur. Abdullah b. Mes'ûd, Tekâsür sûresi 8. âyetteki "na'im" kelimesini bulunduğu tarihsel ve toplumsal şartları da dikkate alarak "sağlık ve güvenlik" olarak yorumlamıştır.³⁹ O günkü koşullarda sağlık ve güvenlik politikalarının önemli olduğunu göstermesi açısından bu yorum değerlidir. Aynı zamanda "na'im" kelimesinin farklı toplumsal ve kültürel zeminlerde yeni anlamlar kazanacağı konusunda da fikir vermektedir. Hz. Kur'an sünnet bütünlüğüne işaret eden açıklamalar dikkat çekicidir. Mesela, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, zalimlere Allah'ın biraz mühlet verdiğini sonra azabının şiddetli olacağını söyleyip, Hûd Sûresi 102. âyetini okumuştur.⁴⁰ Tarihsel ve toplumsal şartlar gereği farklı dillerin öğrenilmesinin öneminin arttığı görülmektedir. Kur'an tefsirinde garip kelimelerin açıklanması ön plana çıkmaktadır. Mesela Kur'an'daki 200 kadar garip kelimenin İbn Abbas'a sorulması ve onun da her bir garip kelimeyi Arap şiiirinden birer beyitle açıklaması, tarihsel şartların yeni olguları beraberinde getirdiğini göstermektedir. Örnek olarak Nafi' b. Ezrak (öl. 65/685) İbn Abbas'a Meâric Sûresi 37. âyetinde geçen عَزِينَ kelimesinin anlamını sormuş İbn Abbas bir Arap şiiiri okuyarak bu kelimenin, "ince halkalar, dağınık fırkalar" anlamına geldiğini söylemiştir.⁴¹ Daha sonraları bu diyalog Kur'an'ın Arap şiiiriyle tefsir edilmesinin ilk örneklerini oluşturacak olan, "Mesâilu Nafi' b. el-Ezrak" adlı eser olarak tarihteki yerini almıştır. Neticede bu tabakadaki her bir sahâbe, Kur'an ve sünnetin sonraki nesillere nakledilmesinde ve bu iki kaynağa dayalı İslâm bilimlerinin doğmasında kaynak şahsiyetlerdir.

3. İslâmî İlimler Açısından Kısaca Hicrî İlk Üç Yüzyıl

Kur'an'ın tamamı Hz. Peygamber zamanında okunmuş ve yazılmıştır.⁴² Bununla birlikte, Kur'an ilimlerine taalluk eden; garîbü'l-Kur'an, i'câ'zü'l-Kur'an, mecâzu'l-Kur'an,

³⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/203-224.

³⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/223.

³⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/226.

⁴⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/229.

⁴¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/243.

⁴² Muhammed b. Bahadır Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 300; Ayrıca, Kur'an'ın indiği dönemde tamamen yazıldığına dair deliller için bk.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI**

müşkilü’l-Kur’ân, hakikat, mecaz gibi Arap diline; Hz. Peygamber’in tefsiri, sebab-i nüzul, muktezây-ı hal, vucûhu’l-Kur’ân, nâsîh, mensûh, mekkî, medenî gibi, tarihsel olgulara taalluk eden bilgiler şifahî olarak nakil yoluyla aktarılmıştır.⁴³ Vahyin inişine şahit olan ve Rasûlullah’ın sohbetlerinde bulunan sahâbiler elde ettikleri bu Kur’ân bilgilerini tedvin etme gereği duymadan⁴⁴ rivayet yoluyla sonraki nesillere aktarılmasında büyük gayretler göstermişlerdir.

Hicrî ikinci asır, İslâmî ilimlerin oluşumu, tedvini, ilk tam disiplinli eserlerin yazılması nedeniyle önemli gelişmelerin yaşandığı ve hemen hepsinin günümüze taşındığı bir dönem olarak görülmektedir. İkinci asırda sahâbe tefsiri diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.⁴⁵ Bu asır, Tâbiîn ve tebeu’t-Tâbiîn neslinin etkisindedir. Bu dönemde bazı âlimler, Rasûlullah’tan, Sahâbeden ve Tâbiînden rivayet edilen Kur’ân tefsirine yönelik açıklamaları ve bilgileri bir arada toplamışlardır. Bunlardan meşhur olanlar, Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (öl. 117/735), Şu’be b. Haccâc (öl. 160/776), Vekî’ b. Cerrâh (öl. 197/812), Sufyân b. Uyeyne’dir (öl. 198/814).⁴⁶ Hepsi de hadis imamlarından olan bu kişiler Kur’ân tefsiri ile ilgili bilgileri nakletmişlerdir. İkinci asır, Kıraat ilminin temellerinin atıldığı bir dönemdir. Hicrî. I. asrın sonlarından itibaren başlayan kıraat tartışmalarının hicrî II. asırda artarak devam ettiği söylenebilir.⁴⁷ İkinci asır artık doğmuş olan fikhî mezhepler ve fikrî akımların kendi görüşleri doğrultusunda eserler yazdığı bir dönemdir. Şîa, Hâricîler, Mu’tezile ve Mürcie gibi akımlar Emevîler (41/661-132/749) döneminde ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Dönem içerisinde oluşan fikrî akımlar yorumlarında, Kur’ân dilini kendi siyasî, mezhebî tavır ve tutumları doğrultusunda kullanmışlardır. Bu asırda, ilahî sıfatlar, bunların zat ile ilişkisi, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu, Allah’ın kelim sıfatı ve buna bağlı olarak halku’l-Kur’ân, rü’yetullah gibi felsefî nitelikli sorular tefsire de yansımıştır.⁴⁹

Hicrî üçüncü asır, hadis ilimlerinin yanında tefsir ve Kur’ân ilimleri edebiyatı için önemli gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Bilindiği üzere İslâmî ilimlerin oluşumu, hicrî

İzzet Derveze, *Kur’ânü’l-Mecîd*, çev.Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 66-84; M. Hamidullah, *Kur’ân Tarihi*, çev. M. Sait Mutlu (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 48-58; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîmin Nüzûlü ve Kıraatı* (Konya: Nedve Yayınları, 1974), 57-161.

⁴³ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 34; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: İFAV, 1998), 97.

⁴⁴ Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988), 1/28.

⁴⁵ Hidayet Aydar, “Hicrî İkinci Asıra Panoramik Bakış”, *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-1*, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022), 1.

⁴⁶ Erdoğan Baş, “Kur’ân İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)” *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları, III* (İstanbul: İslâm İlimleri Araştırma Vakfı (İSAV), 2002), 30-31; Subhi Salih, *Kur’ân İlimleri*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş Yayınları, ts.), 98.

⁴⁷ Kıraatle ilgili eserler için bk. İbn Nedim, *Fihrist* (Beyrut: Dâru’l-Mâ’rife, 1997), 54-55.

⁴⁸ Bid’at fırka tefsirlerinin ortaya çıkışı ve Kur’ân ilimlerine etkisi için bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsî’l-arabî, ts.), 2/363-367.

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

II. asrın ikinci çeyreğinden itibaren başlayan ve tasnif dönemini de içine alacak şekilde yaklaşık hicrî IV. asrın ilk çeyreğine kadar devam eden bir zaman dilimini içermektedir.⁵⁰ Bu asırda “İ’câzu’l-Kur’ân” meselesi en hareketli bir şekilde tartışılırken, hicrî ikinci asrın ilk yarısında ortaya çıkan halku’l-Kur’ân meselesi de bu dönemde pek çok âlimin canını yakmıştır. Bu dönemde isnad sistemi ile - haberleri isnadlarına göre nakletme- tefsir yazma geleneği devam etmiştir. Yahyâ b. Sellâm’ı (öl. 200/815) ve Süfyân es-Sevrî’yi (öl. 161/778) Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826) Buhârî (öl. 256/870) Müslim (öl. 261/875) ve İbn Mâce (öl. 273/886) izlemiştir.⁵¹

3.1. Müfessirlerin Birinci Tabakası: Tâbiîn Dönemi, İslâm Vahyinin Hicaz Dışındaki Dünya ile Karşılaşması, Hicrî I. Asrın Sonu, Hicrî 90-95 - M.709-714 Arası

Emevîler, Hulefâ-yi Râşidîn (632-661) döneminden sonra 661-750 yılları arasında hüküm süren ilk İslâm hanedanıdır. Suriye’nin merkezi Dimaşk’ta kurulan İslâm tarihinin bu ilk hânedan-devleti, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân’ın (öl. 60/680) mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyyeoğulları, Emevîler) kabilesinden almıştır. Muâviye ve ondan sonraki iki halife bu kabilenin Süfyânî kolundan, diğer onbir halife ise aynı ailenin Mervânî kolundandır.⁵² Bu dönemde tefsir çalışmaları Mekke, Medine ve Kûfe’de yoğunluk kazanmıştır. Abdullah b. Abbas gibi ömürlerinin önemli bir bölümünü Emevîler zamanında geçiren ashâbın genç nesline mensup müfessir sahâbîlerin tefsirle ilgili açıklamaları onların talepleri tarafından kayda geçirilmiş, Tâbiîn’in ilk tabakasına mensup bu müfessirlerin tuttuğu tefsir notları bu alandaki yazılı çalışmaların ilk örneklerini teşkil etmiştir.⁵³

Tâbiîn neslinin en büyük işlevi, kendilerinden önceki neslin Kur’ân ve tefsir mirasını muhafaza etmesi ve sonraki nesle aktarmış olmasıdır. Tâbiîn kendileri bir otorite olmakla birlikte özellikle kritik noktalarda sahâbenin görüşünü nakletme ve üstelik bunu da kimden aldığını belirtme yani sözü sahibine yaslama (isnad etme) zarureti hissetmiştir. Bu usul, sonraki nesillerde önem kazanınca, rivayet gelenek haline gelmiş ve yerleşik bir adet olmuştur.⁵⁴ Hicrî II. ve milâdi 8. yüzyılın ilk çeyreğinde Tâbiîn, kalan kısmında ise üçüncü kuşak olan Tebeü’t-Tâbiîn veya Etbu’t-Tâbiîn, tefsire damgasını vurmuştur.

Birinci Tabakayı Oluşturan Müfessirler:

1. Alkame b. Kays (öl. 62/682)

⁵⁰ Ömer Özpınar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 20 (2005), 129.

⁵¹ Baş, “Kur’an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi”, 36.

⁵² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/261-260.

⁵³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/261-270.

⁵⁴ Özdemir, *Tarihte Müslümanlar*, 55.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

2. Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (öl. 90/709)
3. Mürre b. Şürahbil el-Hemedânî (öl. 90/709)
4. Ebü'l Âliye Refi' b. Mihrân (öl. 93/712)
5. İbrâhim en-Nehaî (öl. 95/713)
6. Saîd b. Cübeyr (öl. 95/713), *et-Tefsîr*

Milâdi 680 ve sonrasına tekabül eden birinci tabakada yer alan, Alkame b. Kays, Mürre b. Şürahbil el-Hemedânî gibi bazıları Peygamberimiz döneminde doğmuş ve yaşamış ancak kendisiyle görüşmemiş kişilerdir. Ebü'l Âliye Refi' b. Mihrân hariç tamamı Kûfe okuluna mensuptur ve İbn Mesûd'un öğrencilerinden oluşmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamberi bizzat görmüş, konuşmuş, ondan meselelerin bağlamını öğrenmiş sahâbenin oluşturduğu mümtaz tabaka ile bazı farklılıkların olması kaçınılmazdır. Vahyin tarihsel bağlamdan giderek uzaklaşan yeni toplumlar, kendi dönemseller koşullarını kendi tarihseller bağlamlarıyla değerlendirme durumunda kalmışlardır. Bunun en tipik örneklerinden biri hem fakih hem de muhaddis olan İbrâhim en-Nehaî'dir. Sonraki tabakalarda göreceğimiz yönelişlerin aslında ilk nüveleri burada aranabilir. Tâbiîn dönemindeki zatların tefsire dair yaptıkları şey; sahâbeden âyetlerin açıklamaları ve nüzul sebepleri ile ilgili rivayetler almak ve alınan rivayetleri nakletmek olmuştur. Sistemli bir tefsir oluşumundan söz edilememektedir. Tefsir, daha çok rivayetlere dayanmaktadır. Tefsir henüz müstakil bir ilim olarak neşredilmeye başlamamıştır. Tâbiîn nesli daha çok Emevîler döneminde yaşamıştır. Tâbiîn âlimleri, bu devirde bazı olaylar yüzünden idarecilere karşı tavır aldıkları gibi yine siyasî sebeplerle ortaya çıkan problemleri ve bunların toplumsal sonuçlarını dinî ve ilmî açıdan tartışmışlar; toplumu iç savaşa sürükleyecek isyanlardan kaçınmakla birlikte yöneticilerin tasarruflarını eleştirmek sûretiyle fikrî mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Tâbiîn devrinde İslâm coğrafyasının sınırları Mâverâünnehir'den İspanya'ya kadar ulaşmış, Arap olmayan unsurlar arasında hızlı bir İslâmlaşma faaliyeti başlamıştır. Fethedilen bölgelerin İslâmlaşmasında buralara devlet tarafından eğitici olarak gönderilen Tâbiîn âlimlerinin büyük katkısı olmuş, bu sayede kendilerine mevâlî denilen yeni bir unsur ortaya çıkmıştır. İslâm'a giren bu kişiler, kendi kültür birikimlerini yeni inançlarıyla mezcederek İslâmî ilimlerin gelişmesinde rol oynamıştır. Bu zatların bu tabakada yer almaları tefsir ve hadisle ilgili herhangi bir şeyi rivayet etmeleri yeterli olmaktadır.⁵⁶

Bu dönemdeki tefsir tarzı, daha çok sahâbe rivayetleri, âyetlerin iniş sebebi ve nüzul ortamını tasvir eden sahâbe açıklamaları ile şekillenmektedir. İbrâhim en Nehaî'nin, Müzzemmil sûresi 1. âyeti nazil olduğunda Allah Resûlünün durumunu betimleyen

⁵⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/261.

⁵⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/262-263.

rivayeti buna örnek gösterilebilir.⁵⁷ Aynı şekilde Ka'b el-Kurazî de âyetleri yorumlama yerine sahâbeden hadis nakilleriyle rivayet aktarımı yaparak âyetlerin nerde kim için indiği gibi bilgilerle ortamı resmetmeye çalışmıştır.⁵⁸ Bununla birlikte içtihadı dayalı yorumlar da görmek mümkündür. Mesela, Refi' b. Mihran, Ahzâb sûresi 56. âyetle ilgili olarak, Allah'ın peygamberine salât etmesinden maksadın, Allah'ın, Resûl-i Ekrem'i melekler nezdinde övmesi anlamında yorumlamıştır.⁵⁹ Bu tabakada pek çok kişinin tefsir rivayetleri İbn Abbas'a dayanmaktadır. Bu nedenle, birinci tabakadaki müfessirlerin fikirlerine daha çok İbn Abbas yön vermiştir denilebilir. Bu tabakada medrese ve ekollerin teşekkül etmesiyle beraber İbn Abbas'ın tefsirinin yavaş yavaş renk değiştirdiği gözlemlenmektedir. İbn Abbas ve talebeleri yoluyla Mekke ekolü, Ubey b. Ka'b yolu ile Medine ekolü ve Abdullah b Mes'ûd ve talebeleri ise Irak ekolünü oluşturmuştur. Birinci tabaka aslında Tâbiîn tabakasıdır. Tâbiîn müfessirleri çoğunlukla mevâlî'dir. Sahâbe döneminde yaşanan bazı olumsuz siyasi olayların (cemel ve siffin) dinî ve siyasi sonuçlar doğurduğu ve bunların bu tabakaya yansıdığı söylenebilir. Siyasi tavır alış ve kamplaşmalar bu tabakada bulunan şahıslardan bazıları için hapis, sürgün hatta ölümler sonuçlanmıştır. Saîd b. Cübeyr'in Haccac b. Yûsuf tarafından (öl. 95/714) öldürülmesi bu duruma örnek verilebilir.⁶⁰

3.2. Müfessirlerin İkinci Tabakası: Tefsir Dönemi; Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn /Tebeu't- Tâbiîn, Hicrî II. Asır –H. 103-198 - M. 722-814 Arası

Hicrî II. asır İslâm dünyasında iki farklı devletin hâkimiyetine sahne olmuştur. Bu devletlerden ilki Emevîler (661-750) diğeri Abbâsîlerdir (750-1258). İslâm dünyasında Emevîler'in yerine Abbâsîler'in yönetimi ele geçirmesiyle idarî, askerî, siyasî ve ilmî sahalarda çok büyük değişiklikler meydana gelmiş, Abbâsîler'in iktidara geldikleri 750 yılı, İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Abbâsîler'in iktidara gelmesi, Emevî idaresinden memnun olmayan grupların lider kadrolarının temsil ettiği ve öncülüğünü yaptığı yoğun bir propaganda ve teşkilatlanmış büyük bir kitlenin faaliyeti neticesinde mümkün olmuştur. Emevî halifelerinin bir asır kadar devam eden idarelerinde benimsedikleri siyasî görüşler ve yaptıkları uygulamalar, geniş bir sahaya yayılmış bulunan İslâm toplumu içinde çeşitli gayri memnun unsurların ortaya çıkmasına ve sonunda Emevî hanedanının yıkılmasına yol açmıştır. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelen Abbâsîler 750-1258 yılları arasında hüküm süren ve Osmanlı devletinden sonra en uzun yaşayan hanedan olmuştur.⁶¹

⁵⁷ Bilmen , *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/265.

⁵⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/263.

⁵⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/264-165.

⁶⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/267-270.

⁶¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/41-42.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

İbn Abbas’ın talebeleri Kur’ân-ı Kerîm’de karşılaştıkları bütün müşkülleri hocalarından sorup öğrenmişler, bu bilgilere kendi araştırmalarını da ilâve ederek tefsir ilmine dair ilk eserleri ortaya koymuşlardır. İbn Abbas’ın talebelerinden Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721)⁶², Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), İkrime (öl. 105/723) Hasan-ı Basrî, (öl. 110/728) gibi isimler tefsir ilminde temayüz etmişlerdir. Medine’de sahâbeden Übey b. Kâ’b’in rehberliğinde başlayan tefsir çalışmaları da bu dönemde pek çok müfessirin yetişmesine imkân hazırlamıştır. Sahâbenin ekseriyeti bu şehirde bulunduğu için çok sayıda sahâbîden istifade etme şansına sahip olan Medine müfessirlerinin başında Ebû’l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), Muhammed b. Kâ’b el-Kurazî (öl. 105/726), Zeyd b. Eslem el-Adevî (öl. 136/754) gibi kişiler gelmektedir. Irak bölgesinde ilk tefsir çalışmaları Abdullah b. Mes’ûd ve talebeleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Mürre b. Şerâhîl, İsmâîl b. Abdurrahman es-Süddî (Süddî-i Kebîr) (öl. 127/745), Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692) onun en tanınmış talebeleridir. Atıyye el-Avfî (öl. 111/729) ve Rebî’ b. Enes el-Basrî (öl. 140/759) de bu ilimde eserler yazmışlardır. Horasan bölgesinde Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), Mısır’da Atâ b. Dînâr (öl. 126/744), tefsir ilminin önde gelen isimleri arasında yer alır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî (öl. 427/1035) gibi daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirler Emevîler devrinde yazılan, ancak zamanla kaybolan tefsir kitaplarından önemli ölçüde istifade etmişlerdir. Günümüze ulaşan tefsir kaynaklarında yer alan malzemenin büyük bir bölümünün Emevîler devrinde yetişen müfessirlere ait olduğu veya onlar tarafından aktarıldığı görülmektedir.⁶³ Etbu’t-Tâbiîn neslinden, gerek coğrafyanın ve sosyal ortamın genişlemesi, gerek ilim-kültürün gelişmesi gerekse yeni fikri ve itikadî meselelerle karşılaşılması doğal olarak tefsirde kendini hissettirmiştir. Çoğu mevaliye mensup Mücâhid, İkrime, Dahhâk, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde, Süddî gibi ilim önderleri tefsir ilminin de öncüleri olmuşlardır.⁶⁴

Kur’ân ve tefsirle ilgili gelişmelerden birisi de kıraat ilminin kurulması, sistemleşmesi ve Abdullah b. Âmir (öl. 118/736), Âsım (öl. 127/745), Ebû Amr (öl. 154/771), Hamza (öl. 156/773), Nâfi (öl. 169/785), Kisâi (öl. 189/805) ve diğer bazı meşhur imamların bu yüzyılda yaşamış olmasıdır.⁶⁵

Hicrî ikinci asırda, İslâm coğrafyasının genişleyip farklı kültürlerden insanların Müslüman olması, Müslümanlar arasında ciddi çatışmalara sebep olan olayların vuku bulması ve ilk kaynağa olan zamansal uzaklık gibi sebepler yüzünden tefsir faaliyetleri hız kazanmıştır. Tefsirin müstakil bir ilim olarak oluşmaya başladığı hicrî ikinci asırda hâricî, şîa, mu’tezile gibi mezhepler, taraftar toplamış ve görüşlerini tespit etmişlerdir. Bu

⁶² İlk tefsir eseri Mücâhid b. Cebr’e nisbet edilmektedir. bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/271.

⁶³ İsmail Yiğit, “Emevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/97.

⁶⁴ Özdemir, *Tarihte Müslümanlar*, 54.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Bilal Deliser, “Hicrî 8. Asra Kadar Kur’ân İlimleri, el-Burhan’ın Yazılış Amacı ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016).

fırkalar aynı zamanda tefsir faaliyetlerinin çeşitlenerek artmasına sebep olmuştur. Bu fırkalar düşüncelerini meşru bir temele dayandırmak için Kur'an'a başvurmuşlardır. Hadis söz konusu olduğunda uydurma yoluna gidilebiliyorken, Kuran'dan delil bulmakta zorlandıklarında te'vile yönelmişlerdir. Fakat bu durumu genelleyerek yapılan her te'vilin mezhebî olduğunu söylemek doğru olmaz.

Hicrî birinci asrın sonlarından itibaren telif edilen tefsir eserleri, ikinci asırda daha sistematik bir hal almıştır. Saîd b. Cübeyr'in yazmış olduğu *et-tefsir* kitabından Ata b. Dinar nakilde bulunmuştur.⁶⁶ Mu'tezile'nin önderlerinden Amr b. Ubeyd (öl. 144/761), Hasan-ı Basrî'den naklen bir tefsir kitabı kaleme almıştır. Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı, dönemde kaleme alınmıştır.⁶⁷ Bu dönemde Mukâtil b. Süleyman gibi Kur'an'ı baştan sona tefsir eden müfessirler olduğu gibi kendisine "*et-tefsir*" veya "*kitâbu't-tefsîr*" şeklinde eser nisbet edilen âlimlerden bahsedilmektedir. Ancak henüz, *kütüb-i sitte* veya *kütüb-i tis'a* denilen hadis mecmuaları yazılmamış ve "*kitbü't-tefsîr*" bölümleri oluşturulmamıştır. Bu anlamda Mukâtil'in tefsirinde sahihayn ifadesini aramak tarihsel açıdan tutarsızlık olur.

Hicrî ikinci asrın tefsiri sahâbenin tefsir anlayışından farklı özellikler arz eder. İsrâiliyat bu dönemde tefsire fazlaca girmiştir. Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652), Abdullah b. Selam (öl. 43/663), Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) ve Abdulmelik b. Abzülaziz b. Cüreyc (öl. 150/767) gibi ehl-i kitaptan olup, sonradan Müslümanlığı seçen kimselerden araştırılmadan kabul edilen rivayetler, isrâiliyat denilen haberlerin tefsir alanına girmesine sebep olmuştur.⁶⁸ Bu dönemde tefsir rivayete dayalı olarak devam etmiştir. Diğer taraftan, bu dönemde yaşanan siyasi mezhebi oluşumlar müfessirleri de etkilemiştir. Ali b. Ebî Talha (öl. 143/760) Abbâsîlerin, Emevîlerden bazıları için uyguladığı imha siyasetini onayladığı için ilim ehli tarafından eleştirilmiştir.⁶⁹ H. II. yüzyılın başlarından itibaren tefsir artık belli başlı bir bilim dalı olarak kendisini kabul ettirmiştir. Tefsirde telif dönemi başlamıştır. Lügavî tefsirler bu dönemde kaleme alınmaya başlamıştır. İmam Mâlik b. Enes (öl. 179/795) hem fakih hem müfessir olarak bu tabakadadır ve *Tefsîr-i Garîbî'l Kur'ân* isimli bir eseri vardır. Yunus b. Habîb (öl. 183/798) nahiv âlimi olarak Kur'an'a dair meâni, lügat, nevâdir, emsal alanında eserleri vardır. *Kitâbu'l-Lügat* bu eserlerinden biridir. Ebü'l Hasan el-Kisâî (öl. 189/805) yedi kıraat imamından biri olarak bu tabakada yerini olanlar arasındadır.⁷⁰

İkinci Tabakayı Oluşturan Müfessirler

⁶⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/287.

⁶⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/300. Bu tabakada Yahya b. Sellâm (öl. 200) ve tefsiri yer almazken, Zeyd b. Ali (öl. 121) ve eseri *Tefsîru Garîbî'l-Kur'ânî'l-Mecîdî*, Vasıl b. Ata (öl. 131) ve *Meâni'l-Kur'ân*'ına da yer verilmemiştir.

⁶⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.), 2/143.

⁶⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/294.

⁷⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/296-308.

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

1. Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), *et-Tefsîr*⁷¹
2. Şa’bi Ebû Âmir (öl. 103/721)
3. Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), *et-Tefsîr*
4. Tâvûs b. Keysân (öl. 106/725), *Tefsîru Tâvûs*
5. İkrime Ebû Abdillâh el-Medenî (öl. 107/726), *Tefsîru İkrime*
6. İbn Sirîn Muhammed el-Basrî (öl. 110/729),
7. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), *et-Tefsîr*
8. Atiyyetü’l-Avfî el-Kûfî (öl. 111/729)
9. Atâ b. Ebî Rebah (öl. 115/733), *et-Tefsîr*
10. Katâde b. Diâme (öl. 118/735), *Kitâbu’t-Tefsîr*
11. Kays b. Müslim Ebû Amr el-Cedelî el-Kûfî (öl. 120/737),
12. Atâ b. Dînâr (öl. 126/744), *et-Tefsîr*
13. Süddî-i Kebir (öl. 127/745), *Tefsîru’s-Süddî*
14. İbn Nüceyh es-Sekafî (öl. 131/748)
15. Zeyd b. Eslem (öl. 136/754)
16. Rebî’ b. Enes (öl. 140/757), *et-Tefsîr*
17. Ali b. Ebî Talha (öl. 143/760), *es-Sahîfe*
18. Amr b. Ubeyd (öl. 144/761), *et-Tefsîr*
19. Muhammed b. Sâib el-Kelbi (öl. 146/763), *Tefsîru’l-Kur’ân*
20. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767)
21. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) *et-Tefsîr*, *Tefsîr’ü Hamsi Mie Aye Mine’l Kur’an*
22. Şu’be b. Haccac (öl. 160/776)
23. Süfyân-ı Sevrî (öl. 161/778), *et-Tefsîr*,
24. İmam Mâlik b. Enes (öl. 179/795), *et-Tefsîr*

⁷¹ İlk müstakil tefsir kitabı Mücâhid’e nispet edilmektedir. bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/272.

25. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem el-Adevî (öl. 182/798), *et-Tefsîr*
26. Hüseyim b. Beşir (öl. 183/799), *Kitâbu't-Tefsîr*
27. Yunus b. Habîb (öl. 183/798), *Meâni'l Kur'ân*
28. Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)
29. Muhammed Ruâsî (öl. 190/806), *Meâni'l-Kur'ân*
30. Süfyan b. Üyeyne (öl. 198/814), *Tefsîru'l-Kur'ân*
31. Vekî' b. Cerrah (öl. 197/812), *Kitâbu't-Tefsîr*

İkinci tabakada Hz. Peygamberi değil de onun ashabını gören, onlardan hadisleri dinleyen müfessirler dönemidir. Tefsir içerik ve biçim yönünden genişlemeye ve değişmeye doğru gitmiş, Kur'an baştan sona kadar âyet âyet tefsir edilmeye başlanmıştır. Sahâbîlerin de başvurduğu yöntem olan, anlamı az bilinen veya Arapça olmayan kelimelerin izahı için şiirle istihsada başvuru artmıştır. Hayatın gelişmesi ve şekil değiştirmesine bağlı olarak fikhî konular çoğalmış, tarihî bilgilere olan ihtiyaç artmış, müfessirler kıssalar ve mübhematın aydınlatılması amacıyla Ehl-i kitaba müracaat edilmiş ya da önceden Ehl-i kitap olup Müslüman olan müfessirler bu mevzulardaki bilgileri tefsirlere taşımışlardır.⁷² Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn/Etbeu't-Tâbiîn dönemi müfessirleri bu tabakada yer almaktadır. Rivayet kültürü bu tabakada ağırlığını sürdürmektedir. İmâm-ı Âzam'ın da hocası olan Şa'bî'nin (öl. 104/722) "ashâb-ı kirâm"dan 500 zata yettiği ve bunların pek çoğundan rivayette bulunduğu nakledilmektedir. Hz. Ebû Bekir gibi Şa'bî de Kur'an hakkında konuşmaktan çekinenler arasındadır. Tefsir yöntemi rivayete dayalıdır⁷³ ve nüzûle şehadet tefsir yönteminde belirleyicidir.⁷⁴ Buldukları coğrafya ve muhatap kitlesi itibarıyla İmâm-ı Âzam ve Hasan-ı Basrî gibi reye değer verilmekle birlikte, içtihatla rivayet çeliştiğinde rivayetin tercih edildiğini gösteren örnekler vardır. Mesela: İkrime, Duhân Sûresi 16. âyetteki "batsetu'l kübrâ" lafzını "kıyamet günü" şeklinde tefsir etmiş, bunun üzerine İbrâhim en-Nehaî: "İbn Mes'ûd'un belirttiğine göre bundan maksat "Bedir günüdür" demiştir. Böylece İkrime kendi görüşünden vazgeçip, "Bedir günü" tefsirini

⁷² Emin, *Fecru'l-İslâm* (b.y.: Şeriketü't-Tıbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehde, 1975), 202.

⁷³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/273.

⁷⁴ "Kays b. Müslim, Târik b. Şihab vasıtasıyla Ömer b. el-Hattab'dan şöyle bir rivayette bulunuyor: Yahudilerden biri -Kâ'bü'l-Ahbâr- Hazreti Faruk'a: Yâ Emire'l-Mü'minîn: Sizin kitabınızda okuduğunuz bir âyet vardır ki, eğer biz Yahudi cemaatine nazil olmuş olsa idi, o günü bayram ittihaz ederdik." demiş. Hazret-i Ömer: "O hangi âyettir?" diye sorunca, "Bugün size dininizi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim" (el-Mâide 5/3) âyetidir, diye cevap vermiş. Bunun üzerine Hazret-i Ömer de: "Biz o âyetin Resûl-i Ekrem'e nazil olduğu günü de mekâm da biliriz. Resûlullah Kurban Bayramı arifesi bir cuma günü bu âyet-i kerîme nazil olmuştur." demiştir." Yani onu ihmal, tâzimini terk etmiş değiliz. Cuma günü ise zaten Müslümanlarca bayram ittihaz edilmiştir. Nüzûlünün ertesi günü de Kurban Bayramı'na denk gelmekle bir İyd-i Ekber vukua gelmiş demektir. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/287.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI**

kabul etmiştir.⁷⁵ Hz. Peygamber’in vefatının üzerinden yüz küsur yıl geçmesine rağmen Tâbiîn, âyetlerle ilgili nüzûle şahitlik etme tavırlarını bir tefsir yöntemi olarak rivayetler üzerinden sürdürdüğü görülmektedir. Tıpkı İbn Sîrîn’in Tevbe sûresi 19. âyetinin doğru anlaşılmasına Hz. Ali ve İbn Abbas arasında geçen diyalogu naklederek, imansız bir amelin -ki bu Kâbe’ye ve hacılara hizmet bile olsa- Allah katında bir değerinin olmayacağını beyan etmesi gibi.⁷⁶ Bir âyet hangi sebeple, hangi olay üzerine nazil oldu sorusu müfessirlerce ashâb-ı kirâma dayanılarak gündemde tutulmuştur.

Fikhî tefsirlerin temelleri bu dönemde Ebû Hanîfe ile atılmaya başlanmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe, kendisinden sonra Cessâs’ın (öl. 370/981) yazdığı “Ahkâmü’l-Kur’ân” eserine kaynaklık etmiştir. Bu dönemde telif edilen eserler, tefsir ve hadis üzerinedir. Hasan-ı Basrî, Lokmân sûresi 6. âyetteki “lehve’l hadîs” ifadesini şarkı ve şiir olarak tefsir etmiştir. Bu, müfessirin nüzûl dönemindeki toplumun anlayışını kendi zamanının anlayışıyla bağlantı kurarak yansıtmaya açısından önemlidir.⁷⁷ Zeyd b. Eslem’in tefsirdeki yöntemi de hadisleri ve tâbiûn’un kavillerini nakletmekten ibarettir.⁷⁸ Kaza, kader ve irca’ tartışmaları ve bunlara cevap için yazılmış eserlerden söz edilebilir. Mesela, Amr b. Ubeyd kaderiyeye reddiye olarak *er-Reddu ale’l-Kaderiyye* adlı eserini yazmıştır.⁷⁹ Daha sonraki tabakalarda kaderiye ve ceahmiyeye reddiye eserlerine daha sıklıkla rastlanacaktır. Edebiyata ve şiire aşına olan Şu’be b. Haccâc’ın *et-tefsir*’i ve *el-Ğarâib* adında bir hadis kitabının olduğu nakledilmektedir,⁸⁰ Her ne kadar takipçisi kalmasa bile Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi bir kısım insanların Süfyân-ı Sevrî’nin mezhebine tabi olduğu belirtilmektedir. Bu da mezhep olgusunun o dönemde yerleşmeye başladığını göstermektedir.⁸¹ Vahyin Hicaz dışındaki zihinlerle tanışmasının sonuçlarından biri olarak bu tabakada *Meâni’l Kur’ân* eserlerine fazlaca rastlanılmaktadır. Dil ve metin üzerine ilginin arttığı bu dönemde özellikle Kisâ’ın gramer ve dil çalışmaları dikkat çekicidir.⁸²

Vakf konusunda ilk eser yazan kişinin tâbiûnden *Kitâbü’l-Vuâf* adlı eseriyle Şeybe b. Nisâh (öl. 130/748) olduğu belirtilmekte birlikte Ruâsî’nin *el-Vakf ve’l-İbtidâ* eseri aynı yüzyılda bu konuda çalışmaların eser ismine ibtidâ lafzının eklenmesi ile gelişerek devam ettiğini göstermektedir.⁸³ Tefsir, hadis ve fikhın yanında rüya tabirleriyle ilgilenen İbn Sîrîn bu tabakanın en dikkat çeken simalarından biridir.⁸⁴

⁷⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/278.

⁷⁶ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/280.

⁷⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/282.

⁷⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/291.

⁷⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/295.

⁸⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/302.

⁸¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/302.

⁸² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/302.

⁸³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/309.

⁸⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/279.

Tâbiîn ve tebü't-tâbiîn döneminde rivayet tefsirine ek olarak başlayan lügavî (filolojik) tefsir eğilimi tefsir çalışmalarına ayrı bir hareketlilik getirmiştir. Önceleri Resûl-i Ekrem'in ve önde gelen ashâbın açıklamaları ile yetinen Müslümanlar İslâm toplumuna katılan ve büyük bir çoğunluğu aslen Arap olmayan unsurların gelişi ile yeni problemlerle karşılaşmaya başlamıştır. Kur'an'ın inişine şahit olmayan ve Kur'an'ın manalarına ilk muhataplar kadar nüfuz edemeyen Müslümanlar Kur'an kelimelerini ve ibarelerini yer yer konulduğu ve sevk edildiği anlam dışında da kullanmaya başlayınca dile hâkim olan ilim adamları bir takım mücerret dil çalışmaları başlatma ihtiyacı duymuştur. Bunun bir neticesi olarak i'râbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, meân'il-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, el-vücûh ve'n-nezâir gibi Kur'an lafızlarının ve cümlelerinin anlamını belirleyen çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar Kur'an'ı yorumlayacak olanlar için kelimelerin ve âyetlerin anlam sınırlarını belirleyen kaynaklar şeklinde algılanmıştır.⁸⁵ Tabakaya bir bütün olarak bakıldığında kendisine tefsir eseri nispet edilmeyen müellif sayısı çok azdır. Bu çalışmaların yavaş yavaş tefsirle birlikte te'vil asrını hazırladığı söylenebilir.

3.3. Müfessirlerin Üçüncü Tabakası: Te'vil Dönemi; Metinbilimsel Yaklaşımın Kurallara Bağlandığı, İslâmî İlimlerin Sistemleşmeye Başladığı Dönem, Hicrî III. Asır –H. 204-282-M. 820-896 Arası

Milâdî 9. yüzyıla geldiğimizde siyasi coğrafya alanında ikinci büyük fetih dalgasıyla Müslümanların siyasi sınırları Doğu'da Çine Batı'da ise Fransa'nın güneyine kadar genişletilmiştir. 8. yüzyılın ortasında Emevîler'in Abbâsîler tarafından iktidardan uzaklaştırılması, çok geçmeden Mağrib'de Hâricî fikirlere sahip Midrârîler ve Rüstemîler'le Ehl-i Beyt davası güden İdrîsîler'in, Endülüs'te ise Endülüs Emevî hanedanının bağımsız birer devlet olarak ortaya çıkmaları sonucunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla da İslâm dünyasında kalıcı siyasi parçalanmaların zuhur etmesi gibi ciddi gelişmeler vukû bulmuştur. Müslüman siyasi coğrafyası 9. yüzyılda da hareketliliğini devam ettirmiştir. Bu dönemde, iki gelişme dikkat çekicidir. Bunlardan birisi, yüzyılın başından itibaren Abbâsî halifelerinin geniş yetkilerle donattığı valiler tarafından merkezî idareye şeklen de olsa bağlı kalmak üzere İfrikiyye'de Ağlebîler (800-909), Mısır ve Suriye'de Tolunoğulları (868-905), Horasan ve Maverâünnehir'de önce Sâmanoğulları (819-1005), ardından Tahiroğulları (821-873) ve Saffâroğulları (861-1003) hanedanlarının kurulmuş olmasıdır. İkinci gelişme olarak ise İmam Zeyd'in çizgisinde Ehl-i Beyt davası güden Zeydîler'in (864-1526) önce Taberistan ve Deylem'de, yüzyılın sonuna doğru da bu sefer Yemen'de bağımsız devletler kurmaları zikredilebilir. Bu gelişmeler çok açık biçimde İslâm coğrafyasının 9. yüzyılda, giderek daha fazla siyasi parçalanmaya maruz kaldığını göstermektedir.⁸⁶

⁸⁵ Abdulhamit Birışık, "İslâmî ilimlerde Metodoloji/Usûl -V", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: y.y., 2014), 48.

⁸⁶ Özdemir, *Tarihte Müslümanlar*, 61.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

Emevîlerden sonra tarih sahnesine çıkan ikinci büyük İslâm devleti Abbâsîlerdir (750-1258). Hicrî III. yüzyıl Abbasilerin değişen devlet politikalarına sahne olmuştur. Abbâsîler dönemi ilmin farklı alanlarında gelişmelerinin görüldüğü bir dönemdir. Hicrî III. milâdi 9. yüzyılda Irak başta olmak üzere İslâm coğrafyasının genelinde ilim kültür ve sanat alanındaki gelişmeler artarak devam etmiştir. Bunda idarecilerin bu alanlara verdiği desteğin önemli rolü olmuştur. Bu dönemde farklı medeniyetlere ait eserlerin toplanması, bunların önemli bir bölümünün tercüme edilmesi, ilmî araştırma ve tartışmaların yapılması en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Tefsir, hadis, kelam ana metinler olarak kabul edilen büyük eserler telif edilmiştir. Halife Mansur döneminde (136-158) Sanskritçe, Süryânîce, Kıptîce, ve klasik Yunanca’dan çeşitli eserler tercüme edilmiştir. Harun Reşit döneminde devam eden tercüme hareketleri Me’mun zamanında (198-218) adeta zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde dil ve edebiyatın yanı sıra müsbet ilimler ve felsefe sahasında da önemli çalışmalar olmuştur.⁸⁷ Tefsir alanındaki çalışmalar ise daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır.

Halku’l-Kur’ân meselesi Me’mun’un iktidarı ile birlikte meydana gelen siyasi yapıdaki değişiklikler çerçevesinden hicrî üçüncü asrın ilk yıllarından itibaren açıkça dillendirilmeye başlanmıştır. Halife Mu’tasım (833-842) ve Vasık’ın (842-847) da bu iddiayı sahiplenmesi ile bu konu güç kazanmıştır. Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi bu dönemde söz konusu tartışmalar çerçevesinde kimi âlimler siyasi baskı altında kalmış, hapse veya işkenceye maruz bırakılmıştır.⁸⁸ Bazı Abbâsî halifeleri zamanında halku’l-Kur’ân konusunda bir kısım âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad olan Mihne tartışmaları ile başlayan bu dönem, sosyolojik yapının değişmesi sebebiyle, ahkâm âyetlerini detaylı olarak inceleyen fakih âlimlerin, fikhî tefsir olarak anılan eserleri ortaya koydukları dönemdir. Bu yüzyılda fikhî tefsir yeni bir tarz olarak vücut bulmuştur. Bu eserlerde abdestten cihada kadar Müslümanın yaşamında ihtiyaç duyduğu konulardaki âyetler, mezheplerin düşünce yapısı ve metodlarıyla uyumlu biçimde tefsir edilmiştir Nitekim İmam Şafî’nin (öl. 204/820) *Ahkâmu’l-Kurân* adlı eseri bunlardan sadece birisidir. Vâkîdî (öl. 207/823) ve Ebû Hanîfe ed-Dineverî (öl. 282/895) ile birlikte ilk tarih kitaplarının yazılmaya başladığı bu dönemde tefsirde filolojik yaklaşımların arttığı görülmektedir. 8. yüzyılın sonlarına doğru başlayan dil kurallarını belirleme, kelimelerin anlam ve form bakımından kayıt altına alınma çalışmalarından yararlanılarak, 9. yüzyılda bazı âlimler tarafından dil tefsirinin en kıymetli eserleri ortaya konulmuştur. Zira bu dönemde ilk kaynaktan uzaklaşma daha belirgin hale gelmiş ve metin ile baş başa kalınmıştır. Bu sebeple Kuran’ı anlamak ve tefsir etmek için lügavî tahlillere başvurulmuştur. Ferrâ’nın (öl. 207/822) *Meâni’l-Kurân*’ı, Müberred’in (öl. 286/900) *Meâni’l-Kurân*’ı, Sa’leb’in (öl. 291/904) *Meâni’l-Kurân*’ı, İbn Kuteybe’nin (öl. 276/889) *Te’vîlu Müşkili’l-Kurân*’ı ve *Meân’il-Kurân*’ı bunlardandır. Kuran’ın filolojik açıdan incelenmesi kıraat ilmi üzerine yazılan eserlerin ortaya çıkmasını da beraberinde

⁸⁷ Gürkan Dağbaşı, “Abbâsî Dönemi Çeviri Faaliyetleri”, *Eskiye* 27 (2013), 179-186.

⁸⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/333.

getirmiştir. Farklı kıraatlerin önde gelen ravilerinden olan Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 223/838) *el-Kıraat* adlı eseri bunun bir örneğidir. O aynı zamanda nüzul döneminden uzaklaşılması sebebiyle ortaya çıkan nesih tartışmaları dolayısıyla neshe dair eser veren isimler arasındadır.⁸⁹ Kütüb-ü Sitte yazarlarından Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892), Nesâî (öl. 303/915), bu dönemde yaşamışlar ve daha önce oluşmuş olan tefsir rivayetlerine “Kitâbü't-tefsîr” babı başlığı altında hadis eserlerinde yer vermişlerdir.

Son olarak hicrî üçüncü asırda/üçüncü tabakada iç ve dış sebeplerin birlikte oluşturduğu, zühd ve takva ağırlıklı bir hayat tarzı olan tasavvuftan bahsedilebilir. Bu tabakada Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896) gibi ileri gelen mutasavvıf müfessirler bulunmaktadır. Onun *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm* adlı tefsiri işarî tefsir alanında önemli bir yer tutmaktadır.

Bu yüzyıla tefsir ilmi açısından te'vil asrı denebilir. Taberî'nin ölümü hicrî 310 olması nedeniyle dördüncü tabakaya dâhil olsa bile tefsirini bu yüzyıldaki birikime göre oluşturmuş ve adını te'vil (*Câmiu'l Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*) koymak suretiyle tefsir onun şahsında te'vil ismiyle yeni bir şekle bürünmüştür.⁹⁰ Önceki dönemde ortaya konan fıkhi birikim bu dönemde de devam edegelmiş, İmam Şafiî gibi büyük müçtehitler ortaya konan bu birikimlerden sonra, kendi usûllerini belirlemiş ve bu ilmin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Dönemin bir diğer belirgin özelliği, Kur'an'ın dil ve belagati üzerine yapılan çalışmalardır. Bu dönemde Ferra, Ahfeş gibi dilbilimciler sayesinde Kur'an dili üzerine büyük bir birikim meydana getirilmiştir. Resûl-i Ekrem zamanında resmen yazılan hadislerin varlığına dair elimizde belgeler olsa bile⁹¹, hadis ilminin teşekkülü ve sistemleşmesi de bu dönemde gerçekleşmiştir denilebilir. Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî gibi muhaddisler bu asırda yaşamıştır.

Üçüncü Tabakayı Oluşturan Müfessirler:

1. İmam Şafiî (öl. 204/820), *Ahkâmü'l-Kur'ân*
2. Ravh b. Ubâde (öl. 205/820), *Kitâbu't-Tefsîr*
3. Yezid b. Hârûn (öl. 206/821), *Tefsîru'l-Kur'ân*
4. Muhammed b. Müstenîr (öl. 206/821): *Meâni'l-Kur'ân; İ'râbü'l-Kur'ân; Mecâzü'l-Kur'ân, Müteşâbihü'l-Kur'ân*
5. Vâkîdî Ebû Abdillâh (öl. 207/823), *Tefsîru'l-Kur'ân*
6. Ferra Yahyâ b. Ziyâd (öl. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*

⁸⁹ Özdemir, *Tarihte Müslümanlar*, 75-76.

⁹⁰ Muhammed Fâzıl İbn Âşur, *Ana hatlarıyla Tefsir Tarihi*, çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiç (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 30.

⁹¹ Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm İbn Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 36-44.

TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN *BÜYÜK TEFSİR*
TARİHİ/TABAKATÜ'L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI

7. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824), *Mecâzü'l-Kur'ân*
8. Abdürrezzak b. Hemmâm (öl. 211/827), *Tefsîru'l-Kur'ân*
9. Ebu'l-Hasan Ahfeş-i Evsat (öl. 215/830), *Tefsiru Meâni'l-Kur'ân*.
10. Âdem İbn İyâs (öl. 220/835), *Kitâbu't-Tefsîr*
11. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 223/838), *Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l- Kur'ân, el-Kurâât*
12. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâtım (öl. 235/850), *et-Tefsîr*
13. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) *et-Tefsîr*.
14. İshak b. Râheveyh (öl. 238/853), *Kitâbu't-Tefsîr*
15. Osman b. Ebî Şeybe (öl. 239/853), *et-Tefsîr, Kitâbü'l-Ahkâm*
16. İmam Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *et-Tefsîr*
17. Ebü'l Hasan Ali el-Mervezî (öl. 244/858) *Ahkâmü'l- Kur'an*.
18. Abdullah b. Humejd (öl. 249/863), *et-Tefsîr*
19. Ebû Muhammed ed-Dârimî (öl. 255/869), *et-Tefsîr*
20. İmam Buhârî (öl. 256/870), *Tefsîrü'l-Buhârî*
21. İmam Müslim b. Haccâc (öl. 261/875)
22. İbn Abdî'l- Hakem (öl. 268/881), *Ahkâmü'l-Kur'ân*
23. İbn Mâce (öl. 273/887), *et-Tefsîr*
24. Ebû Dâvûd es-Sicistnânî (öl. 275/889)
25. İbnü'n Nakîb el-Endülîsî (öl. 276/889), *et-Tefsîr*
26. Bakıy b. Mahled el-Kurtubî (öl. 276/889), *et-Tefsîr/et-Tefsîrü'l-kebîr*
27. İbn Kuteybe (öl. 276/889) *Meâni'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân, Müşkilü'l-Kur'ân, Âdâbü'l-Kurâât*
28. Ebu Hâtım er-Râzî (öl. 277/890), *Tefsîru'l-Kur'ân*
29. Tirmizî Ebû İsa (öl. 279/892)
30. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (öl. 282/895), *Tefsîrü'l- Kur'an*,

31. İsmail b. İshak (öl. 282/895), *Tefsîrî İbn İshak, Meâni'l -Kur'an, Ahkamü'l -Kur'an, el-Kırâât*
32. Sehl b. Tüsteri (öl. 283/896), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm (Tefsîrü't-Tüsterî)*
33. Müberred (öl. 286/900) *Mâni'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an.*
34. Haffaf Ebû Yahyâ (öl. 286/900) *et-Tefsîrü'l-Kebîr.*
35. Sa'leb Ahmed b. Yahyâ (öl. 291/904) *Meâni'l-Kur'an, İ'râbü'l-Kur'an, Garîbü'l-Kur'an, el-Kırâât*
36. Ebu Yahya er-Râzî (öl. 291/904) *et-Tefsîr.*
37. İsmail b. İshak el-Cehdamî (öl. 282), *Ahkâmü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an, el-Kırâât* ⁹²

Üçüncü tabakaya tefsir ilmi açısından bakıldığında dil ve dilbilim asrı denilebilir. Muhammed b. Müstenir, Ferra, Ahfeş, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Müberred, gibi filoloji tarihine damgasını vurmuş müellifler bu tabakadadır.⁹³ Bu nedenle metinbilimsel yaklaşımların kurallara bağlandığı bu dönem dildeki birikimin tefsirlerde vücut bulduğu söylenebilir. Abdürrezzak b. Hemmâm , İmam Ahmed b. Hanbel, Dârimî, İmam Buhârî, İmam Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî gibi müelliflerin bu tabakada varlığı, rivayet geleneğinin güçlü olduğunu göstermektedir. Dilbilim tefsirleri kendilerini rivayetten soyutlayamayacak bir alana da şahitlik etmektedirler. Bu tabakada tefsir rivayetleri ve nakilleri dışında fikhî alanın işlevselliği söz konusudur. Bu dönemde Ferrâ gibi öncüler, Arap dil ve gramerini esas alarak Kur'an'ın dil çözümlemelerine yönelik çalışmalar yapmışlardır.⁹⁴ Dönemin oluşmuş dil okullarına bağlı kalan Ferrâ, Arap dilinin disiplin kazanmasına katkı sağladığı söylenebilir. Ferrâ'nın Kur'an'ın prensipleri ve dayanaklarından bahseden, *el-Mesâdir fi'l-Kur'an* eseri bu anlamda önemlidir.⁹⁵ Tarihin akışının ve değişimin dile yansıdığı söylenebilir. İstivâ âyeti gibi bazı âyetler dil üzerinden te'vil edilirken yapılan tartışmalara bakıldığında çağın ilmî meslekleri ve düşünsel yapıları hakkında fikir edinilebilir.⁹⁶ İlk kaynaktan uzaklaşıldıkça dili koruma ve metinle baş başa kalmanın, dil üzerinden ürettiği sonuçların görüldüğü, dilbilimsel tefsirin başladığı tabaka üçüncü tabakadır. Kur'an'ın indiği dönemdeki Arapça ile 3. yy'daki Arapça doğal olarak farklılaşmıştır. İbn Kuteybe'nin, müşebbihe olmakla suçlanabilmesi vahyi anlamada gruplaşmış olan fırkaların tartışmalarını dil üzerinden yürüttüklerinin

⁹² Tabakalarda günümüze ulaşmış ulaşılmadığına bakılmaksızın müelliflerin yalnızca tefsirle ilgili eserlerine işaret edilmiştir. Yazdıkları onlarca eser ve isimleri için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/313-360.

⁹³ Bu müelliflerin dilbilime katkılarını bir arada görmek için bk. Ali Bulut, *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2023), 100-136;170-172.

⁹⁴ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/319.

⁹⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/319.

⁹⁶ Üçüncü yüzyıl dil tefsirlerinin tanıtımı ve tartışmalar için bk. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ın Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 145-218.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

delilidir.⁹⁷ Hadis, fıkıh, tefsir ilimlerinin ilk tedvin zamanına yetişen Vâkidî, sahâbe, Tâbiüne ilişkin siyer ve meğazi bilgilerini toplaması, kaydetmesi ve İslâm beldelerinin fütuhâtıyla ilgili eserler yazması ve bunların yabancı dillere çevrilmesi, İslâm tarihçiliğinin geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir.⁹⁸ Bağdat, Basra, Kûfe gibi Hicaz dışındaki yerlerin ilmî, fikrî, kültürel, bilimsel yapının ve değişimin zorunlu sonucu olarak bu tabakada teorik nesih tartışmaları görülmektedir. Yeni durumlara cevap verebilmek ve yeni hükümler koyabilmek için teoriler üretmek kaçınılmaz olmaktadır. Ebû Ubeyd Kâsım Sellâm’ın, nâsih mensûh alanındaki eseri buna örnek olarak verilebilir. Yine Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *kırâât* eserinde bütün kıraatleri bir arada toplayan çalışmaya imza atanlardan biridir.⁹⁹ Bu tabakada kıraatlerle ilgili İsmail b. İshak ve Sa’leb Ahmed b. Yahyâ’nın *el-kırâât* adlı eserleri¹⁰⁰ dışında fazla esere rastlamasak ta yedi kıraatin resmiyet kazandığı hicrî. III. ve IV. asırlar gerek dilsel gerek tarihsel ve gerekse metodolojik açıdan kıraat tartışmalarının devam ettiği görülmektedir.¹⁰¹

Bu dönemde İmam Şâfiî gibi kural koyucu otoriteler devreye girmiştir.¹⁰² Müfessirler siyasi, kültürel ve sosyolojik tabanın değişimi ve yeni unsurlarla temas ve dinle hayatın irtibatını sağlama çabasına girmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr’un (öl. 309/922) da aralarında bulunduğu çok sayıda öğrenci ve mürid yetiştiren Sehl et-Tüsterî bu tabakada dikkat çeken simalardan biridir. Bağdat Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerinin bu dönemde tasavvufi düşünceye ev sahipliği yaptığı görülmektedir.¹⁰³ Müfessir olmadığı veya başka bir sebepten dolayı üçüncü tabakada yer verilmesi bile, ikinci tabakada inançla ilgili oluşan felsefî nitelikli sorulara cevap verebilecek Hâris el Muhâsibî (öl. 243/857) gibi âlimlerin varlığı bu yüzyılda ilmî bir yetkinlik alanı ve düşünce birikiminin oluştuğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Müslümanlar tarihi hicretle başlattığı için Resûl-i Ekrem’in hicretten sonra 10 yıllık bir hayatı olmuştur. Hicrî birinci asır dediğimizde buraya hem Allah resûlü hem de onun seçkin sahâbîlerinden bir kısmı dâhil olmaktadır. Onlar bugünkü anlamda bilimsel bilgi faaliyeti ile meşgul olmasalar da dinin mutlak anlamda sonraki nesillere taşıyıcısı olmuşlardır. Aynı zaman İslâmî ilimlerin tamamına kaynaklık ettikleri tartışılmaz tarihi bir hakikattir. Bu nedenle “mümtaz tabaka” olmayı hak etmektedirler. Hz. Peygamberin tedrisinden geçmiş olan sahâbîler müfessir olarak kabul edilmese bile, daha sonraki

⁹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/350.

⁹⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/317.

⁹⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/327.

¹⁰⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/359-360.

¹⁰¹ Kıraat ilminin tarihsel serencamı için bk. Mehmet Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı -Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine-” *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 311-322.

¹⁰² Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/313.

¹⁰³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/357.

müfessirlere ulaşan rivayetleri sebebiyle anılması gerektiğini düşünerek sahâbeden 15 zatın ve onların sonraki dönemlere ulaşan rivayetlerini aktarmaya çalışmıştır

Ömer Nasuhi Bilmen'in tabakalardaki şahısları seçimi tamamen kendine özgüdür. Kâ'b el-Ahbâr (öl. 32/652), Abdullah b. Selam (öl. 43/663), Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) ve Abdumelik b. Abzülaziz b. Cüreyc (öl. 150/767) gibi tefsir alanında adı çokça anılan bu zevata Bilmen, hiçbir tabakada yer vermemiştir. Özellikle günümüze ulaşmasa da kendisine *Tefsîru İbn Cüreyc* adıyla tefsir eseri nispet edilen ve sonraki asırlarda Taberî başta olmak üzere Begavî, Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Kesîr ve Süyûtî gibi pek çok meşhur müfessirin tefsirlerinde kendisinden bolca faydalandığı¹⁰⁴ İbn Cüreyc'den hiç bahsetmemiştir. İmâm-ı Âzam ise bütün içtihatlarını en önce Kur'an'a isnat ettiği, tefsirlerde ona ait inanç, ibadet ve muamelata dair binlerce meseleler yer aldığı ifade edilerek, üstâzü'l-müfessirîn nâmî ile ikinci tabakada yer almıştır. Abdullah b. Âmir, Âsım, Ebû Amr, Hamza, Nâfi ve Kisâi gibi bazı meşhur kıraat imamları, ikinci yüzyılda kıraat ilminin gelişmesine ve sistemleşmesine katkıları oluşu halde müfessir ünvanıyla bu tabakada yer alamamışlardır. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis ve aynı zamanda kıraat âlimi olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm ise bir sonraki tabakada müfessir kadrosunda yer almıştır. Üçüncü tabakadaki son isim İsmâîl b. İshâk el-Cehdamî'dir. Ölüm tarihine göre ilk sırada olması gerekirken dizgi veya baskı hatasından kaynaklanan bir yanlışlık sebebiyle bu tabakadaki son şahıs olarak yerini almıştır.

Sahâbe ve tâbiîn'den olan âlimlerin tefsir tarzı önce âyetin zikredilmesi sonra âyetin tefsiri ile ilgili gelen rivayetin nakledilmesi şeklindedir. Aynı şekilde tâbiîn de ilgili rivayetleri senedi ile birlikte zikrederek tefsir yapma yöntemini benimsemiştir. Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh ve Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın tefsirleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bunlara Şûbe b. Haccâc, İshâk b. Râhûye gibi kişiler de eklendiğinde tamamının aynı zamanda hadis imamlarından olduğu anlaşılır. Tabakalardaki müelliflerin birçoğunun muhaddis olması evvel emirde ilim denildiğinde hadisin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Vakıanın böyle olması tefsir ilminin hadis eserlerinin içinden çıkarak müstakil bir ilim haline geldiği anlamına gelmez. Tabakalarda şahit olunduğu gibi hadis eserlerinden önce *kitâbü't-tefsîr* veya *et-tefsîr* adıyla kendilerine tefsir eseri nispet edilen müellif sayısı hiç te az değildir.

Hicrî üçüncü tabakada, Muhammed b. el-Müstenir, Vâkıdi, Ferrâ, Mamer e-Müsennâ, Kâsım b. Sellâm, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî, İmam Müslim, İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Sehl b. Tüsterî, Müberred, Sa'leb, İsmâîl b. İshâk gibi müellifler bulunmaktadır. Bilmen'in, *Büyük Tefsir Tarihi*'nde bu kişilerin farklı türlerde onlarca eserlerinin adlarını zikretmiş olması, bu yüzyılda teliflerin hem sistemleştiğini hem de sayıca arttığını, aynı zamanda tefsirin kaynakları arasına rivayetin yanında artık

¹⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, "İbn Cüreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/405.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
*TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİNADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI***

ıçtihadın, reyın ve te’vılın de girdiğini göstermektedir. Bu yüzyıla te’vil asrı denilmek suretiyle, farklı zihinsel bir duruma ve döneme işaret edilmek istenmektedir.

Tabakâtü’l-Müfessirîn eserleri, tefsir tarihini süreklilik içerisinde okuyabilme imkânı veren, yüzyıllık dönemlerle bir disiplini bütün süreçleriyle ele alan, bütüncül bir okuma önerisi sunan eserlerdir. Bu nedenle tefsir tarihi kitaplarına yalnızca tefsir bilim tarihinde olanları aktaran metinler değil, tefsir tarihi tecrübesinin doğru anlaşılmasına da katkı sunan birer kaynak olarak bakılmalıdır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Bilal Deliser

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Aydar, Hidayet. "Hicrî İkinci Asra Panoramik Bakış". *Hicrî İkinci Asırda İslâmî İlimler-1*, ed. Hidayet Aydar vd. Ankara: İksad Uluslararası Yayınevi, 2022.
- Baş, Erdoğan "Kur'an İlimlerinin Doğuşu ve Tarihi Gelişimi (İlk Dört Asır)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları, III*. İstanbul: İslâm İlimleri Araştırma Vakfı (İSAV), 2002.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1973.
- Birişik, Abdulhamit. "İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl -V". *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. İstanbul: y.y., 2014.
- Birişik, Abdulhamit. "Tabakat "(Tefsir). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bulut, Ali. *Filolojik Tefsir Doğuşu ve Öncüleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (İFAV), 2023.
- Cerrahoğlu, İsmail. "İbn Cüreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/404-406. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cevdet Bey, Bergamalı. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. sad. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Çiçek, Mehmet. "Edirnevî'nin Tabakâtü'l-Müfessirîn Adlı Eserinin Tefsir Tabakât Literatüründeki Yeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 116-142.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminin Akademik Serencamı -Araştırma Mantiği ve Biçimi Üzerine-". *Ekev Akademi Dergisi* 17/56 (Yaz 2013), 311-322.
- Dağbaşı, Gürkan. "Abbâsî Dönemi Çeviri Faaliyetleri". *Eskiyeni* 27 (2013), 178-187.
- Deliser, Bilal. "Hicrî 8. Asra Kadar Kur'an İlimleri, el-Burhân'ın Yazılış Amacı ve Yöntembilim Oluşturma Çabaları Üzerine". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 1-23.
- Deliser, Bilal. "Tarih Felsefesi ve Metodolojisi, Biyografik Tarih Yazımı Çerçevesinde, Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Şemsüddîn Muhammed B. Ali Ed-Dâvûdî ve "Tabakâtü'l-Müfessirîn" Adlı Eseri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 182-203.
- Deliser, Bilal. "Tefsir Tarihine Konulu Yönelişler ve Konulu Tefsir -Eleştirel Yaklaşım". *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 16-38.
- Deliser, Bilal. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Derveze, İzzet. *Kur'ânü'l-Mecîd*. çev.Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Hızzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. b.y.: Şeriketü't-Tıbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehude, 1975.
- Fayda, Mustafa. "Hulefâ-yi Râşidîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm İbn Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an Tarihi*, çev. M. Sait Mutlu. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- İbn Âşur, Muhammed Fâzıl. *Ana hatlarıyla Tefsir Tarihi*. çev. Bahattin Dartma-Ömer Pakiş. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Zeki Kadiri Ugan. İstanbul: M.E.B Yay., 1989.
- İbn Nedim, *Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîmin Nüzûlü ve Kıraatı*. Konya: Nedve Yayınları, 1974.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Süyûti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

**TARİHSEL ARKA PLANLI YÜZYIL OKUMALARI –I: ÖMER NASUHİ BİLMEN’İN *BÜYÜK TEFSİR*
TARİHİ/TABAKATÜ’L MÜFESSİRİN ADLI ESERİNİN İLK ÜÇ TABAKASI**

- Okumuş, Mesut. “Darülfünun İlahiyat Fakültesi Muallimi Cevdet Bey ve "Tefsir Tarihi" Adlı Eserinin Tefsir Tarihi Yazıcılığındaki Yeri”. *Darülfünun İlahiyat Sempozyumu*. İstanbul: yy., 2010.
- Özaydın, Abdulkerim. “Asr-ı Saâdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/501. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Esat. “Tefsir Tabakât Eserleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (Temmuz-Aralık 2020), 66-87.
- Özdemir, Mehmet. *Tarihte Müslümanlar*. Ankara: Otto yayınları, 2020.
- Özpinar, Ömer. “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 20 (2005), 129-150.
- Salih, Subhi. *Kur’an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ts.
- Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul’ün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tefsir Tarihi Atlası ve Uygulamalı Haritaları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Süyûtî. *Tabakâtü’l-müfessirîn*. thk, Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Şentürk, Mustafa. “Kâsım el-Kaysî’nin Târîhu’t-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Tarihi Yazını Açısından Değeri”. *Harran İlahiyat Dergisi* 46 (Aralık 2021), 18-33.
- Temel, Enes. “Tabakâtü’l-Müfessirîn Literatürünün Müfessir Kimliğinin Tespitine Katkıları-I: Süyûtî’nin Tabakâtü’l-Müfessirîn’i Bağlamında Tematik ve Metodolojik Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 381-420.
- Yaran, Rahmi. “Ömer Nasuhi Bilmen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/162-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. “Emevîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ts.
- Zerkânî, Muhammed Abdu’l-Azîm. *Menâhilu’l-İrfân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1988.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 330-357/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 330-357

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KUR'AN VE KİTÂB-I MUKADDES'TE ORTAK GEÇEN KEVNÎ ÂYETLERE DAİR BİR MUKAYESE*

İsa AKALAN

Öğretmen, Amasya İl Milli Eğitim Müdürlüğü, Amasya
Teacher, Amasya Provincial Directorate of National Education, Amasya/Turkey

isaakalan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3844-7612

ror.org/00jga9g46

Enver BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Tokat
Assoc. Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of of Islamic Sciences, Department of Tafsir,
Tokat/Turkey

enver.bayram@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7624-4528

ror.org/01rpe9k96

Öz

Kutsal kitaplar insanlığın hidayeti için Allah tarafından gönderilmiştir. İçinde birçok konuyu barındıran kutsal kitapların ele aldığı konulardan biri de kevnî ayetlerdir. Bu kapsamda Kur'an'da evrenin genişlemesi, denizlerin birbirine karışmaması, rüzgârların aşılacağı özelliği, göğün ve yerin yedi katlı olarak yaratılması, maddenin çiftler hâlinde yaratılması, güneşin akıp gitmesi, göğe yükseldikçe göğsün daralması, dağların hareket ettirilmesi, dünyanın yuvarlaklığı ve dönmesi, atmosferin yerden yükseltilip dengeye kavuşturulması, demirin gökten indirilmesi, suyun devinimi, evrendeki ahenk ve çekim kanunu, uzaya seyahat, bulutların yoğunlaşarak yağmur yağdırması, atom, göklerin ve yerin bitişik iken ayrılması, atmosferin koruyucu tavan olması ve petrolün teşekkülü gibi ilmi tefsir geleneğine kapsamlı yorum alanı açan pek çok konu zikredilmektedir. Aynı şekilde Kitâb-ı Mukaddes'de de kevnî ayetler yer almaktadır. Çalışmamızda öncelikle Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes'te ortak içerikli kevnî ayetler tespit edilecek ve sonrasında ilgili ayetler konu bakımından mukayese edilecektir. Amacımız Kur'an ile Kutsal Kitâb'ın kaynak olarak bir olduğunu göstermek, aynı zamanda Kur'an'ın önceki kitaplardan esinlenerek insan eliyle yazılmış bir kitap olmadığını, yani bozulmadığını ifade etmek olacaktır. Zira Kur'an, birbirinden farklı ilmi konulara temas etmesine rağmen, hiçbir mevzuda hata yapmamıştır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hiç bilinmeyen, bilinmesi de mümkün olmayan bilgiler vermiş ve daha dikkat çekici olanı da o dönemin genel kabul görmüş hatalarını tekrar etmemiştir. Sonuç olarak hiçbir Kur'an ayetinin bilimle çelişmediği, buna karşın Kitâb-ı Mukaddes'teki ayetlerin önemli bir kısmının bilimle çeliştiğini görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kitâb-ı Mukaddes, Kevnî Ayet, Sûre, Ayet.

* Bu makale "Kevnî Ayetler Bağlamında Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'in Mukayesesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

A COMPARATIVE APPROACH TO COSMOLOGICAL VERSES WITH COMMON CONTENT IN THE QUR'AN AND THE BIBLE

Abstract

God sent the holy books for the guidance of humanity. One of the topics covered in the holy books, which contains many topics, is cosmological verses. In this context, many topics are mentioned in the Qur'an, which opens a comprehensive field of interpretation for the scientific commentary tradition, such as the expansion of the universe, the non-mixing of the seas, the infusing feature of the winds, the creation of the sky and the earth in seven layers, the creation of matter in pairs, the flow of the sun, the narrowing of the chest as it rises to the sky, the movement of the mountains, the roundness and rotation of the earth, the raising of the atmosphere from the ground and balancing it, the lowering of iron from the sky, the motion of water, the law of harmony and gravitation in the universe, travel to space, clouds condensing to rain, the atom, the separation of the heavens and the earth while adjacent, the atmosphere as a protective ceiling, and the formation of oil. Likewise, there are cosmological verses in the Bible. In our study, firstly, cosmological verses with common content in the Qur'an and the Bible will be identified, and then the relevant verses will be compared in terms of subject. We will aim to show that the Qur'an and the Bible are one source and, simultaneously, to state that the Qur'an is not a book written by human hands inspired by previous books, that is, it is not corrupted. Because although the Qur'an talks about different scientific subjects, it has not made any mistakes on any subject. It gave information that was completely unknown when the Qur'an was revealed, and more importantly, he did not repeat the generally accepted mistakes of that period. As a result, it has been seen that no verse of the Qur'an contradicts science, but a significant part of the verses in the Bible contradicts science.

Keywords: Tafsir, The Bible, Cosmological Verse, Surah, Ayat.

Atıf / Cite as: Akalın, İsa-Bayram, Enver. "Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'te Ortak Geçen Kevnî Âyetlere Dair Bir Mukayese". *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 330-357.

Giriş

Âyet kelimesi sözlükte "alamet, acaip iş, mucize, burhan ve delil, bir şeyin ve bir amacın mevcudiyetini gösteren işaret" anlamlarına gelmektedir.¹ Terim anlamı itibarıyla, "Kur'an'ın harflerinden bir fasıla ile ayrılmış olan bölümlerinden her birine bir ayet denilir ve bunlar Kur'an'ın nazmında birer bütün teşkil ederler." şeklinde tanımlanmıştır.² Âyet başlıca iki bölüme ayrılır: Biricisi peygambere vahyolunan kitaplardır ki bunlar kavli yani sözlü ayetlerdir. Bu ayetlere "teşriî", "tenzîlî" ve "vahyî ayetler" de denir. İkincisi de fiilî ayetlerdir. Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini ve yüce sıfatlarını gösteren ayetler bu türdendir. Bu ayetlere "ilmî", "kevnî" veya "tekvînî ayet" de denir.³

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l - Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), "Eyyâ-Ayetün", 14/61; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l- İrfan fi Ulûmi'l- Kur'an* (Beyrut: Dâru'l- Kitâbu'l- Arabî, 1995), 1/274; Yusuf Şevki Yavuz ve Abdurrahman Çetin, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 4/242.

² İbn Manzûr, "Eyyâ-Ayetün", 14/62; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1994), 1/24.

³ M. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, h.1353-54), 1/287, 3/313. Enver Bayram, "Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 389.

Kevnî âyetler, Kur'an'ı açıklamak için başvurduğumuz tüm ilmi faaliyetleri kapsayan oldukça geniş bir alanı içine almaktadır. Mesela Dünya'nın yuvarlaklığı, dönmesi, dağların sürüklenmesi, fay hatları, yeryüzünün katmanları gibi konulardaki âyetleri açıklarken coğrafyadan; yıldızlar, karadelikler, yörüngeler, evrenin genişlemesi, Ay'ın yarılmaması, evrenin gaz aşaması, yerlerle göklerin bitişikken ayrılması, gibi konularda da astronomiden yararlanır. Anne karnında üç karanlık, parmak uçlarının benzersizliği, insanın yaratılış aşamaları, cinsiyetin belirlenmesinde erkeğin rolü, uykuda Ashâb-ı Kehf'in kulaklarının mühürlenmesi, yatalak hastaların sağa sola döndürülmesi gibi konularda tıp ve biyolojiden; karıncaların haberleşmesi, dişi örümceğin yuvası ve bal arısının yapısı hakkında da zoolojiden yararlanır.

Bunlar dışında bazı âyetlerin tefsirinde botanik, kimya, arkeoloji, matematik, fizik gibi çeşitli bilim dallarından yararlanır. Sonuç olarak yararlanılmayan kaynak, başvurulmayan bir bilim dalı yok gibidir.

Kevnî âyetler insana yaratılış gayesini hatırlatır. Bu hususta onu düşünmeye ve araştırmaya sevk eder. Aynı zamanda aklını kullanmaya teşvik eder. Ayrıca Allah'ın varlığının ve birliğinin bir göstergesi durumundadır. Aynı şekilde Kur'an'da yer alan kevnî âyetler için söz konusu olan durum Kitâb-ı Mukaddes için de geçerlidir. Çalışmamızda Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'in kevnî âyet bakımından hangi konuları ele aldığı ve bu konulara nasıl yaklaştıkları mukayeseli bir tarzda ele alınıp incelenecektir. Amacımız Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes'in müşterek olarak hangi konuları, ne şekilde ele aldığını tespit etmeye çalışmak olacaktır.

1. Kâinatın Yaratılışı

Yaratılışın ilk defa nasıl başladığı her zaman merak konusu olmuş ve insanlar asırlar boyu bu sorunun cevabını aramışlardır. Big Bang'den önce⁴ evrenin bir başlangıcı olduğu fikrinin ciddi bir bilimsel dayanağı yoktu. O yüzden evrenin yaratılışı bilimden çok felsefenin ve dinin konusuydu dersek yanlış olmaz.

İlk defa Friedman ve Lemaitre tarafından teorik olarak ortaya konan evrenin izotropik genişlemesini ispatlamak Edwin Hubble'a nasip olmuştur.⁵ O, kendi ismiyle anılan ileri teknoloji ürünü teleskopla yaptığı gözlemlere dayanarak evrenin genişlemekte olduğunu ispatladı.⁶ Buna göre yaklaşık 14 milyar yıl öncesine döndüğümüzde tüm alem, zamanın ve evrenin başladığı noktada birleşmekte idi.⁷

⁴ Kâinatın 13.8 milyar yıl önce sıfır hacimli sonsuz sıcaklıkta bir noktadan birden bire patlayarak ortaya çıktığını ve sürekli olarak genişlediğini açıklayan teori. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yay., 2007), 40.

⁵ Paul Copan, William Lane Craig, *Creation out of Nothing* (Newyork: Baker Academic Publishing, 2004), 222.

⁶ Tuna Taşkın, *Muhteşem Tasarım* (İstanbul: Şule Yay., 2. Baskı, 2014), 19.

⁷ Copan ve Craig, *Creation out of Nothing*, 35.

Bu konuda filozofların görüşlerini genel olarak dört guruba ayırabiliriz. Birinci grup materyalist ve ateistlerin görüşüdür. Bunlar evrenin atomlardan oluştuğunu, varlığının herhangi bir yaratıcıya ihtiyacı olmadığını, tek gerçekliğin atom ve atomun hareket etmesini sağlayan boşluk olduğunu, atomun ezeli ve ebedi olduğunu kabul ederler. Bunlara göre atomların tesadüfi hareketlerinin sonucunda madde çeşitli formlar kazanır. İnsan düşüncesi bile atomların hareketlerinin bir neticesi olarak görülür.⁸ İkinci görüş Agnostiklerin görüşüdür. Bunlara göre ne Yaratıcının varlığı ne de evrenin ilk defa nasıl ortaya çıktığı bilinemez.⁹ Üçüncü gurup ise, Yaratıcı kabul etmekle birlikte maddenin de ezeli ve ebedi olduğunu kabul eden filozofların görüşüdür. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır. Birinci görüşün temsilcisi Aristo'dur. Ona göre tanrı ilk maddeyi yaratmamış, sadece form kazandırmıştır.¹⁰ İkinci görüş panteistlerin görüşüdür. Bunlara göre Yaratıcı ile evren ayrı şeyler değildir, iç içedir. Madde ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla evren sonradan yaratılmamıştır.¹¹ Dördüncü görüş ise, klasik teizm görüşüdür. Bunlara göre evren Allah tarafından bir anda yoktan var edilmiştir.¹²

Semavî dinlerin konuya yaklaşımı genel olarak birbirine benzemektedir. Ancak detaylarda bazı farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden biri şu şekildedir: "O (Allah) Evren'i ve yeryüzünü yoktan yaratandır. O, bir işin olmasına karar verirse yalnızca 'Ol' der, o da olur." ¹³ Taberî bu ayeti, "Allah daha önce benzeri yaratılmamış ve örneği bilinmeyen yeri ve gökleri yoktan yaratandır. O bir işe karar verince 'ol' der ve o da istediği şekilde olur. İsa'nın yaratılışı da bu şekildedir." diye açıklamıştır.¹⁴

Kur'an'da bulunan evrenin yaratılışıyla ilgili ayetlere göz atıldığında ana hatlarıyla şu hususlar anlatılmaktadır: Yer ve göklerin bir zamanlar bitişik olup sonra Allah tarafından ayrıldığı,¹⁵ yaratılmadan önce duman hâlinde buldukları,¹⁶ evrenin Allah'ın iradesiyle sürekli genişlemekte olduğu,¹⁷ altı günde yaratıldığı,¹⁸ yedi kat olarak düzenlendiği¹⁹ ve yörüngelerle dolu olarak var edildiği²⁰ anlatılır. Ayrıca güneş ve ayın bir hesap ile yaratıldığı,²¹ güneşin duracağı yere doğru hareket hâlinde olduğu,²² ayın hurma dalına

⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Baskı, 2019), 39- 40.

⁹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yay., 2000), 272.

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Kalem Yay., 1980), 126.

¹¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 205.

¹² Hasan Küçük, *Sistemantik Felsefe Tarihi* (İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985), 398.

¹³ Bakara 2/117.

¹⁴ İbn Cerîr Taberî, *Câmi'ul Beyân an Te'vili Âyi'l -Kur'an* (Kahire: Dâr-u Hicr, 2001), 2/472.

¹⁵ Enbiya 21/ 30.

¹⁶ Fussilet 41/ 11.

¹⁷ Zariyat 51/ 47.

¹⁸ Kâf 50/ 38.

¹⁹ Bakara 2/ 29.

²⁰ Zâriyat 51/ 7.

²¹ Rahman 55/ 5.

²² Yasin 36/ 38.

benzer yörüngesi,²³ yakın göğün yıldızlarla donatılmış olması²⁴ dünyanın yuvarlaklığı,²⁵ dünyanın dönmesi²⁶ ve arşın su üzerinde yaratılışından²⁷ bahsedilebilir. Kur'an'da bu kadar ayette evrenden bahsedildiği hâlde hiçbirinde bilimsel gerçeklerle çelişmemesi sadece ilahi bir kitap olduğunu değil aynı zamanda Allah tarafından korunduğu iddiasını da doğrular bir niteliktir.

Kitâb-ı Mukaddes'te yaratma olayının geçtiği bölümler, tekvin birinci bölümün tamamı ile ikinci bölümün baş taraflarıdır. Buna göre Allah kâinatı altı günde yaratmış yedinci günde de dinlenmiştir. İlgili ayetler şu şekildedir: “Gökler ve yer ve onların bütün orduları itmam olundu. Ve Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi ve yaptığı bütün işten yedinci günde istirahat etti. Ve Allah yedinci günü mübârek kıldı ve onu takdis etti; çünkü Allah yaratıp yaptığı bütün işten o günde istirahat etti.”²⁸

Burada dikkatimizi çeken temel kavram “gün” kelimesidir. Kitâb-ı Mukaddes'teki “gün” kavramı Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı gibi “devir”²⁹ anlamında değil bildiğimiz 24 saatlik zaman dilimi anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira bu sebeple “şabat günü” istirahat günü kabul edilir. Sadece ibadetle meşgul olunur. Ancak henüz güneş ve dünya yaratılmadan önce bildiğimiz anlamda bir günden bahsedilmesi sorunlu gözükmektedir. Bu durum da orijinalinde Kur'an'la aynı manada anlaşılması gereken bir kavramın ilaveler ve tahrif sebebiyle asıl anlamından uzaklaşılmasını düşündürmektedir.

Kur'an'da da altı günde yaratmadan bahsedilir. Ama Kur'an'daki gün kavramına baktığımızda bunun devir anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim Fahreddin Râzî de yerin yaratılışıyla ilgili Kur'an ayetlerinde geçen “altı gün” ifadesindeki “gün” kelimesini lügat anlamıyla değil, süre olarak anlamıştır³⁰

Ayrıca Kitâb-ı Mukaddes'te ifade edilen Allah'ın dinlenmesi hususu da Kur'an'dan ayrılmaktadır. Allah'ın dinlenme ihtiyacı duyması dolayısıyla yorulması akla ziyan bir konudur. Nitekim Kur'an'da bu hususta şöyle buyrulmaktadır: “Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı.”³¹

Kitâb-ı Mukaddes'e göre yaratma şu şekilde gerçekleşmiştir;

²³ Rahman 55/ 33.

²⁴ Mülk 67/ 5.

²⁵ Nazi'ât 79/ 30.

²⁶ Zümer 39/ 5.

²⁷ Hûd 11/ 7.

²⁸ Kitâb-ı Mukaddes, 1993, Tekvin. 2:2.

²⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1994), 4/48.

³⁰ Bayram, “Râzî'nin, Kur'an'daki Yeryüzü (Arz) Ayetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir'deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese”, 155.

³¹ Kaf 50/38.

1. gün, gökler ve yer yaratılmıştır. Suların ne zaman yaratıldığı açık olmamakla birlikte birinci gün Allah'ın ruhu karanlık sular üzerinde gezinmekteydi. Ayrıca ışık yaratılarak karanlıktan ayrılmıştır.³²
2. gün, gök kubbe yaratılmış, sular kubbe vasıtasıyla ayrılmıştır.³³
3. gün, karalar ve denizler oluşmuş, üzerinde bitkiler yaratılmıştır.³⁴
4. gün, güneş, ay ve yıldızlar yaratılmıştır.³⁵
5. gün, deniz canlıları ve kuşlar yaratılmıştır.³⁶
6. gün, Allah kara hayvanlarını, sürüngenleri ve kendi suretinde insanı yaratmıştır.³⁷

İlk defa yaratılmaya nerden başlandığı konusunda ileri sürülen teorilerden başka ilmin söyleyebildiği kesin bir bilgi yoktur. Ancak Kur'an'a baktığımızda 1. gün göklerin ve yerin yaratılmasında paralellik görülmektedir. Ayrıca gökler ve yerin evriminin kendi içinde birlikte cereyan ettiği anlaşılmaktadır.³⁸ Fakat Kitâb-ı Mukaddes'te anlatıldığı şekliyle henüz yıldızlar yokken ışığın yaratılarak karanlıktan ayrılmasının mantıklı bir izahının olmadığı görülmektedir.

İkinci gün, gök kubbenin yaratılarak suların ayrılması ilmen doğru bir ifade değildir. Ahd-i Atikteki bu ayete³⁹ göre gök kubbenin üstünde sular olduğu, yağmurun oradan yere indiği anlaşılmaktadır ki bunun bilimsel olarak doğru olmadığı anlaşılmıştır. Suların devinimi denen hadiseye göre sular buharlaşarak göğe yükselir sonra da yoğunlaşarak yeryüzüne yağmur ya da kar olarak iner.⁴⁰

Üçüncü gün, güneş yaratılmadan bitkilerin yaratılması ilmen mümkün görülmemektedir. Zira bitkiler yaşamak için ihtiyaç duydukları enerjiyi Güneşten aldıkları ışık enerjisini fotosentez yoluyla kimyasal enerjiye dönüştürerek elde ederler. Aksi takdirde yaşamaları mümkün olmaz.⁴¹

³² Tekvin. 1:1-5.

³³ Tekvin. 1:6-8.

³⁴ Tekvin. 1:9-13.

³⁵ Tekvin. 1:14-19.

³⁶ Tekvin. 1:20-23.

³⁷ Tekvin. 1:24-31.

³⁸ Maurice Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 207.

³⁹ Tekvin. 1:6-8.

⁴⁰ *Milliyet*, 13 Mart 2022.

⁴¹ *Bilimgenc*, 8 Mart 2022.

Dördüncü gün, güneşin yerden sonra yaratılmasının da savunulacak bir yanı yoktur. Birinci gün gökler yaratılırken yerle birlikte yaratılmış olması gerekmektedir.⁴²

Beşinci gün kuşların kara hayvanlarından önce yaratılması bugünkü ilmi telakkiye uymamaktadır. Zira yaşam önce denizlerde başlayıp canlıların karaya çıktığı sürüngenlerin kara hayvanlarına ve sonra da kuşlara dönüştüğü kabul edilmektedir.⁴³

Altıncı gün, yaratılıştaki insanın en son yaratılması ise, bugünkü ilmi telakkimize uygun düşmektedir. Yeryüzü önce insanın yaşamasına uygun hale getirilmiş en son insan yaratılmıştır.⁴⁴

Sonuç olarak Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddesi karşılaştırdığımızda evrenin Allah tarafından yoktan var edilmesi ve altı günde yaratılması hususunda aynı şeyleri söyledikleri, Allah'ın dinlenmesi ve gün kavramının kullanımında içeriksel olarak ayrıştıkları anlaşılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'te altı günde yaratma hadisesinde ayrıntıya girildiği, buna mukabil Kur'an'ın bu konularda ayrıntıya girmediği görülmektedir. Ayrıca Kitâb-ı Mukaddesteki ayrıntılı anlatımlarda bilimin çeşitli verileriyle çeliştiği görülmektedir. Kur'an'da altı günde yaratmanın ayrıntılarına girilmemekle beraber evrenin genişlemesinden, bir zamanlar duman hâlinde olmasından, göklerle yerin bir arada iken sonradan ayrılmasından vs. bahsedildiği ve bu ifadelerin bilimsel verilerle çelişmediği görülmektedir.

2. Gökyüzünün Tabakaları

Hayatı, gökyüzünden yağacak yağmura, esecek rüzgâra ya da açacak güneşe bağlı olan insanın gökleri merak etmemesi mümkün mü? İnsan her zaman gökleri merak etmiş hayatını tanzimde ondan yararlanmıştır. Yönünü bulmak için yıldızlardan, zamanı anlamak için ay ve güneşten yararlanmıştır. Gökyüzüne bakınca masmavi kubbenin havada nasıl durduğunu anlamaya çalışmış, çeşitli teoriler türetmiştir. İnsan gözüyle bakınca gökyüzü tek bir parçaymış gibi gözüktür. Oysa bilimsel araştırmalar atmosferin muhtelif tabakalardan oluştuğunu ortaya koymuştur. Hatta yüksekliği hesap edilerek bileşenleri bile belirlemiştir.⁴⁵ Bununla beraber atmosferin tabakalarının sayısı hakkında bilim adamlarının farklı görüşleri mevcuttur. Yedi⁴⁶ kabul edenler olduğu gibi altı⁴⁷ ve hatta beş⁴⁸ olarak da kabul edenler vardır.

İnsan hayatı için bu kadar önemli yeri olan gökyüzünden kutsal kitapların bahsetmemesi elbette düşünülemez. Son ilahi mesaj olan Kur'an'da gökler hakkında şöyle buyrulur: “O

⁴² İtu, 7 Mart 2022.

⁴³ Tekvin. 1:20-23.

⁴⁴ Tekvin. 1:24-31.

⁴⁵ Türkiye Uzay Ajansı, 7 Şubat 2022.

⁴⁶ Güncel Akademi, 22 Ağustos 2022.

⁴⁷ Tua, 7 Şubat 2022.

⁴⁸ Coğrafyahocasi, 7 Şubat 2022.

ki, birbiri ile âhenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?"⁴⁹ Bu ayetteki anahtar kavramlardan birisi de "طَبَقَاتٌ" kelimesidir. Râzî, tefsirinde Zemahşeri'den nakille "طَبَقَاتٌ" kelimesinin, "tabakalar hâlinde mutabık ve ahenkli kılınmıştır." anlamına geldiğini belirtmiştir.⁵⁰ "طُورٌ" kelimesiyle ilgili olarak Taberî de "bozukluk, çatlak ve yarık" anlamlarını nakletmiştir.⁵¹

Kur'an'da geçen yedi gök ifadesinin atmosferin tabakalarına mı yoksa evrendeki göklere mi işaret ettiği hususu tefsirde çok tartışılan bir konudur. Ayette geçen yedi rakamının da kesretten kinaye olduğu düşüncesi savunulan görüşler arasındadır.⁵² Dikkat çeken bir husus da Kur'an'da "yedi gök" tabirinin yedi yerde geçiyor olmasıdır.⁵³

Konu şimdilik bilimsel açıdan çok kesinlik arz eden bir husus olmasa da Kitâb-ı Mukaddesle ortak bir meseleyi işlemesi sebebiyle çalışmamızda ele alınmıştır. Ayrıca Kur'an'ın kevnî ayetlerinin tefsirinde, bilimsel açıdan kesinlik kazanmamış nazariyelere ihtiyatla yaklaşmak en doğru tutum olacaktır.

Her şeyi mükemmel bir düzen içinde yaratan Allah, atmosferde yarattığı tabakalarda da sanatını göstermekte, Kur'an'ın ayetleriyle buna dikkat çekmektedir. Ama bu bilgiler Kur'an'da bilim kitabı hüviyetiyle değil, iman kitabı edasıyla yer almakta ve insanın ibret alması istenmektedir. İnsan gözüyle tespiti mümkün olamayacak bu ilmi gerçekler, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna şahitlik edecek üstün nitelikler taşımaktadır. Atmosferi incelediğimizde birbirinden ayrı tabakalar hâlinde, katman-katman yaratıldığını görüyoruz. Her bir tabakanın ayrı bir görevi vardır. Bunlardan herhangi biri olmasa dünyada hayat devam edemez kısa sürede sona ererdi. Mesela ozon tabakası olmasa canlılar mor ötesi ışınların öldürücü etkisine maruz kalırdı. Mezosfer olmasaydı düşen gök taşları sebebiyle canlıların yaşama imkânı kalmazdı. Bilindiği üzere 60 km kadar kalınlıkta olan mezosfer meteorları sürtünme kuvvetiyle yakıp küle çevirmekte dünya üzerindeki canlıları korumaktadır. Yaklaşık -270 dereceye varan fezanın soğuşundan ve de güneşin kavurucu sığağından da dünyamızı koruyan atmosfer tabakasıdır. Her şeyi rengarenk ve en güzel şekilde görmemize sebep olan floresan etkisi de yine atmosfer sayesinde gerçekleşmektedir⁵⁴. Bütün bunlar Allah'ın kudretinin nişaneleri durumundadır.

Kitâb-ı Mukaddes'in vahiy bölümüne baktığımızda da göklerin sayısının yedi olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵ "Ve aslan gümbürder gibi büyük bir sesle çağırırdı ve çağırırdığı zaman,

⁴⁹ Mülk 67/3.

⁵⁰ Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 30/57.

⁵¹ Taberî, *Câmi'ul Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 23/121.

⁵² Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran*, 228.

⁵³ Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran*, 223. Ayrıca bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kahire. Dâru'l-Hadîs, h.1364), 362-366.

⁵⁴ Kur'an Araştırmaları Gurubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 98.

⁵⁵ Vahiy,10/3- 4.

yedi gök gürlemesi kendi sesler ile söylediler. Yedi gök gürlemesi söyledikleri zaman, yazmak üzere idim ve gökten: ‘Yedi gök gürlemesinin söylediği şeyleri mühürle ve onları yazma’ diyen bir ses işittim.”⁵⁶ Fakat göklerden kastın atmosfer mi yoksa başka bir şey mi olduğu açık değildir. Gerek Eski Ahitte gerekse Yeni Ahitte buna delalet edecek başka bir işaret de mevcut değildir.

3. İnsanın Yarattılışı

Tüm canlılar gibi insanlar da birbirinden türeyerek çoğalan biyolojik varlıklardır. İlk insanın ortaya çıkışı ile ilgili farklı teoriler öne sürülmüştür. Bununla birlikte dini metinler de bu konuda çeşitli bilgiler verilmektedir.

İlk insanın topraktan yaratılması konusunda Kur’an-ı Kerim’de Kitâb-ı Mukaddes’e benzer bilgiler verilmektedir. Ancak Kur’an-ı Kerim’de bu konuda ayrıntıya girilerek yaratılış aşamalarından da bahsedilmektedir. Sadece ilk defa topraktan yaratılmanın aşamaları değil anne karnındaki yaratılış aşamaları da ayrıntılı olarak ele alınır. “*Rabbın meleklerle demişti ki: Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.*”⁵⁷ Taberî bu ayetin tefsirinde Dehhak’tan nakille ruhtan maksadın Allah’ın kudreti olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Beyzâvî ise, ruh üflemeğini ona can vermesi, ruhumdan demesini de onun tertemiz oluşu ve şerefini ifade etmesi olarak açıklamıştır.⁵⁹

Kur’an-ı Kerim’in muhtelif ayetlerinde ilk insanın topraktan,⁶⁰ yapışkan çamurdan,⁶¹ çamurdan,⁶² süzölmüş çamurdan,⁶³ kurutulmuş balçıktan⁶⁴ ve pişmiş çamurdan⁶⁵ yaratıldığı anlatılmaktadır. Bu ifadeler aracılığıyla Hz. Âdem’in topraktan yaratılışında geçirmiş olduğu evreler anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Âdem’in bedeninin aslımı oluşturan toprak bir araya getirilerek çamur hâline dönüştürölmüş, bu çamur suyla yoğrularak balçık halini almış ve ardından kurutulmuştur.⁶⁶

Anne karnında insanın yaratılış aşamaları hakkındaki Kur’an ayetleri de bilimsel verilerle tamamen uyum hâindedir; insanın “nutfe” hâlinde sağlam bir yere yerleştirilmesi⁶⁷,

⁵⁶ Vahiy,10/3- 4.

⁵⁷ Sad 38/71-72.

⁵⁸ Taberî, *Câmi’ul Beyân an Te’vili Âyi’l -Kur’an*, 20/144.

⁵⁹ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’r-Reşid, 2000), 3/179.

⁶⁰ Kehf 18/37.

⁶¹ Saffât 37/11.

⁶² Secde, 32/7.

⁶³ Muminun 23/12.)

⁶⁴ Hicr 15/26.

⁶⁵ Rahman 55/14.

⁶⁶ M.Sait Şimşek, *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 29.

⁶⁷ İnsan 76/2-9.

nutfenin “alaka” hâline getirilmesi, ⁶⁸ alaka'nın da “mudğa” yapılması, bu mudğanın üzerini et ile kaplanacak kemiklere dönüştürülmesi ve nihayetinde başka bir yaratışla inşa edilmesi.⁶⁹

Kitâb-ı Mukaddes ilk insanın yaratılışını şu şekilde anlatır: “*Ve henüz yerde bir kır fidanı yoktu ve bir kır otu henüz bitmemişti. Çünkü Rab Allah yerin üzerine yağmur yağdırmamıştı. Toprağı işlemek için adam yoktu. Yerden buğu yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı. Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi. Ve adam yaşayan can oldu.*”⁷⁰ Ancak Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Adem'in kısaca topraktan yaratıldığı Hz. Havva'nın da onun kaburga kemiğinden yaratıldığı ifade edilerek yaratılış aşamaları hakkında fazla bilgi verilmemiştir.⁷¹

Bilim, evrim teorisiyle canlıların çoğalarak yeni türler oluşturmasına bir açıklama getirmeye çalışsa da yeryüzünde canlılığın ilk defa nasıl ortaya çıktığına bir açıklama getirememektedir. Dolayısıyla ilk insanın nasıl ortaya çıktığı konusunda da müracaat edebileceğimiz tek kaynak hala dindir. Kitâb-ı Mukaddes'teki “*onun burnuna hayat nefesi üfledi*” ifadesi ile Kur'an'daki “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!*”⁷² ifadesi benzer gözükmektedir. Fakat Kur'an'da anlatıldığı şekilde, insanın yaratılış aşamalarına dair ayrıntılı bilgileri Kitâb-ı Mukaddes'te yer almamaktadır.

4. Tufan Hâdisesi

Doğal afetlerden hiçbirisi “Nuh tufanı” kadar insanları etkilememiştir. Bu sebeple de her millet efsanelerinde tufan olayına yer vermiştir. Kur'an hiçbir zaman tufanın oluşuna dair bize bir tarih vermez. Genel olarak Hz. Nuh'un peygamberlik mücadelesi üzerinde durulur ve O'na uymayan inkârcıların suda boğulmak suretiyle yok edilmeleri anlatılır.

Tufanın evrensel olup olmadığı konusunda farklı görüşler olmakla birlikte bölgesel olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da Allah uyarıcı göndermediği hiçbir toplumu cezalandırıcı olmadığını haber vermektedir.⁷³ Zira uyarıcı göndermediği kavimleri yok etmesi ilahi adaletle de bağdaşmaz. Ayrıca Hz. Nuh'un kendi kavmine peygamber olarak gönderildiği bildirilmektedir.⁷⁴ Eğer tüm insanlığa gönderilmiş olsaydı tufanın evrensel olması bir derece anlaşılabilirdi. Kurtubî “*Rabbin, kendilerine ayetlerimizi okuyan bir peygamberi memleketlerin merkezine göndermedikçe, o memleketleri helâk edici değildir. Zaten biz ancak halkı zalim olan memleketleri helâk etmişizdir*”⁷⁵ ayetinin tefsirinde “Allah'ın ana

⁶⁸ Alak 96/2.

⁶⁹ Hacc 22/5.

⁷⁰ Tekvin, 2/ 5-7.

⁷¹ Tekvin, 2/ 22.

⁷² Hicr 15/ 29.

⁷³ Kasas 28/59.

⁷⁴ A'raf 7/59.

⁷⁵ Kasas 28/ 59.

şehirlerine peygamber gönderip uyarmadığı bir ülkeyi helak etmeyeceğini, ayrıca halkı zalim olmayan bir ülkeyi de helak edici olmadığını” ifade etmiştir.⁷⁶

Bir diğer konu da gemiye bindirilen hayvanlar konusudur. Kitâb-ı Mukaddes’e bakıldığında yeryüzünde bulunan evcil, vahşi, uçan, yürüyen, yerde sürünen ve hayat nefesi olan tüm hayvanların gemiye bindirildiği yazılıdır.⁷⁷ Oysa Kur’an ayetlerinde bunu açıkça teyit edecek bir ifadeye rastlanmaz. Konuyu açıklayan Kur’an ayetlerinde şöyle buyrulur: “Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nuh’a dedik ki: “Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki âilen ile iman edenleri ona yükle.” Ama, onunla beraber sadece pek az kimse iman etmişti.”⁷⁸

Ayette geçen “مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ آتَيْنِ” ifadesi “her cins canlıdan birer çift” anlamına gelmektedir. İsrâiliyyât denen rivayetlerin tesiriyle bu ifadeyle tüm yeryüzündeki hayvanların gemiye bindirildiği düşüncesi oluşmuştur. Oysa bu ifadeyi destekleyecek bir işarete rastlanmamaktadır. “Bunlardan çiftler demesi ise, sağlamal hayvanlarla birlikte damızlık olmak üzere koç, teke, yumurtlayan hayvanlardan da tavuk ve horuz gibi hayvanlardır. ‘Her birinden birer çift’ ayetinin ifadesi bu anlamı anımsatmaktadır. Aksi bir yorum bedihiyata ters olup çivi ve kalaslardan yapılan bir gemiye bütün hayvan türlerinden birer çift bindirmek imkânsızdır. Dolayısıyla tufan boyunca gemide bulunanlar bu az sayıdaki hayvanların süt ve yumurta gibi hayvansal gıdalarından yararlanıp hayatta kalmışlardır.”⁷⁹

Tufandan sonra damızlık olarak kullanılacak deve, manda, sığır, koyun, keçi gibi hayvanlardan birer çift alınması oldukça mantıklıdır. Durum böyle olunca milyonlarca canlı türünün⁸⁰ yaklaşık 210 metre uzunluğundaki⁸¹ bir gemiye nasıl sığdığını izah edeceğiz diye mantık sınırlarını zorlamaya da gerek kalmayacaktır. Ancak tefsir kitaplarımız İsrâiliyyât denen rivayetlerle o kadar dolmuştur ki gerçek tanınmayacak hale gelmiş, adeta bir sis perdesi altında kalmıştır. Hz. Nuh (a.s.) tufanı hakkında da olan budur. Hiçbir Kur’an ayeti akla ve bilime ters düşmediği hâlde Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı haberlerde pek çok sıkıntı mevcuttur. Hangi bilginin Kur’an kaynaklı, hangisinin İsrâiliyyât kaynaklı olduğu iyi anlatılamadığında yüce dinimiz İslam hakkında insanların yanlış bilgilere sahip olacağı; dolayısıyla da dine olan güvenlerinin sarsılacağı unutulmamalıdır.

Nuh Tufanı olarak isimlendirilen büyük sel felaketi hakkında Kitâb-ı Mukaddes’teki ifadelerin bazı yönleriyle bilimsel verilerle uyumlu, bazı yönleriyle de uyumsuz olduğu

⁷⁶ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmî'l-Çur‘ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 16/301.

⁷⁷ Tekvin, 7/12-15.

⁷⁸ Hûd 11/40.

⁷⁹ Hayati Aydın, “Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh ve Tufan Olayı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 46.

⁸⁰ Ntv, 27 Şubat 2022.

⁸¹ Tekvin, 6/15.

görülmektedir. Biz çalışmamızda Kitâb-ı Mukaddes'teki anlatılan tufan olayını tüm boyutlarıyla değil, bilimsel tefsirin konusu olması yönüyle tufanın gerçekliği, evrenselliği ve gemiye alınan hayvanların sayısı ile ilgileneceğiz. “*Ve yeryüzü üzerine kırk gün kırk gece yağmur yağdı. Tam o günde Nuh ve Nuh'un oğulları, Sam ve Ham ve Yafet ve Nuh'un karısı ve oğullarının üç karısı kendileri ile gemiye girdiler. Onlar ve kendi cinsine göre her hayvan ve cinslerine göre bütün sığırlar ve cinsine göre toprak üzerinde her sürünen ve cinsine göre her kuş, her çeşitten her kuş girdiler ve kendisinde hayat nefesi olan her bedenden ikişer ikişer gemiye, Nuh'un yanına girdiler.*”⁸²

Yeryüzünün bütün hayvanlarının bir gemiye binmesi oldukça sorunlu bir iddiadır. Sayısız adalarda yaşayan milyonlarca canlı türünün Mezopotamya'ya nasıl geldiği ve uzak kıtalarda yaşayan hayvanların muazzam mesafeleri nasıl katettikleri tam bir muammadır. Kırk gün sürdüğü söylenen tufan boyunca hayvanların yiyeceklerinin depolanması ciddi bir problem olacağı gibi o kadar hayvanın bakımı ve beslenmesi de çok büyük bir problem olacaktır. Tek bir filin günde en az 150 kilo yiyeceğe 40 litre de suya ihtiyaç duyduğunu⁸³ hesap edersek bu işin akılla izah edilebilir bir tarafının olmadığı ortaya çıkacaktır. Ayrıca Tekvindeki şu ayetlerde oldukça dikkat çekici gözükmektedir: “*Yeryüzünde yaşayan bütün canlılar yok oldu; kuşlar, evcil ve yabani hayvanlar, sürüngenler, bütün insanlar, soluk alan bütün canlılar öldü. Rab insanlardan evcil hayvanlara, sürüngenlerden kuşlara dek bütün canlıları yok etti, yeryüzündeki her şey silinip gitti. Yalnız Nuh'la gemidekiler kaldı. Sular yüz elli gün yeryüzünü kapladı.*”⁸⁴ Buradaki problem daha da büyük gözükmektedir. Suçu olmadığı hâlde milyarlarca hayvanın niçin öldüğü, ayrıca yok olan çeşitliliğin bu kadar kısa bir zamanda tekrar nasıl oluştuğu ve tekrar nasıl bu kadar büyük sayılara ulaşabildiği cevaplanması zor sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar neticesinde ulaşılan bulgular tufan olayını desteklemektedir. Ancak bulgular tufanın küresel değil, daha çok bölgesel olduğunu göstermektedir. İngiliz asurolog ve arkeolog George Smith ve Wolley'in yapmış olduğu kazılar neticesinde ulaştıkları sonuçlar bunu desteklemektedir.⁸⁵

Yapılan arkeolojik ve jeolojik çalışmalar Dünya'da büyük bir tufan olduğunu doğrular niteliktedir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'in tufanın küresel olduğu hakkındaki tezi doğrulanmamaktadır. Sümer tabletlerine müracaat edildiğinde de tufanın bölgesel olduğu sonucuna varılmaktadır. İnsanlığın ilk yazılı belgeleri olan Sümer kil tabletleri tufanın insanların yaşadığı beş merkezde gerçekleştiğini yazmaktadır.⁸⁶

⁸² Tekvin, 7/12-15.

⁸³ Kineosteo, 7 Şubat 2022.

⁸⁴ Tekvin, 7/ 21-24.

⁸⁵ William Ryan ve Walter Pitman, *Nuh Tufanı: Tarihi Değiştiren Olaya İlişkin Yeni Bilimsel Keşifler*, çev. Dursun Bayrak (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003), 61.

⁸⁶ Ahmet Musaoğlu, *Tarihsel Bir Gerçek: Nuh (a.s.) Tufanı* (İstanbul: Vural Yay., 1998), 81- 82.

Her tür hayvandan gemiye birer çift; temiz olanlardan yedi çift alınması da bilimsel açıdan oldukça sorunlu görülmektedir. Zira dünyada kendisinde hayat nefesi olan nice hayvanın bir gemiye sığması nasıl mümkün olabilir? Bilimsel araştırmalarda sadece örümceklere ait yüz on bir familya ve 45 bin tür tespit edilmiştir.⁸⁷ Aynı durum yılanlar için de geçerlidir. Bilimsel çalışmalarda şimdiye kadar 3 bin 400 yılan türü tespit edilebilmiştir.⁸⁸ Dünyamız kuş türleri açısından da oldukça zengindir. Altı yüz binden fazla kuş gözlemcisinin on yılda yaptığı gözlemler neticesinde dünyada 10 binden fazla kuş türü yaşadığı tespit edilmiştir.⁸⁹ Tufan boyunca bu kadar kuş türü nasıl yaşamıştır. Tekvindeki ifadeye göre kuşlar da gemiye alınan hayvanlar arasındadır. On binden fazla kuş türüne ne olmuştur?

Tevrat'tan yapılan çıkarımlara göre tufandan bu zamana kadar 4 bin yıl geçtiğine göre bu kadar türün ortaya çıkması nasıl mümkün olmuştur? Ayrıca doğa bilimcileri ve jeologlar da zaten tüm canlıları bir anda yok eden evrensel bir tufan olayını kabul etmemektedirler.⁹⁰

Sonuç olarak Nuh tufanı olarak bilinen büyük sel felaketinin bölgesel olup tüm dünyayı kapsamadığı ve tufan hakkındaki kıssanın Peygamberlerin ilahi mesajlarıyla ya da insanların yeryüzüne yayılmasıyla tüm dünyaya yayıldığı anlaşılmaktadır. Arkeolojik bulguların Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan bu kıssanın bir efsane olmayıp gerçek olduğunu ortaya koyduğu, ayrıca Kur'an'da bu kıssanın ele alınış tarzından da anlaşıldığı üzere önceki kitaplardan alınıp insan eliyle yazılmadığı, Allah tarafından inzal buyurulduğu anlaşılmaktadır.

5. Suyun Çevrimi

Bugün, hemen herkes yer altı sularının kaynağının yağın kar ve yağmur suları olduğunu rahatlıkla bilebilmektedir. Aynı şekilde okyanus ve deniz sularının buharlaşarak göğe yükseldiğini, sonra yoğunlaşarak tekrar yeryüzüne yağdığını ve bunun sürekli tekrar ettiğini de bilmeyen yoktur. Bir zamanlar en önde gelen filozoflar için bile çok büyük bir problem olan suyun çevrimi dediğimiz bu hadise artık herkesin bildiği basit bir konu haline almıştır.

Kur'an-ı Kerim'de ibret alınması istenen konulardan biri de can taşıyan her mahlukun kendisinden yaratıldığı hayatın kaynağı sudur. Bu hususta şöyle buyurulmaktadır: *“Görmedin mi? Allah gökten bir su indirdi, onu yerdeki kaynaklara yerleştirdi, sonra onunla türlü türlü renklere ekinler yetiştiriyor. Sonra onlar kurur da sapsarı olduklarını görürsün. Sonra da*

⁸⁷ Bilim, 24 Şubat 2022.

⁸⁸ Cnnturk, 8 Mart 2022.

⁸⁹ Barkoturk, 8 Mart 2022.

⁹⁰ Hilmi Ömer Buddha, *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*, haz. Bekir Zakir Çoban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 106

onu kuru bir kırıntı yapar. Şüphesiz bunlarda akıl sahipleri için bir öğüt vardır.”⁹¹ Kurtubî, söz konusu ayetin tefsirinde Allah'ın gökten indirdiği sudan farklı farklı bitkiler çıkarttığı gibi kıyamet günü diriltilecek mü'min ve kafirlerin durumunun da birbirinden farklı olacağını belirttiikten sonra Allah'ın gökten indirdiği suyu yeryüzündeki kaynaklara yerleştirmesine değinir.⁹²

Kur'an-ı Kerim rüzgârın yağacak yağmurun müjdecisi olarak rahmetin önünden gönderilmesinden,⁹³ üst üste yığılan bulutların arasından tertemiz su olarak yağmurun yağdırılmasından,⁹⁴ o suyla ırmakların beslenmesinden ve yeryüzünde onunla yeşilliklerin bitirilmesinden, hayatı olan her şeyin sudan yaratılmasından⁹⁵ bahseder. Ayrıca suyun devinimine de işaret eder: “Görmez misin ki Allah birtakım bulutları (çıkarıp) sürüyor; sonra onları bir araya getirip üst üste yığıyor. İşte görüyorsun ki bunlar arasından yağmur çıkıyor. O, gökten, oradaki dağlardan (dağlar büyüklüğünde bulutlardan) dolu indirir. Artık onu dilediğine isabet ettirir; dilediğinden de onu uzak tutar, (bu bulutların) şimşegiğin parıltısı neredeyse gözleri alır!”⁹⁶ Burada bulutların kaldırılması suyun buharlaşarak yükseltilmesi ve sonra da üst üste yığılan bulutların yoğunlaşarak yeryüzüne yağmur olarak indirilmesi suyun devinimini anlatmaktadır. Ayrıca bulutların rüzgârlar vasıtasıyla yoğunlaştırılıp yağmur olarak indirilmesi Kur'an'da şu şekilde geçmektedir: “Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için üst üste yığılıp sıkışan bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik.”⁹⁷ Yine “Andolsun o dönüşlü olan göğe ve o yarılan yere.”⁹⁸ ayetleri de Rağıp El İsfahani'ye göre havanın aldığı su buharını geriye döndürmesi anlamına gelmektedir.⁹⁹

Bu mesele orta çağ boyunca en çok tartışılan ve çözülemeyen konuların başında gelmiştir. Encyclopedia Universalis'in “Sular Bilgisi” maddesinde konunun tarihçesi hakkında şöyle bilgiler verilmektedir: “Yer altı sularının oluşumunu Miletli Thales (MÖ VII) şöyle izah eder: Kara parçalarının derinliklerinde esen rüzgârların basıncı sonucu havaya fişkırarak okyanus suyu yerlere düşmekte, böylece toprağın içine geçmektedir. Platon da bu görüşleri paylaşmakta ve okyanusa geri dönüşün de büyük bir girdap vasıtasıyla olduğunu düşünmektedir. Aristo'ya göre ise, yerden yükselen su buharı dağların soğuk çukurlarında yoğunlaşarak yer altı göllerini meydana getiriyordu. Kaynaklar da bu yeraltı göllerinden besleniyordu. Orta çağda hâkim olan görüş ise, Aristo'nun görüşüydü. Fakat

⁹¹ Zümer 39/21.

⁹² Kurtubi, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*, 18/263.

⁹³ Furkan 25/48; Mezmurlar, 104/5.

⁹⁴ Nur 24/43.

⁹⁵ Enbiya 21/30.

⁹⁶ Nur 24/43.

⁹⁷ Nebe 78/ 14-16.

⁹⁸ Tarık suresi 86/ 11-12.

⁹⁹ Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 286.

suyun dönüşümüne dair en isabetli yorumu 1580 yılında Bernard Palissy yapmıştır. Ona göre yeraltı suları yağmur sularının toprağa sızmasından ileri gelmekteydi.”¹⁰⁰

Bilimsel gelişmelerin çürüttüğü bu görüşlerin aksine, 1400 sene önce nazil olan Kur’an’da bulunan hiçbir ayet bugünkü bilimsel verilerle çelişmez. Aksine bilim bu konuda da Kur’an’ı tasdik etmektedir. Kur’an tam isabetle kaynak sularının gökten indirilen yağmurla oluştuğunu, bulutların rüzgâr tarafından kaldırılarak üst üste yığıldığını, yağmurun bunların arasından sızdığını haber vermektedir. En meşhur filozofların aciz kaldığı bir konuda üstelik çölde yaşayan biri nasıl kusursuz tespitlerde bulunabilir ki. Şüphesiz bu durum Kur’an’ın Allah kelamı olduğunu ispatlamaktadır.

Kitâb-ı Mukaddes kaynağı itibariyle Semavî bir kitaptır. Tahrif edilmiş olsa da¹⁰¹ tamamının tahrif olduğu iddia edilmemiştir. İçinde ilahi kelamdan olduğu anlaşılan ayetler mevcuttur. Bunlardan biri de suyun devinimi konusudur. Kitâb-ı Mukaddes’te konuyla ilgili ayet şu şekilde yer alır. “*Henüz yerde bir kır fidanı yoktu ve bir kır otu henüz bitmemişti. Çünkü Rab Allah yerin üzerine yağmur yağdırmamıştı, toprağı işlemek için adam yoktu, yerden buğu yükseldi ve bütün toprağın yüzünü suladı.*”¹⁰² “*Yukarı odalarını gökyüzünde yapan, kubbesini yeryüzünde kuran, denizin sularını çağırıp yeryüzüne döken O’dur; O’nun adı Rab’dir.*”¹⁰³ “*Su damlalarını yukarı çeker, Buharından yağmur damlatır.*”¹⁰⁴ Bu ayetlerde suyun yeryüzünden buharlaşarak yükselmesi ve tekrar yeryüzüne yağması anlatılmaktadır. Suyun devinimi, suyun yeryüzünden buharlaşarak semaya yükselmesi ve tekrar soğuyup yoğunlaşarak sürekli olarak yeryüzüne yağmur ya da kar şeklinde düşmesidir. Bitkiler de terleme yoluyla bu döngüye katkıda bulunurlar.¹⁰⁵

Bu konuya Kitâb-ı Mukaddes’in çeşitli bölümlerinde bilimsel verilere uygun şekilde yer verildiği görülmektedir. Şöyle ki Kitâb-ı Mukaddes’e göre su damlaları buharlaşarak göğe yükselir. Buhar buluta dönüşerek yoğunlaşır ve nemini yeryüzüne dökerek toprağı sular. Yere inen yağmur ırmaklara karışır denizlere dökülür ama denizler asla taşmaz ve bu Allah’ın kudretiyle sürekli tekrarlanır.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi suyun devinimi hususunda Kur’an ile Kitâb-ı Mukaddes meseleyi aynı doğrultuda ele alır.

6. Dağlar

Yer kabuğunun çıkıntılı yüksek, eğimli yamaçlarıyla çevresine hâkim ve oldukça geniş alana yayılan bölümlerine dağ ismi verilmektedir.¹⁰⁷ Kur’an-ı Kerim’de üzerindeki sarsılmaması için yeryüzüne çakılan kazıklara benzetilen dağların birer denge unsuru

¹⁰⁰ Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran*, 266.

¹⁰¹ Maide 5/13.

¹⁰² Tekvin, 2/5- 6.

¹⁰³ Amos, 9/ 6.

¹⁰⁴ Eyüp, 36/27.

¹⁰⁵ Semtrio, 28 Şubat 2022

¹⁰⁶ Yeşaya, 55/10.; Vaiz, 1/7.; Eyüp, 36/27-28.; Amos, 9/ 6.

¹⁰⁷ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 9. Baskı, 1998), 1/510.

olarak yaratıldıkları bildirilmektedir.¹⁰⁸ Taşıdıkları maddi ve manevi değerlerle insanlar için büyük öneme sahip olan dağların insanların hayatındaki yeri çok büyüktür. Dünya'da içilir nitelikteki suların % de 70-80'inin kaynağı dağlardaki hazneler ve buzullardır.¹⁰⁹ Dağlar yıl boyu akan tatlı suların kaynağı olduğu gibi, biyolojik çeşitlilik ve ülke savunması için de olmazsa olmaz unsurlardır.

Dağların insan hayatındaki manevi değeri de oldukça mühimdir. Kur'an'ın ilk ayetleri Nur Dağı'nda¹¹⁰ nazil olmuş, Hz. Musa da Allah ile Tur Dağı'nda konuşmuştur.¹¹¹ Gerek Hıristiyanlar ve gerekse Müslümanlar Kudüs'teki Zeytin Dağı'na kutsiyet atfederek önem vermişlerdir.¹¹² Hz. Âdem ve Hz. Havva da cennetten çıkarıldıktan sonra birbirlerine Ararat Dağı'nda kavuşmuşlardır.¹¹³ Gücün ve ihtişamın sembolü olan dağlar Cenâb-ı Hak'ın kudretinin tecelli ettiği mekanlar olarak görülmüş, sık sık ibadet mekânı olarak seçilmiştir.¹¹⁴ Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde dağlardan söz edilmektedir. Dağlara ibret nazarıyla bakılması istenmekte ve Cenâb-ı Hak'ın kudretinin sembolü oldukları vurgusu yapılmaktadır.

Yeryüzüne çakılmış büyük kazıklara, sıra halinde yükselen dağa; bir araya gelerek oluşan yükseltiyeye “جبل” (cebel) denmektedir. Kur'an'da tekil olarak altı, çoğul olarak da otuz dokuz defa geçen “جبل” kelimesi buldukları yere göre çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır.¹¹⁵ Bu bağlamlardan bazıları şunlardır: Hz. Musa Allah'ı görmek istediğinde Allah'ın tecellisine dayanamayıp un ufak olan dağ¹¹⁶, Semûd kavminin büyük maharetle oydukları evler¹¹⁷, Hz. İbrahim'in dirilişin nasıl olacağını Rabbinden kendisine göstermesini istediğinde Rabbinin emriyle kendine alıştırdığı kuşları parçalayarak üzerine bıraktığı dağlar¹¹⁸, Kur'an üzerine indirilse Allah korkusundan paramparça olacak dağlar¹¹⁹, Hz. Nuh'un gemisinin selamete üzerine indiği Cudi dağı¹²⁰, bal arılarının mesken edindiği dağlar¹²¹, kibirli insanların boy ölçüşemeyeceği dağlar¹²², Kıyamet günü parça parça olan¹²³ ve hallaç pamuğu gibi atılan dağlar.¹²⁴ Bunun yanında Kur'an'da dağ

¹⁰⁸ Nahl 16/15.

¹⁰⁹ [Artemis aritim](#), 10 Eylül 2022.

¹¹⁰ Kasım Şulul, *Anahatlarıyla Siyer-i Nebî(a.s.)* (İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 1. Baskı, 2014), 201.

¹¹¹ A'râf 7/ 143; Zekeriya, 14/ 4.

¹¹² İsra 17/1.

¹¹³ Abdullah A. Boks, “Âdem” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/261-263.

¹¹⁴ Tevbe 9/ 3.

¹¹⁵ Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l- Mufehres li Elfâzi'l- Kur'ani'l- Kerîm*, 163-164; Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ahmet Gül, “Dağın Öteki Yüzü: Sûfi Tefsirde Dağ Metaforu”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020.), 512- 532.

¹¹⁶ A'râf 7/143.

¹¹⁷ Hıcr 15/82.

¹¹⁸ Bakara 2/62.

¹¹⁹ Haşr 59/11.

¹²⁰ Hud 11/43.

¹²¹ Nahl 16/68.

¹²² İsra 17/37.

¹²³ Vakıa 56/5.

anlamında kullanılan diğer kelimeler; “رواسی” (ravâsî) ve “طور” (tûr) sözcükleridir. Ayrıca daha küçük yükselteleri ifade etmek için de (rabve) “رَبْوَة” kelimesi kullanılmıştır.

Kur’an ve Kitâb-ı Mukaddes’in benzer ayetlerinden bir kısmı da dağlarla ilgilidir. Kur’an’ın pek çok ayetinde dağlardan bahsedilir. Nebe suresi 6. ve 7. ayetlerinde ise dağlar kazıklara benzetilmektedir. Yapılan araştırmalar dağların yeraltındaki köklerinin kendi boyunun on katına ulaşabildiğini, üç kilometre yüksekliğindeki bir dağın köklerinin otuz kilometreye ulaşabildiğini ortaya çıkarmıştır.¹²⁵ Bundan dolayı bu benzetme olağanüstü bir benzetmedir. Ayetin indiği dönemde ne kıta sürüklenmeleri ne de dağların kökleri hakkında insanların hiçbir bilgisinin olmadığını düşününce insanın hayreti bir o kadar daha artmaktadır. Nebe suresinde şöyle buyrulmaktadır: “Biz yeryüzünü bir döşek, dağları da birer kazık yapmadık mı?”¹²⁶ Kurtubî, “dağların bu durumunu yer sükûnet bulsun, çalkalanmasın, üstündekilerle beraber başka bir yerlere meyletmesin” şeklinde açıklamıştır.¹²⁷

Beyzâvî, dağları konu edinen ayetlerin tefsirinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu bağlamda yeryüzündeki nehirlerin dağlar vasıtasıyla meydana geldiğini belirten Beyzâvî, “Allah, yeryüzü sizi sarsmasın diye oraya sabit dağlar yerleştirdi.”¹²⁸ ayetinin tefsirinde yeryüzünün, dağlar yaratılmadan önce tabiatı sade ve hafif bir küre şeklinde olduğunu, dağlar yaratıldıktan sonra dağların ağırlığıyla yerin merkezine doğru yöneldiğini ve onun hareketine engel olan kazıklar gibi durduğunu söylemektedir. Beyzâvî bununla ilgili olarak isim zikretmeksizin şunu da aktarmaktadır: “Denildi ki: Allah yeri yarattığında, yer bir o tarafa bir bu tarafa gidip geliyordu. Melekler şöyle dedi: “Bunun üzerinde kimse duramaz.” Ardından dağlar yaratıldı, dağlar ile dünya istikrar buldu.¹²⁹

Yukarıda olduğu gibi bazı ayetlerde dağlar için cibâl “جبال” bazı yerlerde de ravâsiy “رواسی” kelimesinin kullanılmıştır ki; derine saplanmış, sağlamca yerinde duran anlamını ihtiva etmektedir. Arapçada aynı kökten türetilmiş irsâ’ “إرساء” kelimesi vardır ki geminin demir atması anlamında kullanılan bir fiildir. Buna göre dağlar gemiden demir atmada olduğu şekilde zeminde bir yerlere oturtularak sağlamlaştırılmış olmaktadır.¹³⁰

Konu hakkında hiçbir bilimsel çalışma yapılmasa bile bu ayetleri okuduğumuzda edebi bir benzetme yapıldığını düşünerek belki de üzerinde fazla düşünmeyecektik. Ancak şimdi anlıyoruz ki dağlar dünya üzerindeki hassas dengenin en önemli unsurlarından biridir.

¹²⁴ Karia 101/5.

¹²⁵ Caner Taslaman, *Neden Müslümanım* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1. Baskı, 2020), 80.

¹²⁶ Nebe 78/6-7.

¹²⁷ Kurtubi, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*, 22/6.

¹²⁸ Nahl 16/15.

¹²⁹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 2/256; Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram, “Kâdî Beyzâvî’nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü’t-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)”, 400.

¹³⁰ Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, 277.

“The Earth” (Yeryüzü) Kitabının yazarlarından olan Frank Press, dağları, kökünün çoğu toprağın derinliklerinde olan çiviye (wedge like shape) benzetir. Dr. Press, dağların fonksiyonlarını uzun uzadıya anlatır ve onların yer kabuğunu sabitlemedeki önemli rollerine dikkat çeker.¹³¹ Kur'an'ın kazık benzetmesi ile Frank Press'in çivi benzetmesi arasındaki benzerlik de ayrıca dikkat çekicidir.

Lokman suresinde geçen, “O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı, sizi sarsmasın diye yere de ulu dağlar koydu ve orada her çeşit canlıyı yaydı. Biz gökyüzünden su indirip, orada her faydalı nebattan çift-çift bitirdik.”¹³² ayetinde kullanılan “sarsmaması için” ifadesi dağların yaratılış hikmetlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira dağlar sarsılmayı azaltan bir etkiye sahiptir. Dağlar sarsıntıları azaltan etkisiyle adeta amortisör görevi görür. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in “sarsmaması için” diye ifade buyurması oldukça yerinde bir ifadedir. Bu şekilde dağların izostatik denge özelliğine dikkat çekildiği anlaşılmaktadır.

Kitâb-ı Mukaddesteki ifadeler ise, şu şekildedir: “Yeri temelleri üzerine kurdu; ebediyen sarsılmayacaktır. Esvap gibi ona engini-denizleri- giydirdin; sular dağların üzerinde durdu.”¹³³ Kitâb-ı Mukaddes'in bu ayetleri Kur'an'ın ayetleriyle benzer özellikler göstermektedir. Zira “Yeri temelleri üzerine kurdu” ifadesinin peşinden gelen “asla sarsılmayacaktır” ifadesinin delaletiyle dağları hatıra getirmektedir. “Asla sarsılmasın” kısmı sorunlu olmakla birlikte dağların dünyadaki izostatik denge için çok gerekli olduğu bilimsel araştırmalarla örtüşmektedir. Dünyanın asla sarsılmaması ise, mümkün değildir. ABD Jeolojik Araştırmalar Merkezine (USGS) yapılan araştırmalara göre her sene 500 bin deprem meydana gelmektedir.¹³⁴

Bilimsel araştırmalara göre dünyamız on beş tektonik plakadan oluşmaktadır. Bu plakalar ise, sıcak ve de sıvı hâldeki magmanın üzerinde kayık misali yüzmektedir. Magma içeriden dışarıya doğru tektonik plakalara baskı uygulayarak dışarı çıkmaya çalışırken Dünya'nın kabuğunu oluşturan tektonik plakalar da onu dengelemek için uğraşırlar. Dengenin zayıf olduğu yerlerde sıra dağlar oluşur. Dünyanın kabuğu kalınlaşır ve iç basıncı dengeler. Dengenin zayıf olduğu yerlerde o yüzden sürekli depremler meydana gelir.¹³⁵ Volkanik dağlar ise, kabuk altında sıkışan ve kabuğa baskı yapan magmanın dışarı çıkmasını sağlayarak bir nevi supap görevi görür ve sarsıntıları azaltır.¹³⁶

Sonuç olarak gerek Kur'an ve gerekse Kitâb-ı Mukaddes'in izostatik denge için dağların önemine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Dağların dünyanın çalkalanırcasına sarsılmasını önleyerek sarsıntıları azalttığı bilimsel olarak da kabul edilmektedir. Ancak her yıl 500 bin

¹³¹ Frank Press ve Raymond Siever, *The Earth* (Toledo: Published by W.H. Freeman & Company, 1982), 157.

¹³² Lokman 31/10.

¹³³ Mezmurlar, 104/5-6.

¹³⁴ Habertürk., 27 Şubat 2022

¹³⁵ Bilim ve yaratılış ağacı, 27 Şubat 2022

¹³⁶ David Hill vd., “Earthquake-volcano interactions”, *Physics Today* 55 (2002), 41-47.

depremin gerçekleştiği dünyamızda Kitâb-ı Mukaddesin “hiç sarsılmayacak” iddiasının, bilimsel açıdan problemlili olduğu görülmektedir.

7. Karınca Kolonisinin Yönetimi ve Haberleşme

Kur’an’da bahsi geçen hayvanlardan biri de karıncadır. Kur’an’ın ayetleri bakmasını bilene doğru yolu gösteren gökteki yıldızlar gibidir. İster gökteki yıldızlardan bahsedilsin isterse basit bir karıncadan sonuç değişmemektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri de “karınca” anlamına gelen Neml suresidir. Orada “*Hattâ karınca vadisi üzerine vardıklarında bir karınca şöyle dedi: “Ey karıncalar, haydin meskenlerinize girin, Süleyman ve ordusu sizi fark etmeyerek kırıp geçirmesin.”*¹³⁷ buyrulur. Söz konusu ayette geçen “قَالَتْ مَلَّةٌ” ifadesi Kur’ân’ın ilmi mucizelerinden birine işaret etmektedir. Bu ifade karıncaların aralarında haberleştiklerini bildirdiği gibi koloniyi yöneten karıncanın da dişi karınca olduğunu, yani kraliçe olduğunu haber vermektedir.

Râzî’nin naklettiğine göre Katâde Küfe’ye girdiğinde insanlar etrafında toplanmışlar, o da “buyurun istediğinizi sorun.” demiştir. Topluluğun içinde henüz bir delikanlı olan Ebu Hanife de bulunuyormuş. Onlara karınca vadisindeki karıncanın cinsiyetini sorun demiş. Sorduklarında Katâde bu soruya cevap verememiş. Bunun üzerine Ebu Hanife’ye sen söyle demişler. O da karıncanın dişi olduğunu; şayet erkek olsaydı ayette bunun kullanılan sıfatla belirtileceğini söylemiş.¹³⁸

İncelediğimiz ayette dişi karıncaya dikkat çekilmektedir. Aynen örümcek, arı ve sivrisinek örneklerinde olduğu gibi Kur’an’ın bilimsel bir mucizesidir. Karıncaların kolonisi arılarinkiyle benzerlik göstermektedir. Erkek karıncaların vazifesi olgunlaştıklarında genç bir kraliçe ile çiftleşmektir. Erkek karıncalar bu çiftleşmeden kısa bir süre sonra ölür. Koloninin bütün işlerini yapan işçi karıncalar ise dişidir. Koloni, arı kovanında olduğu gibi dişilerin hâkim olduğu bir habitattır. Hz. Süleyman’ın ordusunun gelişini, nöbetçi veya gıda toplayan karıncaların haber verdiğini düşünürsek, bu cinsiyet olarak dişi olan işçi karınca olacaktır. Eğer koloninin ayrıcalıklı, kolonideki kastın en seçkin üyesinin bu haberi verdiğini düşünürsek, bu da kraliçe karınca olacaktır ki o da dişidir.¹³⁹

New Orleans Üniversitesi’nden bir ekip, yaptıkları araştırmada “konuşan karıncaları” incelemeye aldı ve şaşırtıcı gerçeklerle karşılaştı. Ekip karıncaların arka bacaklarını karın kısımlarındaki özel dikenlere sürterek aralarında anlaştıklarını belirledi. İşin ilginç yanı bunu sadece yetişkin karıncaların değil yavru karıncaların da kendilerini tehlikede hissettiklerinde ayaklarından çıkardıkları seslerle bakıcılarından yardım istemeleri ve acil durumlarda imdat çağrısı yapmalarıydı. Ayrıca Oxford Üniversitesi’nde yapılan bir

¹³⁷ Neml 27/18.

¹³⁸ Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 24/184.

¹³⁹ Kur’an Araştırma Grubu, *Kur’an Hiç Tükenmeyen Mucize*, 149.

araştırmada da kraliçe karıncanın sesi kaydedilip incelendiğinde görevlerini konuşarak koloniye tarif ettiği belirlendi.¹⁴⁰

Ayrıca ayette geçen “لَا يَخْطُمَنَّكُمْ” ifadesi ise, karıncalarla ilgili bir başka mucizeye işaret etmektedir. Karıncaların özel yapıları sebebiyle ezilmeleri değil kırılmaları daha doğru bir ifade olurdu. Nitekim sonsuz ilmiyle her şeyi bilen yüce Allah yarattığı bu canlının sert kabuktan oluşan dış iskeleti sebebiyle¹⁴¹ kırılmaya müsait yapısına işaret için bu ifadeyi kullanmıştır. İbn Manzur'a göre söz konusu fiil, kırma anlamında kullanılan bir kelimedir. Kırma işi ne surette olursa olsun değişmez. Özellikle kemik gibi kuru olan her şeyi kırmak anlamında “حطم” kullanılmaktadır. Bu sebeple bu ifade “kırıp geçirmesin, parçalamasın” diye tercüme edilmektedir.¹⁴²

Kitâb-ı Mukaddesin karıncalardan bahsedilen ayetlerinde ise konu şu şekilde geçer: “Ey tembel, karıncaya git, onun yollarına bak da hikmetli ol. Onun üzerine baş, gözcü ve hükümdar yokken, yazın ekmeğini hazırlar. Biçim zamanında yiyeceğini toplar. Ne vakte kadar yatacaksın, ey tembel?”¹⁴³ Tembel kişiye nasihat eden bu ayetlerin, karıncalar hakkında te'vili mümkün olmayan çeşitli bilimsel hatalar içerdiği görülmektedir. Hem başlarında gözcü olmaması hem de hükümdarsız olmaları ilk başta göze batan en bariz hatalardır. Zira karıncalar, tek başına yaşayamayan, gerektiğinde koloninin selameti için kendi canını vermekten çekinmeyen sosyal canlılardır.¹⁴⁴ Karıncaların koloniler hâlinde yaşadığını başlarında onları yöneten bir kraliçeleri olduğunu Oxford Üniversitesi'nde yapılan bir araştırmada da kraliçe karıncanın sesi kaydedilip incelendiğinde görevlerini konuşarak koloniye tarif ettiğini daha önce belirlemiştik.

Sonuç olarak karıncaların koloni hâlinde yaşadıkları, aralarında haberleştikleri, karınca kolonisini de dışı bir karıncanın yönettiği ve Kur'an-ı Kerim'in karıncalar hakkında verdiği bilgilerin bilimsel verilerle uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna mukabil Kitâb-ı Mukaddes'te verilen bilgilerin kabulünün mümkün olmadığı, zira karıncaların koloni hâlinde yaşadıkları, aralarında iş bölümü yaptıkları ve kraliçeleri olan dışı karınca tarafından yönetildikleri anlaşılmaktadır.

8. Yıldızlar

Kur'an'da necm, kevkeb, tarık, sakıb ve burûc kelimeleri yıldız anlamına kullanılan kelimelerdir. Kur'an-ı Kerim'de yıldızlardan bahseden pek çok ayet vardır. Hatta; Necm, Tarık ve Büruc gibi bazı surelere de isim olmuştur. Yine yıldızlar, üzerlerine yemin edilen varlıklardandır.¹⁴⁵ Bunda yıldızların insan için önemine dikkat çekme ve üzerinde

¹⁴⁰ Yaban club, 16 Nisan 2022.

¹⁴¹ [Yaklaşan saat](#), 8 Mayıs 2022.

¹⁴² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l - Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), “htm”, 12/137-138.

¹⁴³ Süleyman'ın Meselleri, 6/ 6- 10.

¹⁴⁴ Bbc, 20 Mayıs 2022.

¹⁴⁵ Vâkıa 56/ 75.

düşünmeye teşvik anlamı vardır. Yıldızlar Allah'ın varlığına delil ve O'nun kudretinin aynası oldukları için Kur'an'da çokça zikredilmişlerdir. Yıldızlar hakkında bizi aydınlatmak için zikredilmiş de değillerdir. Bu konuyla ilgili olarak şu ayet oldukça dikkat çekicidir: “O, geceyle gündüzü, ayla güneşi hizmetinize verdi; yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunda aklını kullanan bir topluluk için önemli ibretler vardır.”¹⁴⁶ Fahreddin Râzî “hükmetmek, zorlamak” anlamlarına gelen “teshir” kavramının Allah'ın bütün her şeyi kullarının yararına idare etmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁴⁷ Buna göre yıldızların, insanların yararına yaratıldıkları sonucu ortaya çıkar. O dönem bazı toplulukların yıldızlara taptıkları göz önünde bulundurulunca bu olağanüstü bir durumdur.

Kur'an'a baktığımızda, yıldızların Allah'ın emrine boyun eğdirildiklerini,¹⁴⁸ Allah'a secde ettiklerini,¹⁴⁹ karanın ve denizin karanlığında insanların onlarla yollarını bulmaları için yaratıldıklarını,¹⁵⁰ göğün yıldızlarla süslendiğini,¹⁵¹ ışıklarıyla karanlığı deldiklerini¹⁵² ve kıyamet günü söndürüleceklerini¹⁵³ görmekteyiz.

Yıldızlar enerjisini kendi üreten merkez sıcaklıkları milyonlarca dereceyi bulan gök cisimleridir. Güneş bile orta boy bir yıldız olduğu hâlde dünyamızdan bir milyon kat büyüklükte bir gök cisimidir.¹⁵⁴ Şüphesiz yıldızlardan bir tanesi eğer dünyaya yaklaşıyor olsaydı dünyaya düşmesi mümkün olmaz, çekim kuvveti sebebiyle dünyanın onun üzerine düşmesi gerekirdi. Tamamen plazma hâlinde bir ateş küresi olduğu için daha yaklaşımadan dünyayı yakıp küle çevireceği de muhakkaktır.

Günümüzde bile astrolojik hurafelerin dünyanın her tarafında alaka görmeye devam ettiğini üzüntüyle müşahede etmekteyiz. Kur'an'ın ayetlerine baktığımızda ise, modern bilimin itirazına sebep olacak hiçbir hususu göremiyoruz. On dört asır önce, insanların yıldızlar hakkında pek çok yanlış düşünceye sahip olduğu bir çağda inen Kur'an, eğer bir beşer ürünü olsaydı hiç şüphesiz zamanının yanlış telakkilerini de bünyesine alması gerekirdi. Ama hiçbir ayette böyle bir problemle karşılaşmıyoruz. Kitâb-ı Mukaddes'e baktığımızda ise, farklı bir manzara ile karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Kitâb-ı Mukaddes'in yıldızlarla ilgili kullandığı ifadelerin akıl mantık sınırlarını zorladığı görülmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'teki ayetler ise şu şekildedir: “Üçüncü melek borazanını çaldı. Gökten meşale gibi yanan büyük bir yıldız ırmakların üçte biri üzerine ve su pınarlarının üzerine düştü. Bu yıldızın adı Pelin'dir. Suların üçte biri pelin gibi acılaştı. Acılaştan sulardan içen birçok insan öldü. Dördüncü melek borazanını çaldı. Güneşin üçte biri, ayın üçte biri, yıldızların üçte biri vuruldu. Sonuç olarak

¹⁴⁶ Nahl 16/12.

¹⁴⁷ Razi, 20/ 4.

¹⁴⁸ A'raf 7/54.

¹⁴⁹ Hac 22/18.

¹⁵⁰ En'am 6/97.

¹⁵¹ Nur 24/35.

¹⁵² Tarık 86/3.

¹⁵³ Mürselat 77/8-9.

¹⁵⁴ [Uzay ve Astronomi](#), 15 Temmuz 2022.

ışıklarının üçte biri söndü, gündüzün ve gecenin üçte biri ışısız kaldı.”¹⁵⁵ Görüldüğü gibi Kitâb-ı Mukaddes'te geçen bu ifadelerin mevcut haliyle mitolojik hikayeleri hatırlattığını söyleyebiliriz.

9. Hardal Tohumu

Hardal kelimesi Kur'an-ı Kerim de iki yerde geçmektedir: “Kıyamet günü için adalet terâzileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz”¹⁵⁶ Görüldüğü üzere bu ayette Allah'ın kıyamette adalet terâzileri kuracağı insanların iyilik ve kötülüklerini adaletle tartacağı ve hardal tanesi kadar da olsa kimsenin amelini zayıf etmeyeceği vurgulanmaktadır.¹⁵⁷

Diğer ayette, (Lokmân, öğütlerine şöyle devam etti:) “Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah, en gizli şeyleri bilendir (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”¹⁵⁸ buyrulmaktadır. Kurtubî'nin naklettiğine göre Hz. Lokman (a. s.)'ın oğlu babasına “Denizin dibine düşen bir taneyi Allah bilir mi?” diye sormuş, Hz. Lokman da bu ayet-i kerimedeki sözlerle oğluna cevap vermiştir.¹⁵⁹

Bu ayette de işlenen amellerin nerede olursa olsun, hardal tohumu kadar küçük de olsa zayıf edilmeyeceği ortaya konup tartışacağı vurgulanmaktadır. Her iki ayette de küçüklüğü sebebiyle, hardal tohumu teşbih olarak kullanılmıştır. Fakat hardalın tohumları içinde en küçüğü olduğu gibi bir anlam çıkmaz. Dünyada insan gözünün görmekte zorlanacağı çapta pek çok tohum da vardır. Ama o zaman insanların gözleriyle göremedikleri ya da hiç tanımadıkları bir şeyi örnek vermenin anlamı olmayacağı için vahye muhatap olan Arapların bildikleri bir bitkinin tohumunun örnek olarak verildiği söylenebilir.

Hardal, yaklaşık 1-1.25 m uzunluğunda bir ya da iki yıllık bir bitkidir. Yeşil olan bölümleri genellikle tüsüzdür ve bazen beyazımsı bir film ile kaplıdır. Alt yapraklar 12 inç uzunluğa ulaşabilir. Gövde kısmı yukarıya doğru odunsu, dik, dallı, silindirik ve hafif tüylü yapıda olmaktadır. Çiçekleri sarı renklidir. Parlak renkli sarı çiçekler sap üstlerinde kümelenmiştir ve 0,5 ile 0,8 cm uzunluğunda dört taç yaprak bulundurmaktadır. Tohumlar yaklaşık 0,5 cm genişliğinde, şekli yuvarlağa oldukça yakın ve tohum rengi hafif kırmızı siyahtır.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Vahiy, 8/10.

¹⁵⁶ Enbiya 21/47.

¹⁵⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., 1995), 4/1687.

¹⁵⁸ Lokman 31/16

¹⁵⁹ Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/478.

¹⁶⁰ Mohammad Ashequr Rahman Saykat, *Hardalda (Brassica campestris) Manyetik Alan Şiddetinin Tohum Verimi ve Yağ Oranı Üzerine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 3.

Konu Matta İncil’inde şu şekilde geçmektedir: “İsa onların önüne başka bir mesel koyup dedi: Göklerin melekûtu, bir adamın alıp tarlasına ektiği hardal tanesine benzer, o tane ki, bütün tohumların gerçi en küçüğüdür; fakat büyüyünce sebzelerden daha büyüktür ve ağaç olur; göğün kuşları gelip onun dallarında yerleşirler.”¹⁶¹

Hardal tohumunun tohumların en küçüğü olduğu iddiası da muharref İncil’in insan müdahalelerinden birinin kanıtı olarak durmaktadır. Zira son araştırmalarda dünyanın en küçük tohumunun orkide olduğu tespit edilmiştir.¹⁶² Ayrıca hardalın teknik olarak ağaç olmaması da bir başka problemdir.¹⁶³ Belki ileride onu da tahtından edecek daha küçük tohumlara sahip bir başka bitki bulunduğu bu bilgimiz de değişmiş olacak. Fakat mevcut bilgilerimize göre en küçük tohum orkide tohumudur.

Sonuç olarak her iki kaynak hardal tohumunun küçüklüğüne vurgu yapılması yönüyle ortak iken; Kitâb-ı Mukaddes’in hardal tohumunu tohumların en küçüğü şeklindeki nitelimesinde ayrılmaktadırlar. Ayrıca Kur’an’ın aynı yanlışı tekrarlamaması ise, dikkate değer bir konudur.

10. Yeryüzünün Döşenmesi ve Karaların Ortaya Çıkışı

Kur’an-ı Kerim’de dünyanın yaratılışıyla ilgili pek çok ayet-i kerime vardır. Bu ayetlerde genel olarak ibret alınacak noktalara temas edilerek tevhid inancının kalplerde yerleşmesi hedeflenir. Bu ayetlerden bir kısmının dünyanın yuvarlaklığına işaret ettiğini daha önce ifade etmiştik. Bununla birlikte geçmişte Kur’an’daki bazı ayetlerin dünyanın düz olduğuna işaret ettiğini düşünen İslam âlimleri de olmuştur. Genel olarak dünyanın yuvarlak olduğu fikri İslam âlimleri arasında daha çok kabul görmüş ve düz olduğunu düşünenler azınlıkta kalmıştır.¹⁶⁴

Fahredden Râzî, “Yeri de yaydık, genişlettik ve oraya sağlam dağlar çaktık ve orada hikmetle ölçülmüş olarak her türlü nebatı yetiştirdik”¹⁶⁵ ayetinin yorumunda “O yeri yayıp döşeyen” ifadesiyle ilgili olarak şu tespiti yapmıştır: “Bir şeyin hacmi ve miktarı fazla olunca, o hacim ve miktar sanki uzuyormuş gibi gözüktür. Bundan dolayıdır ki ayetteki o ifade Allah’ın yere takdir ettiği miktarı ne fazla ne de eksik vermiş olduğunu dile getirmiştir.”¹⁶⁶

Beyzâvî de Envâru’t-Tenzîl’de yeryüzüyle alakalı ayetleri ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmiştir. Bu çerçevede Allah’ın, yeri enine ve boyuna yaydığını ifade eden Beyzâvî, “O Allah ki size yeryüzünü döşek yapmıştır”¹⁶⁷ ayetinin tefsirinde Allah’ın yeri döşek

¹⁶¹ Matta, 13/31- 32.

¹⁶² [Sctimes](#), 2 Temmuz 2022.

¹⁶³ [Goodkitchendesign](#), 20 Mayıs 2022.

¹⁶⁴ Mehmet Kubat, “Kur’an’ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Güz 2019), 348.

¹⁶⁵ Hicr 15/19.

¹⁶⁶ Fahreddin Râzî, *Mefatihul-Gayb*, 2/94-95.

¹⁶⁷ Bakara 2/22.

kılmasını, insanların yerin üzerinde rahat bir şekilde oturup yatmalarını örnek göstererek tefsir etmektedir. O, yerin aslının su olmasına rağmen Allah'ın orayı insanların yaşayabileceği şekilde, aşırılıklardan uzak bir şekilde düzenlediğini ifade etmektedir. Ona göre yerin bu şekilde yaratılması onun düz olmasını gerektirmez. Bu nedenle yeryüzü, küre şeklindedir. Yerin küre şeklinde olmasına rağmen hacminin çok büyük ve çok geniş olması sebebiyle de üzerinde yaşamaya imkân sağlamaktadır.¹⁶⁸

Kur'an'ın ifadesi tam olarak şu şekildedir: “*Yeri de yaydık, genişlettik ve oraya sağlam dağlar çaktık ve orada hikmetle ölçülmüş olarak her türlü nebatı yetiştirdik.*”¹⁶⁹ Bu ayet açıkça yeryüzünün, insanın üzerinde yaşayabilmesi ve barınabilmesi için, Allah'ın kudretinin bir eseri olarak düzenlenip yayıldığı ve yaşama uygun hale getirildiğini anlatmaktadır. Dünyanın genel şeklinin düz olduğunu değil, kıtaların yerküre üzerindeki durumunu ifade eder. Yeryüzünün nerede döşenip yayıldığı hakkında açık bir ifade yer almamakla birlikte Abdullah b. Abbas su üstünde yayıldığı ifade etmiştir.¹⁷⁰ “*O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O, geceyi gündüze büriyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır.*”¹⁷¹

Kitâb-ı Mukaddes'in Kur'an-ı Kerim ile benzeşen ayetlerinden biri de karaların yaratılışı ile ilgili şu ayetlerdir: “*Ve Allah dedi: Gök altındaki sular bir yere biriksin ve kuru toprak görünsün ve böyle oldu.*”¹⁷² Kitâb-ı Mukaddes müfessirlerinin görüşü şu şekildedir: “Kitâb-ı Mukaddes'e göre karalar oluşmadan önce her taraf sular altında idi. ‘Kara görünsün’ ibaresinden anlaşılan şudur: Yeryüzü ilk günde yaratılmış olmasına karşın suların kendileri için belirlenmiş yerlerde toplanmalarının emredilmesine kadar ne görülebilir hâldeydiler ne de kuruydular. Bu zamana kadar tüm yeryüzü suların altında gömülüydü. Üçüncü günde Tanrı sular için sınırlar kararlaştırmıştır ve bu şekilde toprağın, bitkilerin, hayvan hayatının ve elbette insanın gelişimine yol açılmıştır.”¹⁷³

Alfred Wegener'in ortaya attığı “kıtasal sürüklenme” teorisi bugün tüm dünyanın kabul ettiği bir teoridir. Bu teoriye göre bu yedi kıtanın yerinde “Panthalassa” adlı tek bir okyanus tarafından çevrelenen “Pangea” adını verdiği tek bir kıta vardı. Yer kabuğunun dinamik yapısının neden olduğu ve günümüzde de devam eden kıtasal sürüklenme sebebiyle bu süper kıta parçalanarak yedi kıtaya ayrılmıştır.¹⁷⁴ Yani bu durumda yeryüzünün sular üzerinde yayılıp döşenmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

¹⁶⁸ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* 1/61; Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram, “*Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)*”, 398.

¹⁶⁹ *Hicr* 15/19.

¹⁷⁰ Kurtubi, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 12/190.

¹⁷¹ *Rad* 13/3.

¹⁷² *Tekvin*, 1/ 9.

¹⁷³ Hamza Gökdere, *Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddeste Yaratılış (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)*, 14.

¹⁷⁴ [Arkeofili](#), 6 Mayıs 2022.

Sonuç olarak yukarıdaki Kur'an ayetlerine baktığımızda, hiçbir ayetin düz dünya anlayışını desteklemediği, bilimin bu konudaki tespitleriyle Kur'an'ın ifadelerinin mükemmel bir şekilde birbirine uyumlu olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Kitâb-ı Mukaddes'in yeryüzünde karaların ortaya çıkışıyla ilgili ayetlerinin de bilimsel verilerle uyumlu olduğu görülmektedir. Zira önce her tarafın sular altında olduğu, karaların zamanla ortaya çıktığı artık anlaşılmıştır. Dünyanın ilk yaratılışına dair buna benzer kutsal kitaplarda pek çok malumat bulunmaktadır. Bilimin Çağdaş dönemde keşfettiği bu bilgilerin kutsal kitaplarda bulunuyor olması, Allah'ın varlığını ispatladığı gibi, kutsal kitaplarında aynı ilahi kaynaktan geldiklerini göstermektedir.

Sonuç

Çalışmamızda incelediğimiz kevnî ayetler, modern bilimin yeni keşfettiği pek çok meseleyi on dört asır öncesinden haber vermektedir. Kur'an'ın bu kadar farklı bilim dalında tespitlerde bulunması, üstelik 1400 yıl sonra bile bunların yalanlanamaması mucizeden başka bir kelime ile ifade edilemez. Bu yönüyle Kur'an, tüm insanlara ve cinlere Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri hususunda hâlâ meydan okuyor diyebiliriz. Dolayısıyla kevnî ayetler, hem Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu hem de Kur'an'ın ilahiliğini kesin bir şekilde ispatlamış olmaktadır. Kevnî ayetlerin i'cazı, Kur'an hakkında şüphesi olanların şüphelerini giderecek, muarızlarını susturacak ve insanların İslam'la şereflenmesine vesile olabilecek bir mucizedir. Ancak her konuda olduğu gibi bu konuda da itidalli bir yol izlemek, aşırıya gitmemek ve çok kesin hükümler vermekten kaçınmak en doğru yol olacaktır. Özellikle kesinliği tartışmalı bilimsel çıkarımlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Gelecekte yanlışlanabilecek bilimsel bir bilgiyi/teoriyi Kur'anî bir mucize olarak da sunmak insanlarda aksi bir tesir yapabilir.

Kevnî ayetlerin hikmeti, insanların teknolojiye ilerlemeleri ya da bilimsel atılım gerçekleştirmeleri değildir. Kur'an'ın temel maksadı tevhidin gönüllere iyice yerleşmesidir. Kevnî ayetler, tefekkür için birer vesileden ibarettir. Ancak kevnî ayetlerin işaret ettiği manaların ufuk açıcı olacağı da ayrı bir gerçektir. Mesela "Ashabı Kehf'in" üç yüz sene uyuduktan sonra uyanmaları, Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını çok uzak mesafelerden bir anda getirtmesi bilim insanları için yol gösterici olabilir. Diğer yönden kevnî ayetler, tekvînî ayetler üzerinde düşünmemizi isteyen onları tefsir edip açıklayan ayetlerdir. Bu ayetleri anlayabilmek için de fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik gibi ilimleri bilmek gerekir. Yani dolaylı olarak kevnî ayetlerin bu ilimlere teşvik ettiği söylenebilir.

Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an'a nispetle daha az kevnî ayete yer vermiştir. Bunun yanında kevnî ayetler bağlamında incelediğimiz Kitâb-ı Mukaddesteki bazı bilgiler, çağını aşan bilgilerdir ki doğruluğu ancak yüzyılımızda anlaşılabilmiştir. Bu ayetlerin Kitâb-ı Mukaddes'in kaynağının ilahi bir kaynak olduğunu ispatladığı düşünülebilir. Fakat Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan bazı kevnî ayetlerle alakalı verilen bilgilerin ne akılla ne de bilimle izah edilemeyeceği görülmektedir. Bunlar da Kitâb-ı Mukaddes'e yapılan beşerî

müdahaleler olarak görülebilir. Bazı ayetler ise, Kur'an'ın ayetleriyle aynı hakikatleri ifade etmektedir. Bu olgu oryantalistlerce farklı yorumlanmaya çalışılsa da semavî kitapların kaynaklarının aynı olduğuna işaretten başka bir anlam taşımaz.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): İsa Akalın – Enver Bayram

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdübâki, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l- Mufehres lî Elfâzi'l- Kur'ani'l- Kerîm, Kahire. Dâru'l- Hadîs, h.1364.
- Aydın, Hayati, Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh ve Tufan Olayı, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2019, sayı: 46.
- Ateş, Süleyman, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş., 1995.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Bayram, Enver, Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Ayetlere Yaklaşımı “Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında”, Tefsir Araştırmaları Dergisi, 2019, sayı: 389.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.
- Boks, Abdullah A. “Âdem” TDV İslam Ansiklopedisi. 3: 261-263. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, İstanbul: Kalem Yay., 1980.
- Bucaille, Maurice, Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kuran, çev. Sönmez Mehmet Ali, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Budda, Hilmi Ömer, Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler, haz. Bekir Zakir Çoban, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, 106.
- Copan, Paul- Craig, William Lane, Creation out of Nothing, Newyork: Baker Academic Publishing, 2004.
- Gökdere, Hamza, Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddeste Yaratılış, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 32. Basım, 2019.
- Gül, Ahmet; “Dağın Öteki Yüzü: Sûfi Tefsirde Dağ Metaforu”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık 2020, sayı: 25.
- Hill, David vd., “Earthquake-volcano interactions”, Physics Today, 2002, Sayı: 55.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, h. 1414.
- Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes şirketi- yalçın ofset, 1993.
- Kubat, Mehmet. “Kur'an'ın Öğretisi ve Modern Bilimin Verileri Işığında “Düz Dünya Teorisi”nin Tartışılması”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 10/ 2 (Güz 2019), 321-352
- Küçük, Hasan, Sistemantik Felsefe Tarihi, İstanbul: Dersaadet Yayınevi, 1985.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li-ahkâmî'l-Çur'ân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Musaoğlu, Ahmet, Tarihsel Bir Gerçek: Nuh (a.s.) Tufanı, İstanbul: Vural Yay., 1998.
- Parlatır, İsmail vd. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 9. Basım, 1998.
- Press, Frank ve Siever, Raymond, Earth, Toledo: Published by W.H. Freeman & Company, 1982.
- Rıza, M. Reşid, Tefsîrü'l-Menâr, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, h.1353-54.
- Ryan, William ve Pitman, Walter, Nuh Tufanı: Tarihi Değiştiren Olaya İlişkin Yeni Bilimsel Keşifler, çev. Bayrak Dursun, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2003.
- Saykat, Mohammad Ashequr Rahman. Hardalda (Brassica campestris) Manyetik Alan Şiddetinin Tohum Verimi ve Yağ Oranı Üzerine Etkisi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şimşek, M. Sait, Yaratılış Olayı, İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Şulul, Kasım, Anahatlarıyla Siyer-i Nebî(a.s.), İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 1. Basım, 2014.
- Taberî, İbn Cerîr, Câmi'ul Beyân an Te'vili Âyi'l -Kur'an, Kahire: Dâr-u hicr, 2001.
- Taşkın, Tuna, Muhteşem Tasarım, İstanbul: Şule Yay., 2. Basım, 2014.
- Taslaman, Caner, Neden Müslümanım, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul: Şehir Yay., 2000.
- Uslu, Ferit, Tanrı ve Fizik, Ankara: Nobel Yay., 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Çetin, Abdurrahman. “Âyet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 4: 242. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kuran Dili, İstanbul: Azim Dağıtım, 1994.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menâhilü'l- İrfan fi Ulûmi'l- Kur'an, Beyrut: Dâru'l- Kitâbu'l- Arabi, 1995.

İnternet Kaynakları

- <https://arkeofili.com/pangea-nedir-eski-bir-superkita-hakkindaki-gercekler/> Erişim tarihi: 06.05.2022.
- <https://www.artemisaritim.com/dunya-genelinde-su-kaynaklarinin-durumu> Erişim tarihi: 10.09.2022.
- <https://astronomi.itu.edu.tr/gunes-sistemi/gunes-sistemi-i/> Erişim tarihi: 7.03.2022.
- <https://barkoturk.com/foto-galeri/dunyada-kac-kus-yasiyor-iliginc-bilgiler/> Erişim tarihi: 08.03.2022.
- <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55331193> Erişim tarihi: 20.05.2022.
- <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/isik-miktarinin-fotosenteze-etkisini-gozlemleyelim> Erişim tarihi: 8.03.2022.
- <https://www.bilim.org/orumcek-biyolojisi-1-bolum-giris/> Erişim tarihi: 24.02.2022.
- <https://www.bilimveyaratilisagaci.com/2018/05/daglar-depremi-engeller-mi-bilim/> Erişim tarihi: 27.02.2022.
- <https://www.cnnturk.com/yasam/yilanlar-hakkinda-bilmediginiz-13-gercek?page=3> Erişim tarihi: 08.03.2022.
- <https://cografyahocasi.com/9-sinif/atmosferin-katlari-ve-ozellikleri.html> Erişim tarihi: 07.02.2022.
- <https://www.guncelakademi.com/atmosferin-katmanlari-osym-boyle-sever--h828.html> Erişim tarihi: 22.08.2022.
- <https://www.haberturk.com/her-yil-500-bin-deprem-1861080> Erişim tarihi: 27.02.2022.
- <https://kineosteo.gen.tr/yeti%C5%9Fkin-bir-fil-g%C3%BCnde-ka%C3%A7-kilo-ot-yer/> Erişim tarihi: 27.02.2022.
- <https://www.milliyet.com.tr/egitim/su-dongusu-nedir-kisaca-su-dongusu-asilgerceklesir> Erişim tarihi: 13.03.2022.
- <https://www.ntv.com.tr/turkiye/dunyada-kac-canli-turu-var>, Erişim tarihi: 27.02.2022.
- <https://www.semtrio.com/blog/su-dongusu> Erişim tarihi: 28.02.2022.
- <https://www.sctimes.com/story/life/outdoors/2014/05/11/wee-seed-tinier-mustards/8896541/> Erişim tarihi: 02.07.2022.
- https://tr.goodkitchendesign.com/size-of-mustard-seed-tree_12369 Erişim tarihi: 20.05.2022.
- <https://tua.gov.tr/tr/blog/dunya/dunya-nin-atmosferi-ve-katmanlari> Erişim tarihi: 07.02.2022.
- <https://tua.gov.tr/tr/blog/dunya/dunya-nin-atmosferi-ve-katmanlari> Erişim tarihi: 07.02.2022.
- <http://www.yabanclub.com/karinclar-nasil-konusur-nasil-iletisim-saglar.html> Erişim tarihi: 16.04.2022.
- <https://www.yaklasansaat.com/dunyamiz/canlilar/karinclar1.asp> Erişim tarihi: 08.05.2022.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 358-374/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 358-374

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

YA VAHDET YA DA FELAKET:

BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI

Ali BİLGENOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarihi
Anabilim Dalı, Aydın
Assist. Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Economics, Department of International Relations, Political
History, Aydın/Turkey

ali.bilgenoglu@adu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9097-1737

ror.org/03n7yzv56

Öz

İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş süreci hiç kuşku yok ki modern Türk tarihinin en kritik dönemidir. Son dönem Osmanlı, erken dönem Cumhuriyet devrinin son derece üretken bir mütefekiri olarak Ömer Rıza hem çöküşe hem de dirilişe şahitlik etmiş; bu sancılı sürecin tüm boyutlarına vakıf olmuş kıymetli bir yazardır. Gerek Mısır ve Türkiye basınında yayımlanmış siyasi makaleleri gerekse telif ve tercüme eserleri göz önüne alındığında bunu sağlıklı bir şekilde gözlemleyebilmek mümkündür. Modern Osmanlı-Türk İslamcı düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Rıza Osmanlı'nın son senelerinde çöküşe giden sürecin bizzat tanığı olarak Hilafet çatısı altında Müslümanlar arasındaki birliğin sağlanmasına, birliği zedeleyen çatışma ve ihtilafların izalesine nasıl çaba harcadıysa aynı azim ve inançla cumhuriyet devrinde de Türkiye'nin öncü rolüyle İslam dünyasında birliğin sağlanabilmesi yolunda emek vermiştir.

Bu çalışmanın ana araştırma konusunu teşkil eden Ömer Rıza'nın Birinci Dünya Savaşı'nın sonunu müteakip Sırat-ı Müstakim Dergisi'nde yayımladığı yazılar ömrü boyunca kalemini vakfettiği İslam'da birliğin tesis edilmesine yönelik gayretlerinin bir parçası olarak görülmelidir. Özellikle büyük harbin sona erdiği, Osmanlı Devleti'nin savaştan yenik çıktığı 1919 yılı gibi kritik bir dönemde yazarın Müslümanlara dönük olarak yaptığı birlik çağrılarını, İslam'da birlik idealine zarar verdiği inandığı başta milliyetçilik hareketleri olmak üzere muhtelif çatışma noktalarından uzak durulması hakkındaki ısrarlı vurgularını ve politik öz eleştirilerini içeren bu yazılar Ömer Rıza'nın bir taraftan her şeye rağmen ümitsizliğe düşmediğini, istiklal arzusunun en canlı biçimde yaşamaya devam ettiğini öte yandan da kendi düşünce evreninde olgunlaştırdığı kurtuluş reçetelerini içerisinde barındıran birer tarihi vesika niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ömer Rıza, Osmanlı Devleti, Hilafet, İslam Birliği, Milliyetçilik.

Geliş Tarihi: 20.09.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1363566

Kabul Tarihi: 10.10.2023

**YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI**

UNITY OR CATASTROPHE:

THE CALL FOR A UNITY AS A FORMULA FOR LIBERATION AT THE END OF THE FIRST WORLD WAR

Abstract

The transition process from the Empire to the Republic is undoubtedly the most critical period in modern Turkish history. As a highly productive thinker of the late Ottoman and early Republican era, Ömer Rıza witnessed both the collapse and the resurrection, who lived all the dimensions of that painful process. It is possible to observe this considering both his political articles published in the Egyptian and Turkish press as well as his copyrights and translations. As one of the important names of the Ottoman-Turkish Islamic Thought, Ömer Rıza was the pioneer of the idea of unity of Islam under the flag of the Caliphate during the last years of the Ottoman Empire. As he spent his years by making calls of eliminating conflicts that damaged the idea of unity in the period of the empire, he continued working to ensure unity in the Islam in the period of the Republic with the same determination and faith under the flag of Türkiye.

The main research subject of this study, articles published by Ömer Rıza in the *Sırat-ı Müstakim* following the end of the First World War should be seen as a part of his efforts to establish unity in Islam to which he dedicated his life. In 1919, when the First World war ended and the Ottomans defeated, the author's calls for unity towards the Muslims and his emphasis on staying away from political and social conflicts and his political self-criticism shows the quality of these articles as a historical document.

Key Words: Ömer Rıza, Ottoman Empire, Caliphate, Unity of Islam, Nationalism.

Atıf / Cite as: Bilgenoğlu, Ali. "Ya Vahdet Ya Da Felaket: Birinci Harbin Sonunda Bir Kurtuluş Reçetesi Olarak Birlik Çağrısı". *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 358-374.

Giriş

Aslen Burdurlu olup, Mısır'a yerleşmiş bir ailenin evladı olarak 1893'te Kahire'de dünyaya gelen Ömer Rıza (Doğrul), Mısır'ın ve bölgenin en eski ne en saygın yüksek öğretim kurumlarından biri olan Ezher Üniversitesi'nden mezun olmuştur. 1911'deki mezuniyetinin ardından ilk gençliğinde Mısır matbuatında yazılar kaleme almaya başlamış; ilk makaleleri E'ş-Şaab Gazetesi'nde yayımlanmıştır. Balkan Harbi ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında Kahire'de yayımlanan es-Siyâse Gazetesi'ne edebi makaleler kaleme alırken, aynı zamanda Kahire'den gönderdiği makalelerle ilk kez Sebilürreşâd Dergisi kanalıyla İstanbul matbuatında da görünür olmaya başlamıştır. 1915'te İstanbul'a gelen Ömer Rıza burada Tasvir-i Efkâr Gazetesi'nde yazılar yayımlamıştır. Bu dönemde İstiklal şairimiz Mehmed Âkif'in kızı Cemile hanımla evlenen Rıza¹, Millî Mücadele yıllarında Tevhid-i Efkâr Gazetesi'nde görev almıştır.²

¹ Ömer Rıza'nın sonradan kayınpederi olacak olan Mehmed Âkif ile tanışması Âkif'in 1914 yılındaki Mısır ziyareti sırasında gerçekleşmiştir. Rıza o dönemde E'ş-Şaab Gazetesi'nde çalışmaktadır. Bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Âkif Ersoy*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 50.

² Mustafa İsmet Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/498.

İlk gençliğinden itibaren Kahire ve İstanbul basın hayatının içerisinde yetişen Ömer Rıza ilk basın davasını 1925 senesinde Vakit Gazetesi'nde yayımladığı Mısır-Türkiye ilişkileri üzerine olan yazıları nedeniyle İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmak suretiyle yaşamış; yargılama neticesinde serbest bırakılmıştır. Bu döneme ait çalışmalarında Türkçe literatüre telif ve tercüme eserler kazandıran Ömer Rıza'nın en meşhur kitaplarından biri olan "Tanrı Buyruğu" adlı Kur'an-ı Kerim tefsirinin yayımlanmaya başlaması (1934) bu yıllara aittir.³ Tefsir çalışmasının yanı sıra erken bir telif eser olarak 1927'de yayımlanan "Kur'an Nedir?" adlı kitabı Batılı yazarların kutsal kitap hakkındaki fikirlerinden, Doğu ve Batı dillerinde yapılmış olan Kur'an tercümelelerinden bölümler içeren bir derleme eserdir. 1933 yılında yayımlanan "Müslümanlık Nedir?" başlıklı eseri soru cevap şeklinde İslam'ın esaslarını açıklamaktadır.⁴

1940'ta Eşref Edib, İsmail Hakkı İzmirli ve Kâmil Miras'la birlikte çıkarmaya başladıkları İslam-Türk Ansiklopedisi ve buna bağlı neşredilen mecmuada pek çok makale ve maddenin yazarlığını yapan Ömer Rıza⁵, aynı zamanda 1940'tan itibaren on sene süresince Cumhuriyet Gazetesi'nde de siyasi yazılar kaleme almıştır. 1947 senesi Ömer Rıza'nın basın-yayın kariyerinin en önemli duraklarından birisinin doğuşuna sahne olmuş; bu dönemde Konya'da Selamet Mecmuası adıyla dini-fikri içerikli bir dergi yayımlamaya başlamıştır.⁶ Ahmet Hamdi Akseki, Musa Carullah, Mustafa Abdurrezak, Muhammed İkbâl ve Taha Hüseyin gibi dönemin önde gelen yerli ve yabancı fikir adamlarının yazılarıyla katkı verdikleri bu yayın⁷ özellikle çok partili hayata geçiş sürecinin en önemli İslami dergilerinden birisi olmuştur.⁸

1940'lı yıllarda basın yayın hayatının merkezi noktalarında bulunan Ömer Rıza telif ve tercüme eserler vermeyi de ihmal etmemiştir. Nitekim bu dönemde Kanlı Gömlek (1944), Cennet Fedaileri (1944) gibi edebi eserlerin yanı sıra İslam'ın Özünü ve Kur'an'ın Ruhunu (1946), Yeryüzündeki Dinler Tarihi (1947), İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf (1948) gibi inceleme eserler vermiştir. Tercüme eserler bağlamında ise Harold Lamb'in Ömer Hayyam adlı eserini 1944'te, Muhammed Hüseyin Heykel'in Hazret-i Muhammed Mustafa adlı kitabını da 1945'te Türkçeye kazandıran Rıza, Ebu'l Farac Tarihi'nin tercümesine de yine bu dönemde başlamıştır.⁹

³ Ali Akpınar, "Tanrı Buyruğu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/572; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 5/1930, dp: 8.

⁴ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 9/490.

⁵ Ayhan Aykut, "İslam-Türk Ansiklopedisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/57-58; Kâmil Büyüker, "Mecmua İçinde Ansiklopedi, Ansiklopedi İçinde Mecmua: İslam-Türk Ansiklopedisi/Muhittü'l-Maârif Mecmuası (1940-1948)", *İslam'ı Uyandırmak: Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce Dergiler*, ed. Lütfi Sunar, (İlem, 2018), 230-231.

⁶ Mine Alpay Gün, "Ömer Rıza Doğrul ve Selamet Mecmuası", *İslam'ı Uyandırmak: Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce Dergiler*, ed. Lütfi Sunar, (İlem, 2018), 270.

⁷ Gün, "Selamet Mecmuası", 282.

⁸ Bernard Lewis, "Islamic Revival in Turkey", *International Affairs*, 28/1 (1952), 44.

⁹ Uzun, "Ömer Rıza Doğrul", 491.

YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI

14 Mayıs 1950’de yapılan seçimler neticesinde Demokrat Parti’den Konya Milletvekili seçilerek meclise giren Ömer Rıza bir taraftan yazarlığa devam etmiş, diğer yandan ise meclis dışışleri encümeni üyeliği yapmıştır. Bu kapsamda 1951’de Pakistan’da düzenlenen İslam Kongresi’ne Türk delegesi olarak katılmıştır.¹⁰ Bu dönem Ömer Rıza’nın gerek kalemi gerekse milletvekili kimliği ile Türkiye’nin İslam ülkeleriyle yakınlaşmasına çaba gösterdiği bir süreç olmuştur. Ne var ki bu çabalar uzun erimli olamamış; 13 Mart 1952 tarihinde İstanbul’da vefat etmiştir.¹¹

Ömer Rıza’nın yaşadığı dönem hiç şüphe yok ki modern Türk tarihinin en kritik yıllarını içermektedir. Son dönem Osmanlı, erken dönem Cumhuriyet devrinin çok yönlü bir mütefekkiri olarak Rıza¹² hem çöküşe hem de dirilişe şahitlik etmiş; bu sancılı sürecin tüm katmanlarına vakıf olmuştur. İlk dönemlerinden itibaren kaleme aldığı makalelerin gerek içerikleri gerekse yayın tarihleri göz önüne alındığında bunu sağlıklı bir şekilde gözlemleyebilmek mümkündür. Osmanlı’nın son senelerinde çöküşe giden sürecin bizzat tanığı olarak Hilafet çatısı altında Müslümanlar arasındaki birliğin sağlanmasına, çatışma noktalarının ve ihtilafların izalesine nasıl çaba harcadıysa aynı azim ve inançla cumhuriyet devrinde de Türkiye’nin öncü rolüyle İslam dünyasında birliğin sağlanabilmesi yolunda emek vermiştir.¹³

Bu çalışmanın ana araştırma konusunu teşkil eden Ömer Rıza’nın Birinci Dünya Savaşı’nın sonunu müteakip Sırat-ı Müstakim Dergisi’nde yayımladığı yazılar yukarıda ifade edilen İslam’da birliğin tesis edilmesine yönelik gayretlerinin bir parçası olarak görülmelidir. Özellikle büyük harbin sona erdiği, Osmanlı Devleti’nin savaştan yenik çıktığı 1919 yılı gibi kritik bir dönemde yazarın Müslümanlara dönük olarak yaptığı birlik çağrılarını, İslam’da birlik idealine zarar verdiğine inandığı siyasi ve toplumsal çatışmalardan uzak durulması hakkındaki ısrarlı vurgularını içeren bu yazılar Ömer Rıza’nın bir taraftan her şeye rağmen ümitsizliğe düşmediğini, istiklal arzusunun en canlı biçimde yaşamaya devam ettiğini gösteren öte yandan Müslümanların kurtuluş reçetesini içerisinde barındıran birer tarihi vesika niteliği taşımaktadır.

1. Osmanlı Devleti ve İslam Dünyası: Kavmiyetçiliğe Karşı Birlik Çağrısı

¹⁰ Reşad Ekrem Koçu, “Ömer Rıza Doğrul”, *İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Koçu Yayınları, 1958), 9/4652; Kazım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi: TBMM IX. Dönem 1950-1954*, cilt: VII, Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, no: 18, s. 735.

¹¹ Uzun, “Ömer Rıza Doğrul”, 489.

¹² Ali Akpınar, “Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)”, *I. Burdur Sempozyumu Bildiriler*, 1/446.

¹³ Ömer Rıza Cumhuriyet devrinde Türk devrimini ve yeni idareyi tanıtmak amacıyla Mısır gazetelerine yazılar göndermiş; Cumhuriyet Gazetesi’nde çalıştığı yıllarda ise gazeteci sıfatıyla çıktığı Ortadoğu seyahatinde hem Arap ülkelerini yakından inceleme fırsatı bulmuş hem de Kral Abdullah ve eski Suriye Cumhurbaşkanı Haşim Attası ile görüşmeler gerçekleştiren Ömer Rıza bu mülakatlarında Türk-Arap dostluğunun gereği ve gelişmesi adına hizmetlerde bulunmaya çalışmıştı. Bkz. Koçu, “Ömer Rıza Doğrul”, 9/4652.

Mısırlı Ömer Rıza'nın Birinci Dünya Savaşı'nın sonunu müteakip 1919 senesinde Sırat-ı Müstakim Dergisi'nde iki bölümlük tefrika halinde yayımlanan "Âlem-i İslam'da Mevkiimiz" başlıklı yazı dizisi mütefekkirin büyük harbin neticesinde Osmanlı Devleti'nin ve İslam dünyasının geleceğine ilişkin projeksiyonunu yansıttığı gibi içinde bulunulan felaket haline karşı sunduğu çözüm reçetesini içermesi bakımından önem taşıyan bir matbu miras özelliği taşımaktadır. Yazara göre Birinci Dünya Savaşı Osmanlı ve İslam alemine tarihi derslerle dolu kara günler getirmiştir. Bunlardan ilki, bundan sonraki makalelerinde de ısrarla üzerinde duracağı vahdetten ayrılmanın, milliyet davası içerisine düşmenin verdiği büyük zarar olmuştur. Gerek Osmanlı mülkünde gerekse mücavir Müslüman topluluklarda Büyük Harp öncesi zuhur eden ve siyasallaşan milliyetçilik hareketlerinin İslam inancı ve bayrağı altında bir arada hareket etmenin önemini ve gerekliliğini unutturduğuna inanan Rıza bu noktada "cereyan-ı musibet" olarak tavsif ettiği iki milliyetçilik hareketini ve takipçilerini bu durumdan sorumlu tutmaktadır: Arap ve Türk milliyetçilikleri. "Bu kara günlerimizde bizi düşünecek, bizim felâh ve necâtımızı arzu edecek bir kimse varsa o da evvelâ biz, sâniyen âlem-i İslâm. Bizim bu husûsât ile ne derece alâkadâr olduğumuz meydanda!" diyen yazar, "vâkıâ aynı zamanda bilâd-ı Arabiyyede "Kahtân"çılık ve diyâr-ı Türkiyyede "Turan"çılık, birer cereyân-ı musîbet şeklinde, asır-dîde bir husûfun mebdâd-i zevâlini tebşîr eden bu ma'sûm ümîdi boğmak üzere birer menba'-ı inkişâf arıyor ve birisi Kâhire'de, diğeri İstanbul'da birer seyl-i imhâ'kârın âgûşuna tevdi'-i nefis ederek esâsen perîşân ve nâlân âlem-i İslâm'ın başına her ümîd-i rehâyı söndürecek, her ihtimâl-i muvaffakiyyeti nâ-bûd edecek felâketleri yağmaya hazırlanıyordu" sözleriyle durumun nasıl bir felakete sürüklendiğini iki ayrı fakat ontolojik olarak birbirine rakip siyasal hareket üzerinden değerlendirmektedir. Nitekim kendisinin işaret ettiği felaket halini tarihsel olarak ortaya çıkaran ve yine kendisinin tespitini haklı çıkaran hadise Büyük Harbin neticesi olmuştur: "Harb-i umûmî bu iki cereyân-ı musîbetin tuğyânını teshîl etti".¹⁴

Ömer Rıza'ya göre, Osmanlı Devleti İslam ümmetinin üç ana unsurunca teşkil olunmuş bir siyasal yapı olup; bunların birbirinden tefriki ne sosyal ne dini ne de siyasal anlamda mümkündür. Öteden beri olduğu gibi o gün de geçerli olan ve olması gereken esas hal bu üç ana unsurun birlik ve beraberliğidir. Zira tarihi geçmiş ile medeniyet mirası bunu icbar etmektedir: "Saltanat-ı Osmaniyyeyi teşkil eden erkân-ı esâsiyye bu üç ümmet-i İslâmiyyedir. Aynı din ile mütedeyyin, aynı his ile mütehassis; siyâsî, iktisâdî, her türlü menfaatte müşterek, el-hâsıl gerek bu âleme âid, gerekse âhirete müteallik ne varsa hepsinde müttehid olan bu akvâm-ı İslâmiyyenin arasında zerre kadar bir ayrılık, gayrılık bulunmaması kadar tabî bir şey yoktur". Bu grupların şahsi menfaatlerinin olmadığına, çıkarlarının ancak ortak olabileceğine inanan Rıza "Bunların arasında uhuvvet fikri o derece hâkimdir ki "Tehâlûf-i menâfi" veyahud "mutâlebe-i hukûk" nâmı altında bir mücâdele kat'iyyen vukû' bulmaz" diyerek bilhassa zaman zaman kolaylıkla düşmanlığa dönüşebilen dönemin siyasal rekabet atmosferini hedef almaktadır. Nitekim "Türk, Arap, Kürd bu küllün, nâ-kâbil-i inkisâm eczâsıdır. Türk, Arap, Kürd

¹⁴ Ömer Rıza, "Âlem-i İslam'da Mevkiimiz", *Sebilürreşâd*, Cild: 15, Aded: 386, 9 Kanûnisânî 1335/9 Ocak 1919, 393.

YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI

milliyeti yoktur. Bunların ve sâir akvâm-ı İslâmiyyenin milliyeti birdir. O da İslâm! Müslümanlık, akvâm-ı İslâmiyye arasından, kavmiyetin dalâletlerini hurâfelerini, taassublarını ve hod-kâmlıklarını izâle etmiştir". İslam dairesi içerisinde hedeflenen birlik ve kardeşlik duygusu o denli kıymetlidir ki "Küre-i arzın herhangi kıt'asında sâkin, ve herhangi kavmine mensûb olursa olsun bir Müslüman meselâ sahâbe-i kirâmdan Selmân-ı Fârisî, Süheyb-i Rûmî ve Hâlid bin el-Velîd'i zerre kadar tefrîk etmez, hepsini aynı derecede ta'zîm ve tebçîl eder. Birisinin Acem, diğerinin Rûm, ötekının Arap olmasından dolayı birine karşı daha fazla temâyül, daha fazla hürmet göstermek hiçbir vakit aklına gelmez, her birinin kadrini Müslümanlığa ne derece hizmet etmişse o derece i'lâdan başka bir şeyi düşünmez. Yine bir Müslüman Hazret-i Ömer'i benimsediği kadar Salâhaddîn Eyyûbî'yi ve Sultân Selîm-i Evveli benimser. Birisinin Arap, diğerinin Kürd, ötekının Türk olduğu hâtırına gelmez. Bunların hepsi onundur". Böyle olduğu için yazar "bugün Osmanlı Devleti'nin zimâm-ı idâresi bir Arap sadrâzamının elinde, yarın bir Türk'ün bir Kürd'ün veya bir Arnavud'un uhdesinde bulunur. Bunun böyle olmasında câlib-i dikkat bir şey yoktur. Çünkü hepsi de birdir. Hepsini de Müslümandır. Ve Müslümanların her husûsu da böyledir" demektedir.¹⁵ Dolayısıyla tekrar hatırlanması ve uyandırılması gereken başlıca hissiyat dönemin ayrılıkçı milliyetçi hareketlerinin yerine birlik ve kardeşlik içerisinde dayanışma ruhudur. Rıza aynı perspektiften bunun ilk adımı olarak vatana sahip çıkmayı göstermektedir: "Hükûmet-i Osmaniyye demek vatan-ı Osmaniyyenin hükûmeti demektir. Ve bu hükûmeti teşkil ve te'yîd eden, Arap, Türk ve Kürd'dür. Hattâ diğer anâsır da".¹⁶

Ömer Rıza'ya göre bir ibret kaynağı olarak dönüp geçmişe bakıldığında Osmanlı Devleti idari anlamda Türkleri Araplardan üstün tutmak şöyle dursun, Arapları hep "mevki-i mübeccelde" tutmuştur: "Devlet-i Aliyye Türkün gayrı olan anâsır-ı Müslime ile Türkler arasında a'sâr-ı sâlifede bile hiçbir fark gözetmemiş ve kavm-i Arabî ise beyne'l-İslâm hâiz olduğu şerâfet-i mahsûsaya binâen bilhassa bir mevki-i mübeccelde tutmak husûsunda kusûr eylememiştir". Kuşkusuz ki iki taraf arasında yüzyıllar içerisinde çatışma konusu olan mesele ve hadiseler de yaşanmıştır. Ne var ki "Araplar ile Türkler arasında ara sıra vukûa gelmiş olan ihtilâfât hiçbir zaman bir âile kavgası derecesini geçmemiş ve devleti pek çok defa işgâl eylemiş olan Yemen vekâyii esnâsında bile hükûmetin bazı icrââtına karşı isyân eden urbân hiçbir vakit makâm-ı celîl-i Hilâfet ve Saltanata karşı olan fart-ı merbûtiyyetlerine zerre kadar halel getirmemişler ve mes'eleyi münhasıran umûr-ı dâhiliyyeye müteallık olan şekl-i hakikisinden zerre kadar inhirâf ettirmemişlerdir".¹⁷

"Arap Türkün kardeşidir" diyen Rıza bu iki kavmin herhangi bir ayrılıkçı hareketin eseri olarak birbirinden ayrılmasının tarihi, siyasi, sosyal ve dini bakımdan asla mümkün olmadığına inanmaktadır: "Her ikisi de Müslümanlığı müdâfaa eden, Müslümanlık uğurunda her türlü fedâkârlıkta bulunan ve her ikisi de ilelebed Müslüman yaşayacak ve binâenaleyh

¹⁵ Ömer Rıza, "Türk, Arap, Kürd", *Sebilürreşâd*, Cild: 17, Aded: 429-30, 17 Temmuz 1335/17 Temmuz 1919, 111.

¹⁶ Ömer Rıza, "Türk, Arap, Kürd", 112.

¹⁷ Ömer Rıza, "Vilâyat-ı Ârabiyye Hakkında", *Sebilürreşâd*, Cild: 17, Aded: 425-26, 26 Haziran 1335/26 Haziran 1919, 78.

kat'iyen ayrılmayacak olan iki millet-i İslâmiyyedir. Müslümanlık'ta da'vâ-yı kavmiyyet olmamakla Arabın Türkten kavmiyet nâmı altında ayrılmasına imkân yoktur. Nasıl ayrılır ki Arap ile Türkün her şeyi birdir". Bu öylesine bir birliktir ki taraflardan birisinin diğerini kendisine yabancı addetmesi kabul edilebilir değildir. Zira gündelik yaşam pratiklerinden siyasal birlikteliğe uzanan bu büyük tarihi tecrübe tarafları birbirine zannedilenin de ötesinde kuvvetli bağlarla bağlamıştır: "Diz dize câmi'de, tekkede beraber oturduğu, namaz kıldığı, beraber Kur'ân dinlediği, beraber âh ettiği, beraber mesrûr ve beraber müteellim olduğu, beraber gezdiği, beraber eğlendiği Türke karşı ecnebî sıfatını takınmaya tahammül edemez. Kezâlik Türk ile Arabın yekdiğerine karşı mütehassis olduğu hissiyât-ı mütekâbile-i ihtirâm-kârâneye binâen Türk Bağdadlı bir sadrazamı, Şamlı bir vezîri pek tabîl gördüğü gibi Arap dahi Türk bir vâlîyi veya kumandanı hürmet ve muhabbetle telakki eder. Bunlar öyle hissiyât ve revâbittir ki değıştirilmez ve yerlerine başka hissiyât ve revâbit ikâme olunamaz". Böyle olduğu için de Rıza için birbirinden ayrı yahut birbirine rakip olacak şekilde bir Türk istiklali veya Arap istiklali tasavvur edilemez. İstiklal gerçek manada ancak bir ve beraber gerçekleştirilebilir. Taraflara düşen gerçek görevin bunu temin etmek olduğunu belirten Rıza'ya göre, bir diğerinin aleyhine netice verecek bir istiklal süreklilik arz etmeyecektir: "Bu vazîfenin hüsn-i îfâsiyla Türk de, Arap da kurtulur. Yoksa hem Türk, hem Arap, bu vazîfesizliğin kurbânı olur. Bütün bu îzâhâtta anlaşılıyor ki mukadderâtımızın emr-i teayyününde nazar-ı i'tibâra alınacak en mühim esâs Türk Arap ekseriyet-i kâhire-i İslâmiyyesinin serbestî-i inkişâfını ve istiklâlini te'mîn etmektir".¹⁸ Gerçek istiklalini temini için bölge ya da topluluk ayırt etmeksizin bir ve beraber çalışmalı; İslam'ın bu manadaki gereğini yerine getirmeye gayret etmek gerekmektedir. Yazarın penceresinden bakıldığında bu sadece Osmanlı mülkünün değil aynı zamanda İslam dünyasının da hakkı ve beklentisidir: "Bilhâssa buna dikkat edelim ki istiklâlimizi kemâl-i azm ü celâdetle taleb ediyorken hodkâm davranmamalıyız. Kendi istiklâlimiz için çalışıyorken Arab kardeşlerimizin istiklâlini de te'mîne gayret etmeliyiz. Âlem-i İslâm bizden bunu bekliyor. Ve bize bu sûrette müzâheret ediyor. Hicâz, Suriye, Filistin ve Irak'ın isti'mâr olunmasına biz müsâade edemeyiz ve etmemeliyiz. Bize yakışan ve bizden beklenen budur. Biz, Türkün istiklâline ne kadar tâlib isek ve bu uğurda hiçbir fedakarlıktan nasıl çekinmezsek Arab kardeşlerimizin istiklâli hürriyeti uğurunda aynı fedakarlıktan çekinemeyiz. Arab kardeşlerimiz esârete düşerse bizim de aynı âkıbete er geç düşeceğimiz muhakkaktır".¹⁹

Türk-Arap birlikteliğinin yaşamsal önemine ve İslam dünyasının geleceği adına ne denli kıymetli olduğuna dair bu sözleri serdeden Ömer Rıza taraflar arasındaki ayrılığın yapay da olsa siyaset kanalıyla inşa edildiğine inanmaktadır. Yüksek siyaset bağlamında Hilafet makamı ile Osmanlı hükümetini birbirinden ayrı tutan Rıza, hilafeti İslam'a hizmet konusunda ayrı ve tartışılmaz bir noktada değerlendirmiştir: "Makâm-ı Hilâfet bu farîza-i İslâmiyyeyi, Müslümanlığın emrettiği adl ü hakkâniyyet dâiresinde, îfâ etmekle hem Müslümanlığın emr-i ulvîsini, hem Müslümanların en muhik ve en samîmî arzusunu icrâ etmiş, kudret ve berâetini, şeref ve istiklâlini, birtakım hâinlerin parçalamak istediği vahdetin, vahdet-i

¹⁸ Ömer Rıza, "Vilâyat-ı Ârabiyye Hakkında", 78-79.

¹⁹ Ömer Rıza, "İstiklâlimiz", *Sebilürreşâd*, Cild: 17, Aded: 419-420, 5 Haziran 1335/5 Haziran 1919, 26.

İslâmiyyenin rasânet ü salâbetini muhâfaza ettiğini ve hiçbir vakit şunun, bunun, elinde bâzîçe-i heves ü ihtirâs olmak derekesine tenezzül edemeyeceğini kanâat-bahş bir sûrette ehl-i İslâm'a ve bütün âlem-i medeniyete isbât etmiş, ehl-i İslâm'ın müzâheret ve te'yîdini bi-hakkın ihrâz eylemiş olacaktır".²⁰ Bu sözlerle hilafetin görevini hakkıyla yerine getirdiği hususunda bir şüphesi olmadığını ifade etmeye çalışan yazara göre Hilafet sembolik bir makam olmanın ötesinde İslam alemi için hala çok büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü "Makâm-ı Hilâfet Müslümanların kalben ve vicdânen merbût oldukları merkezdir. Hilâfet, İslâm'da vahdet-i ictimâ'iyyeyi te'yîd eden rükn-i kıymetdârdır. Müslümanların bünyân-ı uhuvveti bu makâm-ı celîl ile kâimdir. Onların arzularını, ihtiyâclarını duyan, ve bütün kuvvetlerini kendinde toplayan bu makâm-ı mu'azzamdır. Râbita-i vicdâniyye-i İslâmiyyenin bahşettiği bütün kuvvetle mücehhez olan şahsiyet-i İslâmiyyenin mümessili Emîru'l-Mü'minîn'dir".²¹ Bu perspektiften bakıldığında hilafetin merkezi olması nedeniyle Osmanlı Devleti'nin İslam dünyası için yenik çıktığı Birinci Harbin sonunda dahi hala çok büyük bir kıymeti olduğunu vurgulamaktadır.²²

Hilafet makamını her tür tartışmanın ötesinde ayrı bir noktada kabul eden Ömer Rıza Türk-Arap ayrılığında esas sorumluluğu Osmanlı yönetiminde, dönemi itibarıyla da İttihat ve Terakki hükümetinde görmektedir. Hicaz bölgesinde örgütlenen İngiliz tandanslı, ayrılıkçı Şerif Hüseyin isyanını ve ayrıca Suriye ve Irak havalisinde yaşanan İstanbul karşıtı anti-Türk kalkışmaları İttihatçıların yanlış siyasetlerinin bir sonucu olarak gören Rıza şu ifadeleri kullanmaktadır: "Meselâ İttihâd Terakkî hükûmeti bilâd-ı Arabiyyemizde irtikâb ettiği rezâil ile bir cihetten Şerîf Hüseyin Paşa'nın esbâb-ı isyânını tehiyye etmiş, diğer taraftan Sûriye'de, Irâk'ta evlâd-ı Arabın nefret ve gazabını kazanmıştı. (İttihâd ve Terakkî)'nin seyyiât-ı idâriyyesi Şerîf Hüseyin Paşa'yı iğzâb edecek bir mâhiyette olabilir, fakat hiçbir vakit muâvenet-i a'dâyı taleb ederek arz-ı mukaddese-i Hicâz'ı nâ-mahremlere çiğnetmesini, arâzî-i mukaddese-i İslâmiyyeyi himâyet-i a'dâya tevdi' etmesini, yahud, İttihâd ve Terakkî hükûmetiyle hâdis olan ihtilâfını makâm-ı Hilâfet'e karşı i'lân-ı muhâsamaya kalb etmesini istilzâm etmeyeceği tabîdir. Bizce Şerîf Hüseyin Paşa böyle bir cinâyeti irtikâb etmez ve edemez! O İttihâd ve Terakkî'nin düşmanı olabilir. Fakat hilâfetin düşmanı olamaz. Binâenaleyh Şerîf Hüseyin Paşa yaptığı hareketin hesabını âlem-i İslâm'a ve makâm-ı hilâfete vermeye mecburdur".²³ Yazara göre Şerif Hüseyin hesap vermelidir zira kalkıştığı hareketle "Kahtancılığa" yani ayrılıkçı Arap hareketine hizmet etmiştir. Buna karşılık İttihatçılar da "Turancılığa" çalışmışlardır.²⁴

2. Müslümanlar Arasında Birliğin Sağlanmasının Önündeki Bir Engel Olarak Fırkacılık Eleştirisi

²⁰ Ömer Rıza, "Âlem-i İslâm'da Mevkiimiz", 393.

²¹ Ömer Rıza, "Âlem-i İslâm'da Mevkiimiz", *Sebîlürreşâd*, Cild: 16, Aded: 391, 13 Şubat 1335/13 Şubat 1919, 10.

²² Ömer Rıza, "Âlem-i İslâm'da Mevkiimiz", 11.

²³ Ömer Rıza, "Âlem-i İslâm'da Mevkiimiz", 393-394.

²⁴ Ömer Rıza, "Âlem-i İslâm'da Mevkiimiz", 394.

Ömer Rıza'nın düşünce dünyasında idealize edilen İslam'da birlik meselesinin önündeki en büyük engellerden belki de başlıcası ümmet içi ihtilaf hareketleridir. Fırkacılık olarak tanımladığı bu hareketler özellikle siyasi planda ayrılıkları körüklemekte, birlik idealini ise zaman içerisinde bir hayale dönüştürmeye matuf tehlike olarak görülmektedir. O'na göre milli birlik gündelik siyasi rekabet ve ötekileştirmelerden arınmadan, menfaatler bireysel düzeyden milli düzeye çıkarılmadan gerçekleştirilemeyecektir: “Biz zannediyoruz ki ittihâd-ı millîyi te'mîn edecek vâsıtâ fırkalar teşkîlidir. Memlekette ne kadar çok fırka bulunursa ittihâd-ı millînin o nisbette hüsn-i temsîl edilebileceğine, binâenaleyh birkaç kişi birkaç taraftarıyla beraber bir araya toplanarak kendilerine bir unvan takınca ve bir program i'lân edince bir fırkanın teşekkül etmiş olduğuna zâhib oluyoruz. Halbuki böyle bir cem'iyet bir fırka değildir. Birkaç şahsın ittifâk-ı ârâsıyla meydana gelen bir şirket-i fikriyye milleti temsîl edebilmek iktidârını hiçbir vakit hâiz olamaz. O ancak kendisini teşkîl eden a'zâyı temsîl edebilir”. Oysa ki milli menfaatler fırkalarca değil kurumlarca temsil ve tatmin edilebilir. Zira “Bu müesseselerde hükümrân olan, rûh-ı millîdir. Rûh-ı millînin ihtiyâcâtını tatmîn eden mebâdîdir. Eşhâsın nüfûzu, eşhâsın tahakküm-i kâhîrânesi bu müesseselerde hüküm süremez. Orada eşhâs, hâkim değil, o müesseseleri ibdâ eden mebde'lerin hâdimidir”.²⁵

Ne var ki Ömer Rıza'ya göre kendisi tarafından idealize edilen ne bir kurum ne de bir fırka var olmuştur. Fırkaların tamamı olması gerekenin aksine milletin talep ve ihtiyaçlarına değil şahısların menfaatlerine hizmet edecek şekilde teşkil edilmiş; dolayısıyla böyle teşekküllerin varlığından herhangi bir milli fayda elde edilmesi mümkün olmamıştır. Nitekim varlık sebebini ve gücünü millete dayandırmayan hareketlerin aksini gerçekleştirmesi tabii değildir: “Şimdiye kadar te'sîs olunan fırkalardan her biri bizim mebâdîmize ecnebi; bizim için gayr-ı tabî ve muzır mebâdîye hizmet ediyordu. Binâenaleyh bunların birisi olsun teessüs etmedi. Hepsi te'sîs olundu. Ve hiçbir muvaffakiyet ihrâz edemedi, çünkü kuvvetini rûh-ı millîden değil, eşhâsın nüfûzundan ahz ediyordu. Bu müessesâtın vazîfesi ihtiyâcât-ı millîyenin tatmînini değil, her-çi bâd-âbâd icrâât-ı keyfiyyeyi tervec etmekte. Binâenaleyh eşhâsın nüfûzu yıkıldıkça o müesseseler de devriliyordu, millet bu müesseselerden istifâde edeceğine hep zarar görüyordu. Bundan dolayıdır ki memleketimizin fırka hayâtında ağrabül-garâibe tesâdüf olunuyordu. Meselâ memleketin selâmetini ancak İslâmlaşmakta olduğu kanâatinde bulunan bir şahıs ile müessesât-ı İslâmiyyeyi yıkarak, onların yerine müessesât-ı garbiyyeyi ikâme ederek memleketi garblılaştırmakla sâhil-i selâmete erişileceği kanâatinde bulunan şahs-ı diğer aynı fırkaya mensûb bulunuyor. Bu iki zıd kanâat bir arada yaşıyordu. Her iki kanâatin sahteliğine, ve bu iki zıddı yaşatan müessesenin zayıflığına bundan daha kuvvetli bir delil olmaz”.²⁶

Şahsi menfaatlerin temini çerçevesinde teşkil edilen fırkaların yalnızca milleti değil aynı zamanda millete rehberlik etmesi beklenen aydınları da birbirine düşürerek, siyasal tartışmalar etrafında birbirine düşman ettiğini belirten Ömer Rıza için bu durum Batıcı ve İslamcı aydınlar arasında yaşanan bölünmede tecessüm etmiştir. İki grup toplum ve

²⁵ Ömer Rıza, “İttihâd-ı Millî”, *Sebilürreşâd*, Cild: 16, Aded: 402-3, 3 Nisan 1335/3 Nisan 1919, 120-121.

²⁶ Ömer Rıza, “İttihâd-ı Millî”, 121.

YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI

gelecek tasavvurlarını birbirilerine olan düşmanca hislerinin esiri olarak kurgulamış; söz konusu hissiyat tarafları esas gaye olan vatanın ve milletin menfaatine hizmet etme noktasından uzaklaştırmıştır. Bir sonraki sosyo-politik aşama ise millet ile aydınların ayrışması olmuştur: “Milletin rehberleri, münevverleri ikiye ayrılmıştı. Bir kısmı dindar idi. Şeriatî ve şeriatin müessesâtını yıkmakla memleketin harâb olacağını, binâenaleyh hâl-i inhitâtta bulunan müessesât-ı İslâmiyyeyi islâh ile ihyâsını iltizâm ediyordu. İkinci kısım dinsiz idi, müessesât-ı İslâmiyyenin hedemiyle garb medeniyetinin aynen taklîdine taraftar idi. Millet birinci kısmın fikrine mütemâyil idi. Mebâdî-i İslâmiyyenin tevlîd ettiği müessesâta sâdik idi. İkinci kısmın efâline i'timâd etmiyordu. Bâ-husûs düvel-i garbiyyenin ma'rûz-ı tazyîki olan ikinci kısmın, bu tazyîki tehvîn edecek islâhât ve icrââtın memlekette adâleti ta'mîm ile esbâb-ı refâhiyeti temhîd ve emniyet-i umûmiyyeyi te'mînden ibâret olduğu hâlde bunları ihmâl ile memleketi garblılaştırmaya, müessesât-ı İslâmiyyeyi yıkmaya teşebbüs etmesi milleti pek haklı olarak şüpheye düşürüyordu. Maamâfih memleketin selâmetini Müslüman kalmakta ve dâimâ İslamlaşmakta gören birinci sınıf, müessesât-ı İslâmiyyeyi hâl-i inhitâttan kurtaracak vesâilî derpîş ile hayât-ı milliyemizi te'mîn için garb medeniyetinden ne gibi iktibâsatta bulunmaya mecbûr olduğumuzu takdîr ederek o cereyân-ı muzırna karşı durabilmek iktidârını ibrâz edemediğinden garblılaşmak cereyânı memleketin serkâr-ı siyâsetinde yaşadı”.²⁷

Gerek toplum gerekse genel İslam alemi nezdinde olumsuz etkileri giderek yaygınlaşan ve kalıcı hasarlar bırakan siyasal ayrışma ve onun ana kaynağı olarak tespit edilen fırkacılık karşısında içine düşülen durum Ömer Rıza'ya göre felaketle eşdeğerdir. Tavanda başlayıp, önce kurumlara, ardından sırasıyla fırkalara, aydınlara ve nihayet topluma sirayet eden çatışma halinin nasıl bir felakete sebep olduğu Birinci Harp sonu itibarıyla hala net bir şekilde anlaşılmış değildir. Zira yazara göre herhangi bir toplumsal/siyasal uyanış emaresi de görülmemektedir. “Felâketin önüne durmak, onun hüsrânından milleti kurtarmak icâb ettiğini takdîr etmemek kâbil mi? O hâlde niçin duruyoruz? Niçin felâket-i umûmiyyeyi tedkik ederek, tasnîf ederek her kısmını erbâbına tahvîl etmiyoruz? Felâket-i umûmiyyenin siyâsî, hukûkî, harbî, iktisâdî, ahlâkî... cihetlerinden her birini erbâb-ı liyâkâta tahvîl ederek el birliğiyle çalışmıyoruz da niçin fırka teşkiliyle, vesâit-i ihtilâfın teksîriyle uğraşıyoruz?.. İşte bu da ayrıca bir felâket, hem de felâketlerin en müdhişi. Milletın başını mezara sokacak felâket bu” sözleriyle durumun vahametini vurgulayan Rıza bu durumdan çıkış yolunun ancak ulema sınıfının rehberliğinde bulunabileceğine inanmaktadır. “İlk yapacağımız şey bu vesâit-i ihtilâfı kaldırarak yolunu şaşırın, birtakım ihtirâsâta kapılarak, yahud gittikleri yolda selâmet ummak gafletinde bulunarak sırât-ı müstakîmden ayrılanları tarîk-ı hakka ircâ' etmektir. Bunu kimler yapabilir? Hiç şübhesiz memleketin ulemâsı yapar. Ulemânın bugün en mühim vazîfesi budur” diyen yazara göre bundan başka bir vazife ile meşgul olmak caiz değildir. Ulema önce “efkâr-ı münevvereyi” birleştirmelidir ki “felâketin mâhiyet-i hakîkiyyesini anlamak felâketin tahrîbât-ı mütemâdiyyesinden memleketi kurtarmak için onu tedkik ve tasnîf ederek erbâb-ı ihtisâsın dest-i tedâvisine teslim etmek” mümkün olabilsin. Rıza'ya göre ancak ulema bu

²⁷ Ömer Rıza, “İttihâd-ı Millî”, 121.

vazifeyi bihakkın yerine getirirse “keşmekeş zâil olur. Erbâb-ı liyâkat işi ele alır. Herkes dâire-i ihtisâsında memlekete hizmet eder. Ve böylece memleket kurtulur”.²⁸

Sonuç

Ömer Rıza yaşam öyküsü itibarıyla modern Türk tarihinin en sancılı yıllarını müşahede etmiş bir mütefekkir, müellif ve yayıncıdır. Umberto Eco'nun polikronik entelektüel tabirinin son dönem Osmanlı, erken dönem Cumhuriyet devrindeki müşahhas örneklerinden biri olan Rıza bir koltukta birden çok karpuzu bir arada başarıyla taşımayı bilmiş; edebiyattan dine, ilme ve siyasete pek çok alanda kendini ispatlamış bir şahsiyettir. Hem imparatorluğun çöküşüne hem de Millî Mücadele ile dirilişe şahitlik etmiş bir fikir adamı olarak gerek ardında bıraktığı tercüme ve telif eserler gerekse dini, siyasi analizler içeren yazılarıyla Türk düşünce hayatına kıymetli bir yekûnu miras bırakmıştır.

Yazı hayatının ilk dönemlerinden itibaren kaleme aldığı makalelerin gerek içerikleri gerekse yayın tarihleri göz önüne alındığında merhum Şemseddin Günaltay'ın meşhur eserine verdiği isimle, Rıza da Müslümanlar adına “zulmetten nura” kavuşmanın yollarını arayan bir düşünür olagelmiş; bu bağlamda Tanzimat'tan itibaren “Bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna cevap arayan aydınlar zincirinin bir parçası olmuştur.

Müslümanların birlik duygusunu yitirdiğini gözlemleyen Ömer Rıza'ya göre bunun en büyük nedenlerinden biri “fırkacılık” olarak tabir ettiği siyasal kamplaşma meselesidir. Bu öylesine şedid bir hal almıştır ki fırka adı verilen siyasal oluşumlar gerçek manada birer fırka olarak milletin hizmetine çalışmak yerine, şahısların arzu ve ikballerine çalışan birer kurum halini almışlar; Müslümanları önce aydınlar ardından da millet seviyesinde gündelik çatışmalara sürüklemek suretiyle vahdet duygusunu her geçen gün daha da köreltmişlerdir. Hiç kuşkusuz ki Osmanlı siyasal yaşamına II. Meşrutiyet devrinde egemen olan İttihatçı-İtilafçı çekişmesinin Rıza'nın bu fikirlerinin olgunlaşmasında büyük bir rolü olmuştur.

Ömer Rıza'nın düşünce dünyasında birlik idealinin önündeki bir diğer politik set ise milliyetçilik hareketleridir. Osmanlı siyasal yaşamının son devirde en büyük belirleyici unsuru olan milliyetçi düşüncenin en büyük iki Müslüman unsur olan Türkler ve Arapları birbirinden ayırdığına inanan Rıza bu noktada döneminin İslamcı siyasal söyleminin hâkim düsturuna başvurmakta ve İslam'ın özü itibarıyla kavmiyetçiliği reddettiğini söylemektedir. Ek olarak, “Kahtancılık” ve “Turancılık” olarak tabir ettiği Arap ve Türk milliyetçiliklerinin öteden beri İslam dairesi içerisinde kardeşlik hukukuyla bir arada yaşayan bu iki büyük topluluğu birbirinden ayırarak milleti felakete sürüklediğini iddia etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Ömer Rıza'nın zihninde milliyetçilik Hilafetin tam aksine, parçalanma, ayrılık, yıkım ve yok oluş olarak kodlanmaktadır.

²⁸ Ömer Rıza, “Ne Yapacağız?”, *Sebülürreşâd*, Cild: 16, Aded: 394-5, 6 Mart 1335/6 Mart 1919, 57.

**YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI**

Türk ve Arap milliyetçilikleri bağlamında erken dönem İslamcı düşüncenin İttihatçı karşıtı söylemlerini paylaşan Ömer Rıza için Osmanlı coğrafyasının Arap bölgelerinde gerçekleşen ayrılıkçı kalkışma hareketleri ve isyanlar doğrudan doğruya İttihat ve Terakki hükümetlerinin takip ettikleri bölge siyasetinin bir neticesidir. O'na göre, söz konusu hareketlerin Hilafet ile herhangi bir problemi yoktur. Ne var ki Rıza'nın dönemin diğer bazı İslamcı düşünürleri gibi Türk-Arap ilişkilerinin seyrini tek boyutlu bir neden-sonuç ilişkisine bağladığı anlaşılmaktadır. Halbuki süreç çok etmenli olup, gelinen noktayı salt İttihatçı yahut pan-Türkist politikalara bağlamak doğru değildir. İttihat ve Terakki'nin yanlış politikalarından pek tabii söz edilebileceği gibi özellikle İngiltere ve Fransa kaynaklı dış müdahale ve kışkırtmalardan ve dahi Osmanlı Ortadoğu'sunda kökleri 19. yüzyılın ikinci yarısına dek uzanan bir Arap milliyetçi fikriyatı ve onun ürettiği ayrılıkçı siyasetten de söz etmek gerekmektedir. Tarihsel süreç göstermektedir ki denklem çok değişkenli ve dönemi itibarıyla girift bir karaktere sahiptir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Ali Bilgenoğlu

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Akpınar, Ali, "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893-1952)", *I. Burdur Sempozyumu Bildiriler*, 1/439-447. 2005.
- Akpınar, Ali, "Tanrı Buyruğu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Alpay Gün, Mine, "Ömer Rıza Doğrul ve Selamet Mecmuası", *İslam'ı Uyandırmak: Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce Dergiler*, ed. Lütfi Sunar. 269-289. İlem, 2018.
- Aykut, Ayhan, "İslam-Türk Ansiklopedisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Büyüker, Kâmil, "Mecmua İçinde Ansiklopedi, Ansiklopedi İçinde Mecmua: İslam-Türk Ansiklopedisi/Muhitü'l-Maârif Mecmuası (1940-1948)", *İslam'ı Uyandırmak: Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce Dergiler*, ed. Lütfi Sunar. 227-251. İlem, 2018.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Mehmed Âkif Ersoy*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, 5, İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Koçu, Reşad Ekrem, "Ömer Rıza Doğrul", *İstanbul Ansiklopedisi*, 9/4651-4653. İstanbul: Koçu Yayınları, 1958.
- Lewis, Bernard, "Islamic Revival in Turkey", *International Affairs*, 28/1 (1952), 38-48.
- Ömer Rıza, "Âlem-i İslam'da Mevkiimiz-II", *Sırat-ı Müstakim*, (13 Şubat 1335/13 Şubat 1919), 9-11.
- Ömer Rıza, "Âlem-i İslam'da Mevkiimiz", *Sırat-ı Müstakim*, (9 Kanûnisânî 1335/9 Ocak 1919), 393-394.
- Ömer Rıza, "İstiklalimiz", *Sırat-ı Müstakim*, (5 Haziran 1335/5 Haziran 1919), 24-26.
- Ömer Rıza, "İttihâd-ı Millî", *Sırat-ı Müstakim*, (3 Nisan 1335/3 Nisan 1919), 120-122.
- Ömer Rıza, "Ne Yapacağız?", *Sırat-ı Müstakim*, (6 Mart 1335/6 Mart 1919), 56-58.
- Ömer Rıza, "Türk, Arap, Kürd", *Sırat-ı Müstakim*, (17 Temmuz 1335/17 Temmuz 1919), 111-112.
- Ömer Rıza, "Vilâyat-ı Ârabiyye Hakkında", *Sırat-ı Müstakim*, (26 Haziran 1335/26 Haziran 1919), 77-79.
- Öztürk, Kazım, *Türk Parlamento Tarihi: TBMM IX. Dönem 1950-1954*, VII, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları, 1998.
- Uzun, Mustafa İsmet, "Ömer Rıza Doğrul", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/489-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

YA VAHDET YA DA FELAKET:
BİRİNCİ HARBİN SONUNDA BİR KURTULUŞ REÇETESİ OLARAK BİRLİK ÇAĞRISI

EK 1:

Ömer Rıza, "Âlem-i İslam'da Mevkiimiz", Sırat-ı Müstakim, 9 Kanûnisânî 1335/9 Ocak 1919, ss. 393-394.

حجرتہ ۳۹۳

(سبیل الرشاد)

جلد ۱۵ عدد ۳۸۶

عالم اسلامده موقعمیز

بو قاره کونلرمزده بڑی دوشونه جگه ، بزم فلاح و نجاتی آرزو ایدهجک برکیمسه وارسه اوده اولایز ، ثانیاً عالم اسلام . بزم بو خصوصیات ایله نه درجه علاقه دار اولدیمیز . میثاقده ا بناه علیه بو مقاله مزده عالم اسلامده بو کونکی وضعیتیمیزی و عالم اسلامک بزه قارشى وضعیتى ایشاح ایتمه چالیشه جیمز .

سئین آخیرهده باشلایان ایتباه اسلامک الک خیرلی و الک صبیعی قنایه اتدن بری عالم اسلامک عرش خلایق قویه ایتمک مسلمانلرک متکسر بیئینی بومقام جلیل اعلا ایدرک ، یار و اغیار نظرندمه بوکسنتمک و بویله او خیرلی ایتباه ایچون متین بر استنادکله تأمین ایتمک عزمی تشکیل ایدیوردی .

واقعا عینی زمانده بلاد عربیهده « قحطان » جیاق و دیار ترکیهده « توران » جیاق ، بر جریان مصیبت شکنده ، عصر دیده بر خسوفک میادی* زواتی بشیر ایدن بو مضمون امیدی بو عرق اوزره بر منبع انکشاف آریور و بریمی قاهرده . دیگرى استانبولده بر سنیل اعساکرک آغوشنه تودویع نفس ایدرک اساساً پریشان و تالان عالم اسلامک بلکنه هر اید رهائی سوندرمهجک ، هر احتمال موافقین نایود ایدهجک فلاکتلری بیمنغه حاضر لایئوردی . فقط عالم اسلامک ظلم و استارتدن بیقان روح ایتباهی بو جریانلره مجاهده ایدرک اولاری سکنه دار و کون کیدیکه ترقی ایدیوردی .

حرب عمومی بو ایکی جریان مصیبتک طغیاق تسهیل ایتدی . و بالنتیجه ایتباه اسلامک قیبه اعنالی الک فحیح خسرانلرک زبون فلاکتدهمی اولدی . مقام خلافت کسب قوت ایدرک اعتلا و بشون مسلمانلره فرخ و فخور بر استنادکله تشکیل ایدهجی برده مقدرات حیاتی آخیرک لطف و کرمدن بکلمک درکسنه هیوط ایتدی ا بو عاقبت نجیمه بشون عالم اسلامی مقهور و پریشان ایدن ، الک مدعش اضطرار و خلجانلر ایچنده قوراندیران برهانلدر . بونی حقیقه حس ایتمک ، لایقیه ادراک ایتمک ، کندی ماتمزه اوج بوز اقی میلیونک ماتنی علاوه ایتمک و بوماتم جهانتکرک قارشیسنده هر درلو غفلت و ضلالتدن ساقینهرق ، موقعمیزک اهمیت و تراکتی تقدیر ایدرک طریق فلاجرى بولق اقتضا ایدیور .

امین اوله ایتمک اوغرادیمیز فلاکتلر ، مغلوبیتلر هیچ بر وقت عالم اسلامی بزدن صوغونه جق ، بزدن اوزةالاشدیرمهجق ، بر شکله دکدر . یالمکس بومدعش فلاکت عالم اسلای بزه دها فضلله علاقه دار ایتدیرمهجک ، موقعمیزک دها قوی بر مظاهرکله مظهر تأیید اولسنی ایشاح ایدهجک بر مایهئیددر . فلاکتیمیزک صفحات رذالت آلودنی

عالم مدینه قارشى نعل املهیره مجبور ايسهك عالم اسلامه قارشى ده عربى بوزى ایتباه مجبور . عکس قشدرده عالم مدینهک نه قدر نفورى اولورسهق عالم اسلامک مظاهرئندن ده اودرجه ني نصیب اولورز .

بو وضعیتى تقدیر ایدرک عالم اسلامه و عالم مدینه اثبات مصومیت ایله بو مظاهرى تأمین ایتمک بوغزک بوجیدر . اساساً عالم اسلام مغلوبیتمیزک حضور ذلتنده بزم کبی کریان و ماتمادرد . وحسدت اسلامیه نی ، استقلال اسلامى تمثیل ایدن یکنه دولت اسلامیهک و بال اضمحلاقی بوکامن شرفمه خاتمه ی بشون عالم اسلام بزمه برار تلین ایدیور . مسلمانلرک روحنه قصادیدن اوفر قنایهک مفاصدمصاؤندن ، عدالتک جزای سزاسق تطبیق ایدرک قوروتولق بر فریضة اسلامیهدر . مقام خلافت بو فریضة اسلامیه نی ، مسلمانلرک امر ایتدیکی عدل و حفاظت دارئسنده ، ایغل ایتمکله هم مسلمانلرک امر علوی نی ، هم مسلمانلرک الکحق و الکصیبى ارزوستی اجرا ایتمش ، قدرت و براتنی ، شرف و استقلالنی ، برطام خائنلرک بارجه لامق ایتدیبکی وحسدتک ، وحدت اسلامیهک رسالت و سلامتی محافظه ایتدیکی و هیچ بر وقت شونک ، بونک ، الله بازیمجه حوس و احتراست اولق درکسنه نزل ایدهمهجکی قناعت بخش برصورتمه اهل اسلامه و بشون عالم مدینه اثبات ایتمش . اهل اسلامک مظهرت و تأییدنی بحق احراز ایلش اوله جقدر .

وضعیت حاضرهمیزک آسراولیدنی بو وظائف معطله آزاده عرض و کین بر شکل عادلانه ایا ایلدیکی تقدیرده عالم اسلامک حقدومیزک امیدلری بیقیلماز ، یالمکس کسب قوت ایدرک موقع دولرک تصدیق ، صالح قوتفرالسنده منافع عثمانيهک تأمین خصوصنده شالیندقت مظاهرلره حقدومیز احقاق ایتدیرمهک امکانی حاصل اولور .

فقط بزوخسوسدهده ک بطی دورا ایتورز . و نظیفه مناشخصک سنای تدقیق و جزاسنی تعیین و تطبیق ایتمکدن عبارت دکدر . عینی زمانده مساوی مانیهک ایقاع ایتدیکی مسائل ، احداث ایتدیکی تفرقلری بنه ینمزده حل ایتمکدر . حالبوکه بز بومسائل ، بومسائل عائبه عثمانيه نی اعمال ایتمکله اولنرک برر مسائله دولیه اولورق حلقی بیلهرک بیلیمدرک التزام ایتمش اولیورز . واقعا بومسائلرک آخیرک صلح قوتفرالسنده حل اوله بلیجهکنه دائر افواه رسعیه اجنیهدن بعض بیامات ایشیدایبورسده بز مسئله منزی کندی آرمزده حل ایتدکدن سکره او افواه رسیمیه اده" مقتضه ایه اسکات ایتمک نسبه قولایلا شمش اوللازی ؟ بنا علیه بومسائل عائبه عثمانيه نی آرمزده حل ایتمک ایچون تدابیر لازمه نی اتخاذ ایتمک اقتضا ایدر .

مثلا اتحاد ترقی حکومتی بلاد عربیه مزده ارتکاب ایتدیکی رذائل ایله برجهئدن شریف حسین باشاک اسباب عصیانیته تمبه ایتمش ، دیگر طرفدن سوریهده ، عراقده اولاد هرک نفرت و غضبنی قازانمشی . (اتحاد ترقی) ک سببات اداریه شریف حسین باشای غضاب ایدهجک

EK 2:

Ömer Rıza, "İstiklalimiz", Sırat-ı Müstakim, 5 Haziran 1335/5 Haziran 1919, ss. 24-26.

جهد ۱۷ عدد ۲۰-۲۱۹	(سبيل الرشاد)	صفحه ۲۴
<p>ایدی . مشروطیتك اعلاقى متعاقب اراتق بواى مراقبه ملت و كابلرته و برلش اولمى اعتبارله امانتى اهانه توديع قشبهنىك برشكلى قوعه كيرمى لازمكلر ايدى ، واپك مجلس ميمونلك بويده اولدوقجه همت و خدمتلى كورولمىكنه داتر بىض اماره كورولمىكده اولدى . فقط سكره لى ايش تماماً دكيشدى . قىم و اعليت و ايافت هيج اراغاز اولدى . قيجده معلوم .</p>	<p>حسن تدبیر و برمه چكى بىان ايش سده ماينى بونك بىمكن و عذور سز اولدوندده اصراز ايتكده پادشاه و عزل ايدورسهك برينه كىمى تعين ايدورمىكده ديش . اوده . فلان افسدى نى ، او اولاز ايسه فلان افسدى نى ، ديه جواب و برمش . پادشاه ايشى بر كره بحيره ايتك ايشه ديكندن ، هايدى كيت ، اونارده صور ، باقم به ديه چكدر ؟ ، امرى و برمش . ماينى شيخ الاسلامه الك مناسپ بىايدىك ذاته كيدركه اقدم سزى پادشاه ائندىز شيخ الاسلام تعين ايدورور و دىنجه اوزات درحال و انا لله و انا لله راجيمون . شيخ الاسلام ائندى حضرتلى وقت و قات ايدى ؟ ، شوالى ايراد ايدور . ماينى : « خير ائندى ، وقت ائندى . فقط پادشاه ائندى اولى عزل ايله برينه سزى تعين ايدورمىكده . در . بونك اوزرته اوزات : « هايدى ايشيكه ا شيخ الاسلام ائندى حضرتلى صاغ اولدوقجه اومئامه كچمك بىم ايجون بىمكن اولماز . زيرا بونك بين العلماء اومقامه ايرق و اصالح اولان كئندىلىرى در . بويه . وز ايشه م و ديه برك ساوار . بونك محجوب قالان ماينى بلكه اوتكك ائندى ائندى ايدورم ديه برك عثمان ايكئنى بر ذاته دها مراجعت ايدور اوده . شيخ الاسلام ائندى و اولد نصركه فلان ائندى وار ايكن بىم شيخ الاسلام اوقاق حدم ككدر ، عيبدر . امان كسه طوع ايسين و ديه برك ردايدور . ماينى خائب و خاسر پادشاهك يانه دوزر و دوجار عتاب و مؤاخذه اولور .</p>	
<p>خلاصة مروض : اولى امور بونك امانتى اهانه ، اصالح و ايافت توديع ايتك خصوصتده او امر قرأنيه و احاديث شريفى لايق وجه ايله نظر اعتباره آلهرق ملكك تخلفمئنه همت ايتق بى كمال اهميتنه نياز ايتك ايسوز زيرا ، اذا وسد الاموالى غير اهمه قانتظر الساعه ، حديث شريفك مضبوطه مصادق اولماق ايجون يشقه چاره برقدور .</p>	<p>بو حكاه بدن ا كلاشيلان شوكه بروقتل عالم اسلامه ملك علماسى نى عن انكبرى بك كوزل ايا ايشمكلرى كى امانى اهانه توديع خصوصتده هم مسلك اراسئنده اصالح و ايرق اوق امرامنه رعابت عئنه حالى ائمش اولدوندندن اهل وار ايكن ناهاكك تيبى قولاي قولاي اولماز ايش .</p>	
<p>دودور ميبلس اسماعيل حقي</p>	<p>سكمرلى علما بو نايه مهم وظيفه ديتلرلى اساساً بو خصلت چيلهلك اسلاميت عاليه مقتضاستندن اولدنى احياء الموده صدق بختده صدق عزم مناسبتيه ذكر ايدلنىك وجه ايله حضرت عمر رضى الله عنك : « بر قومده ابوبكر (رضى الله عنه) وار ايكن او قومه امير اولق دن ايسه كوله اولمىنى ترجيح ايدورم ، كلام خاليسيله نه نايه در . كوتنه دئنگندن ايش چيئرن دن چيئمش ويا خصوص تنظيم ائندى سكمره صنف علمانىك بو ايشلر قارشى بر لاسنه صورت مخصوصه ده اهتيا ايدلنىكندن مأمورلر ك عئزل و نصبتده ك اصابنىكك چوقدقمه مراقبه سز قائل اولمش ايدى . فقط مأمور بئلى اهانه و برك مسئله سى فوق العاده مهم اولدنى جهته اسابئسلكلردن نموله عذورلر هر يره ائارى كوستردىكندن حقيقى مراقبه مليه كى اولمقته برابر بويده بئنه بئنى تدابير اتخاذ ايديلر ايدى . مثلا خاتان مقفور سلطان جيدمانى زماننده اك مستقيم وصال دولت دن مركب انتخاب مأمورين قوميسونلرلى تاسيس ايدلش ايدى . وقدم و اعليت و حسن خدمت مشروطيتده نصركه اولدنى كى مضر كورولمىكده تشيغه طلب رحبان ايجون اولدوقجه : بر قوتى حازر</p>	
<h3>استقلالمز</h3>		
<p>حرب همومىه قارىشدىق جهانى قليب ايدن عوامل آره سئنده اك مهم موقئردن برى انشال ايدن قوتمز ، ميدان محاربه ده سائل و فلا كئلى ، فقط هر حالده انكشافات آتيسى نانه بك خيولى روطيقه نى ايا ايشكدن سكمره ترك سلاح ايشدى .</p>		
<p>اودن . مغلوب اولارق سلاجزى بير ائندى ، لكن حرمت انكشافى اك آغير بيودورقدن تقييد ايدن چارلك ائندامنده بيوك بر دول اوينايدى ، بو آغير بيودورقه فور تولارق ترك سلاح ايشك . زمره عاليه دست مسالتموزى اوزا ديبوركن حياقتا الكمدهش بر ائندىك قهر و تدميردن قور تارق امله الله عزى ذما كارلئرى اختيار ايش : اك فجع عزمينلر قانلاش ؛ استغلافنى ، تحكات اجنبيه شره لوندن سيانت بولده كال سباحته قلن دو كشر برمان ابدال ائندىك مساهمى ، ايا ائندىك وظيفه نى و انتظاف ائندىك نمره نى بيلير برمان اولارق ائيات موجوديت ايديبوردى .</p>		

EK 4:

Ömer Rıza, "Türk, Arap, Kürd", Sirat-ı Müstakim, 17 Temmuz 1335/17 Temmuz 1919, ss. 111-112.

(سبيل الرشاد) جلد ۱۷ عدد ۳۰ - ۴۲۹

تورک ، عرب ، کرد

سلطنت عثمانیہ کی تشکیل ایدن ارکان اساسیہ بواج امت اسلامیہ در. هینی دین ایله متدین ، عینی حس ایله متحسس ؛ سیاسی ، اقتصادی ، هر دلو بنتیقه ، مشترک ، الحاصل کرک بو حاله ناه ، کرکسه آخرته متعلق نه وارسه هینسنده متجد اولان بواجوام اسلامیه تک آرمسنده ذره قدر بر آریلاق ، غیرایق بولماسی قدر طبیسی برشی بوقسنر . بونلرک آرمسنده اخوت فیکری اودرجه ساکدرک و مخالف منافع ، ویاخود و مطالبه حقوق ، نای آلتنده بر مجادله قلمباً وقوع بولاز . عیقل اسلام هر قومک استمداد و قابیلیتک سرسیست انکشافله منلهلر ایدورک و بو منکشف قابیلیتلی آهنگلشیردیردک هینسی بر نایه خادم ایلی .

بنامه علیه هر بواج قومک قابیلیت دیکر قومک قابیلیت ایکال و تأیید ایدر . و بونلرک هینسنده اوله برکل مجوز تشکیل ایلرک بونی آیرمیق قابل دنگدر . مذیت اسلامیة ، افتراق و اختیاسی غیر قابل بولک آریدر .

سلطنت عثمانیہ کی تشکیل ایدن ارکان اساسیہده بویهدر . تورک ، عرب ، کورد بولک ، لاقابل انقسام اجزاییدر . تورک ، عرب ، کرد ملتی بوقدر . بونلرک و سائر اقوام اسلامیه ملتی بردر . اوده اسلام مسلمانانک ، اقوام اسلامیه آرمسنده قومیتک شالیتلی خرافاتلی و تعسلیتی و خود کامیلرلی ازاله ایچسدر . کرک ارضک هر هانکی قلمه سنده ساکن ، و هر هانکی قومه منسوب اولورسه اولسون بر مسلمان مثلاً هجابه کر ایدن سامان فارسی ؛ صیب رومی و خالید بن الولیدی ذره قدر تقریبی ایچر . هینسی عینی درجه ده تعظیم و تجلیل ایدر . بریسنک عجم ، دیکرینک روم ، اوته کینک عرب اولسندهن طولانی برینه قارشی دهافضه تمایل ، دهافضه حرمت کوسترمک هینچ پروقت عتله غز ، هر برینک قدرسی مسلمانانغه نهدرجه خدمت ایچسه اودرجه اعلان بشقه برشی دوشوغز . بنه بر مسلمانان حضرت حمیری بنده دیکر صلاح الدین ایوبی و سلطان سلیم اولی بنه . برینک عرب ، دیکرینک کرد ، اوته کینک تورک اولدانی خاطر بنه کاز . بونلرک هینسی اوتکدر . بونلرک هر برینه مرتبه بنه کوره ، حرمت ایدر . بونلرک هر برینی ، آری درجه سنده روحی هینچ ایدر .

دون بولسل بوله ایدیه ، الا نده اویهدر و دانغا اویه قاه بقدر . بوکون عتال دولتک زمام ادارمی بر عرب صدراعظمک المنده ، یازن بر تورکک بر کردک ویا برار ناولدک عهد سنده بولور . بونک بوله اوله سنده جالب دقت برشی بوقدر . چونکه هینسی ده بردر . هینسی ده مسلماناندر . مسلمانانر آراسنده ساک و محکوم ، غالب و مغلوب ، هینچ بر ملت ،

هینچ بر فرد بوقدر . هینسی ده عینی حقوقدن مستبد و عینی وظایفه مکلف اولورلر .

حقیقت ایسته بوندن عبارتندرا هینچ بر کیمسه . هینچ بر حاده ، هینچ بر تضییق بو حقیقت قطعی ، بو حقیقت ایدیه نه تحریف ایدیه بیلیر ، نه تکذیب و توهین ا

بوله اولنله برابر صولک زماننده بو حقیقته تکرار هینوم اولدینتی کور سورز . و اما بو حقیقته هینوم ایدنلر اون قدر ایدیه بیلک اقتدارلی ساک کیمسه لردکدر . و بنا علیه هینوملرینک شره دار اوله بوندن آگاه اولامقسنده و نائل منفعت اولی ایدیه بوش بره فدا کاران ایچکده ایدلرده بزم بو حقیقتی اعلان و ایضاح ایچمن ، اهل اسلام ایچون بو حقیقتک لایتنر اولدینتی بشون حاله بالخاصه صاحب قونفرالسنه عرض و همیق اگلا تهمین اقتضا ایدری . مع الاسف نه مغلوبان بزم بو حقیقتی اگلا تهمین غیر سنده بولدی ، نده صاحب قونفرالسنه کیدن رجائلر اولی اگلا تهمینی ا

افراطیله ، خیالی بولرک ایله اتهام اولدنی . هر بار بنامه ، کوردلر نامنه سورز سولک صلاحیتدار اولدینمز کی سوزلر مخالف مغلوبانده کوردلر کی دلتلر جاستک عیقلر منزه و بر دیکر جوابده منقویتمدن طولانی ادارمن آتسنده بولنلر اقوامک تعیین مقدراتی قالیاره توجه ایندیکی بیان اولدی . اوت ، بز حقیقت مغلوب اولدی . بونی اعتراف ایچمک الله دنگدر . مغلوبانک جزاسی چکمک ، غالبیه سرفرو ایتک موقعدن بزم . بونلرک هینسی طوغرو .

ایسته بوطوغرو دکل .

مرخصلر منک موقعتیزلر کی ده بوقطه تک ایضاحی قصان براقدر ایدور . بوندن طولانی درک ، نان و غنیمتی ۳ مجوز تاریخک لسخمسنده مرخصلر منک عودتی مناسبه یازدینن مقاله ده بر وجه آتی بیان مطالعه ایدیه بورد : ۱۹۱۳ سنه سنده بری مسلمانلرک اکثریتنه بونتمنلی الاملا ندر ایدر کوجولش بر حکومت حاله کان عتال ایدر اودای صولک حرب ایتسنده ایکی قسه آیرلشدی که بر طرفه حکومت هتایه آرتیق سیاسی و عسکری هینچ بر حکم و نفوذ ابراهیم مدینی و مسلمانلرک غرب نوزدن تمایله آزاد اولورق کندی رئیس دبیرلی اختیارده سریت اولدی لازم کان عرب اولکلری واردر . دیکر طرفه ایسه بر ترک کرد اکثری ایله مسکون حوالی واردر . طبیعتده بو اکثریت کردلرک بوکا بوکار ایله برابر یشاق اردوسنی اظهاره متوقفدر که کردلرک بوکا خواجکیکر اولدی بته مستبد دنگله .

کانک بوسوزلرینک واضح اولورق اگلا تهمین بولرک هینچ حقیقتده صرف اولنلر سوزلرک کردلر حقیقتده صرف ایدلر سنه اک مهم سبب کردلرک ساکن اولدینتی و لایانک حرب ایتسنده اشغال عسکری آتته آلتامسیدر . برده کانک تهمینیه هر بار تک حکومت هتایه بنک نفوذ سیاسی و عسکری آزاده اولمی دول مؤتلفه تک سوریه و عراق اشغال عسکری آتته آلمسندهن منبندر که اوز اورد اولسه اولسه اوله مؤتلفه تک نفوذ سیاسی و عسکری بولنه بیلیر . حالوکه حکومت هتایه بنک بر ورلرده اوله متحکم ، نفوذ عسکری و سیاسی بوقدی . هر هانکی حکومتنک اوز وطننده جاری اولان نفوذی واردی . و بوندن طولانی درک کانک



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 375-393/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 375-393

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ÂŞIK VEYSEL'DE VAROLUŞUN BOYUTLARI ¹

Orhan YAVUZ

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas

PhD Student, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Sivas/Turkey

orhanyavuz83@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7273-237X

ror.org/04f81fm77

Rıza BAKIŞ

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas
Assoc. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Sivas/Turkey

rizabakis@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-1686-8608

ror.org/04f81fm77

Öz

Varoluşçuluk felsefesi, 19. yy'da Kierkegaard'la birlikte Avrupa'da popülerlik kazanmış felsefi bir akımdır. Bu felsefi akım ile birlikte somut birey olarak insan, felsefenin en merkezî konusu haline gelmiştir. Bu felsefi akımda birey, seçim, özgürlük, yönelmişlik ve sorumluluk, aşırı duygular, varlık ve hiçlik, ölüm ve iletişim gibi temalar işlenmektedir. Âşık Veysel'in şiirlerinin, varoluşçu temalar açısından çok fazla içeriğe sahip olduğu görülmektedir. "İman" bu temaların başında gelmektedir. Âşık Veysel, varoluş boyutuyla imanı ortak özellikler ekseninde işleyerek birlik ve dirlik için bir vasıta kılmak istemiştir. Âşık Veysel, bununla birlikte, bireysel farklılıklar olarak karşımıza çıkan özellikleri ise bir zenginlik kaynağı olarak değerlendirmektedir. Varoluşçuluk açısından önemli olan umut ve umutsuzluk da Veysel'in şiirlerinde öne çıkan kavramlardır. Umut duygusunu umutsuzluğa karşıt bir varoluşsal durum olarak ele alan Veysel'de, umutsuzluğa yer yoktur. Onun şiirlerinde varoluş bağlamında öne çıkan bir diğer kavram da ölümdür. Veysel ölüm olgusunu kaygı ve umutsuzluk duygularıyla işlerken, inancı sayesinde umudunu koruduğunu dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Varoluşçuluk, Âşık Veysel, İman, İsyân, Ölüm

¹ Bu çalışma, Doç. Dr. Rıza Bakış'ın danışmanlığında Orhan Yavuz tarafından yapılmış olan *Pir Sultan Abdal ve Âşık Veysel'de Varoluşçu Temalar* isimli Yüksek Lisans Tezi'nden üretilmiştir.

DIMENSIONS OF EXISTENCE IN AŞIK VEYSEL

Abstract

The philosophy of existentialism is a philosophical movement that gained popularity in Europe with Kierkegaard in the 19th century. With this philosophical movement, man as a concrete individual has become the most central subject of philosophy. In this philosophy, themes such as the individual, choice, freedom, intentionality and responsibility, extreme emotions, existence and nothingness, death and communication are discussed. It can be seen that Âşık Veysel's poems have many implications when considered within the framework of these existential themes. "Faith" comes first among these. Âşık Veysel wanted to make faith, with its dimension of existence, a tool for unity and peace by processing it on the axis of common characteristics. However, he considers the individuality that we encounter momentarily and as differences in people as a wealth. Hope and despair, which are important for existentialism, are also prominent concepts in Veysel's poems. Veysel treats the feeling of hope as an existential situation opposite to despair, and there is no room for despair in him. Another concept that stands out in the context of existence in his poems is death. Veysel stated that while he dealt with the phenomenon of death with feelings of anxiety and hopelessness, he maintained his hope thanks to his faith.

Key Words: Philosophy, Existentialism, Âşık Veysel, İman, Rebellion, Death

Atf / Cite as: Yavuz, Orhan-Bakiş, Rıza. "Âşık Veysel'de Varoluşun Boyutları". *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 375-393.

Giriş

Bir halk ozanı olan Âşık Veysel, 1894'te Sivas'ın Şarkışla ilçesinde dünyaya gelmiş, yedi yaşında çiçek hastalığı nedeniyle sol gözünü, daha sonra bir kaza sonucu da sağ gözünü kaybetmiştir. Onun bu haline üzülen babası, ileride kendi anlam dünyasını inşa etmesine imkân verecek ve bir anlamda yoldaşı da olacağını düşünerek olsa gerek onun saz çalmasını ister. O da kısa sürede Yunus (ö. 720/1320)², Karacaoğlan(?), Pir Sultan (ö. 1589-1590)³ gibi ustaların şiirlerinden çalıp söylemeye başlar.⁴

1931 yılında Ahmet Kutsi Tecer'in öncülüğünde, Muzaffer Sarısözen'in de aralarında bulunduğu bir ekip tarafından Âşıklar Bayramı adıyla bir etkinlik düzenlenir.⁵ Veysel'in de katıldığı bu etkinlik, sonraki dönemde onun tanınmasında önemli rol oynamıştır.⁶ İlerleyen süreçte Veysel, kendi şiirlerini yazıp okumaya başlar; Ankara, İstanbul gibi büyük şehirlerde konserler verir; İstanbul'da bir radyo yayınına konuk olur ve o artık tanınan birisidir.⁷ 1946 yılına kadar Köy enstitülerinde saz öğreticiliği de yapan Veysel'in

² Mustafa Tatçı, "Yunus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/600-606.

³ Nurettin Albayrak, "Pîr Sultan Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/277-278.

⁴ Ahmet Özdemir, *İki Kapılı Handa Âşık Veysel* (İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2013), 21-23.

⁵ Özdemir, *İki Kapılı Handa Âşık Veysel*, 36.

⁶ Ali Berat Alptekin, *Âşık Veysel* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), 9.

⁷ H. Ali Küçükakın, *Âşık Veysel Hayatı ve Şiirleri* (Konya: Tablet Yayınları, 2009), 7-9.

şiiirleri çok geçmeden dilden dile dolaşmaya başlar ve çeşitli formlarda okunur/söylenir ve dinlenir hale gelir.⁸

Biz de bu çalışmamızda, çoklu anlam katmanları yüklü, duyana ve dinleyene dokunan Veysel'in şiiirlerini varoluşçu felsefenin argümanları çerçevesinde ele almayı, anlamayı, irdelemeyi ve yorumlamayı düşünüyoruz.

Bilindiği üzere varoluş, özü itibariyle insana dair bir meseledir. Bu konuya dair tartışmaların geriye doğru izini süreceğ olursak Antik Yunan'a/Antropolojik döneme kadar gitmemiz gerekir; devamında ise Rönesans, Aydınlanma yüzyılı ve 20. yüzyıldaki varoluşçu tartışmalar gelir. Dikkat edilecek olursa bu dönemlerin öncesinde insan öznesi/varlığı hep unutulmuştur. Sofistler ve Sokrates öncesi dönemde tartışmaların odağında varlık/arkhe, Rönesans öncesi Batı'da din, Kierkegaard'la başlayan varoluşçuluk tartışmaları öncesinde, kaos, kargaşa ve savaşlar insanı kendine hep yabancılaştırmıştır. Bütün bunların sonucu olarak insan ya tabiatın ya dinin ya da bilimin gerisine itilip nesneleştirilmiş bir varlık haline gelmiştir.

Soren Aabye Kierkegaard'la birlikte 19. yüzyıl Avrupa felsefesinde bir yön değişikliği olmuş, bu değişiklik sonucunda ortaya çıkan varoluşçuluk (egzistansiyalizm) denilen felsefi akım, merkeze somut insanı almış ve bu akımın temsilcileri önemli etkiler oluşturmuştur.⁹

Varoluş, doğası gereği tanımlanamaz olduğu için herkese göre bir tanımından söz etmek mümkün değildir. Sistemden ziyade somut bireyi temel alan bir felsefe olmasına rağmen varoluşçuluğun kabul ettiği bazı ilkeler ve temalar da vardır.¹⁰ İnsanın merkeze alınması ve somut bir bireyin kabulü, varoluşun öze önceliği, felsefenin bireye göre yapılması ve hakikatin öznelliği gibi ilkelere ilaveten "birey, seçim, yönelmişlik, özgürlük ve sorumluluk, aşırı duygular, saçma, varlık ve hiçlik, ölüm ve iletişim"¹¹ vb varoluşsal temalardan söz etmek de mümkündür. Bu temaların işlenmesinden ziyade bunların varoluşçu ilkelere göre ele alınması önem arz etmektedir.¹² Çünkü bireyin seçimleri, varoluşun formlarını ortaya çıkarır.¹³

Varoluşçulukta öznel ve her bireyde farklı olan duyguların önemi büyüktür; "Kierkegaard'da kaygı, Heidegger'de ölüm beklentisi, Sartre'da bulantı, Camus'da saçmalık ve başkaldırma" sonuçta birer duygudur.¹⁴

⁸ Bakiler, *Âşık Veysel*, 30-34.

⁹ A. Kadir Çüçen (ed.), *Varoluş Filozofları* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 73.

¹⁰ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 37.

¹¹ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 37.

¹² Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 125.

¹³ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 45.

¹⁴ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 35-36.

Hristiyanlığın öğretilerinin varoluşçu düşünceye uygun olduğunu düşünenler ve buradan hareketle modern varoluşçuluğun köklerinin Hristiyan felsefesine dayandığını iddia edenler,¹⁵ Kierkegaard'ın imanı kendisine “temel problem” kabul etmesini bu bağlamda değerlendirip ve buradan hareketle varoluşun en üst evresi olan dinî varoluşa ulaştığını savunurlar.¹⁶

Varoluşçu felsefenin bir dönem tartışma konularının başında öz-varoluş önceliği gelir. 19. Yüzyıla kadarki tartışmalarda özün varoluşa önceliği savunulmakta iken sonraki dönemde varoluşçu filozofların çoğunun varoluşu öze yeğlediğini söylemek mümkündür.¹⁷

Varoluşçu filozofların ağırlıklı olarak üzerinde durdukları sorunlardan biri özgürlük meselesidir. Özgürlük, insanın karşılaştığı durumlarda ne yapacağını değil, nasıl yaşaması gerektiğini ve olgulara ne değer vereceğini seçmesi demektir; çünkü insanın varoluşu, ancak özgür kararlar ve bu kararların uygulanmasıyla ortaya çıkar ki bu özgürlük, insanın gerçek bir birey olabilmesinin de en temel koşuludur.¹⁸

1. Âşık Veysel’de Varoluş Halleri

1.1. İman

Varoluşçu felsefenin dini düzleminde yer alan önemli konularından biri belki de en önemlisi imandır ve dinî bilgiye ulaşmak için iman tek seçenek olarak görülür.¹⁹ İskenderiyeli apolojist Clemens’in “anlamak için inanmak gerekir” cümlesi Augustinus’la birlikte Patristik dönemin paradigması haline gelmiştir.²⁰ Kierkegaard’ın da imana varoluşsal önem atfettiği bilinmektedir. Ona göre insanın varoluşu, iman sayesinde anlam kazanmaktadır. Varoluşun iman ile anlam kazanabilmesi o insanın seçim yapmasıyla mümkün olabilir ve iman da sonuçta bir seçimdir. İmanla varoluşçuluğu bir araya getiren diğer bir husus ise imanın bireysel yönüdür.

İman konusu, felsefede iki farklı yönden ele alınmıştır. Bunlardan biri Tanrı’nın varlığının kabulü meselesi, diğeri ise Tanrı’nın kabulünü bir ön koşul olarak gerektiren; samimiyet, sırdaşlık, güven ve emniyet gibi duygular tarafından desteklenen kişisel bir tutumdur.²¹ İman/inanma konusu Âşık Veysel’in şiirlerinde çok açık bir şekilde işlenmektedir; “Allah

¹⁵ Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 46.

¹⁶ Faruk Manav - Gökhan Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 23.

¹⁷ Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 24.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 1141.

¹⁹ Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu - Pascal’da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 140.

²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 5* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 379.

²¹ Hanifi Özcan, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/216.

ÂŞIK VEYSEL'DE VAROLUŞUN BOYUTLARI

birdir Peygamber Hak / Rabbül âlemindir mutlak";²² ve "Şükür Amentüye etmişiz iman/Kalbimiz nur ile dolu sayılır"²³ dizelerinde de bu açıkça görülmektedir.

Veysel'in, imanî öğeleri şiirlerinde işlerken kendi düşünce ve inanç yapısını serdettiği gibi bu temaları belirli bir amaca dönük kullandığı da görülmektedir. Veysel'in imanî konuları işlediği şiirlerinde sık kullandığı temalardan biri birliktir; "Allah birdir Peygamber Hak/Rabbül âlemindir mutlak/Senlik benlik nedir bırak"²⁴ dizeleri bunu açıkça göstermektedir.

Veysel imanı, birleştiren bir değer olarak gördüğü için kimlikler üzerinden, kültürel ve dini farklılık üzerinden öne çıkan söylemeleri tasvip etmez ve hatta bunları eleştirir:

"Yezit nedir, ne kızılbaş

Değil miyiz hep bir kardaş

Bizi yakar bizim ataş

Söndürmektir tek çaresi"²⁵

Ayrıca Veysel'in Hakikatin farklı boyutları olan ve ayrılığa yol açabilecek mezhepsel ifadeleri olumlamadığı da açıktır:

"Şu âlemi yaratan bir

Odur külli şeye kâdir

Alevî Sünnîlik nedir

Menfaattir varvarası"²⁶

Âşık Veysel, imanî içeriğe sahip kavramların istismar edilmesini, ayırt edici unsur olarak görülmesini hep eleştirdiği gibi bölünmeye sebep olabilecek bu tür kavramları yaratıcının birliğini yok etmeye çalıştığını düşünmektedir. Söz konusu durumu da "Sen Allah'tan birlik dile/İkilikten gelir bela"²⁷ dizeleriyle dile getiren Âşık Veysel'in bireysel farklılıkları imanî konularda dahi olsa varoluşsal farklılıklar olarak görmekte olduğu söylenebilir.

²² Veysel Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın - Bütün Şiirleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973), 57.

²³ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 205.

²⁴ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 57.

²⁵ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 57.

²⁶ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 58.

²⁷ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 58.

1.2. Bireysellik

İnsan, anın içinde geleceğe doğru uzanarak var olabilen tekil varlıktır.²⁸ Bu tekillik, aslında varoluşçu felsefenin temel konularından biri olan bireyselliğe bir işarettir. Bireyselliğin öne çıkışında önemi büyük olan Kierkegaard'ın görüşleri, onun hakikat anlayışı üzerinde de etkili olmuştur.²⁹ Bu aynı zamanda hakikatin tanımlanmasında varoluşçu felsefe açısından da önemli bir kriterdir. Bu anlayış, Kierkegaard ile varoluşçu felsefeye girmiş olmakla birlikte diğer varoluşçu filozoflar için de önemlidir.³⁰

Bireyin hakikatleri, her ne kadar sınırsız bir şekilde onun mülkiyeti olmasa da varoluşunu bu hakikatler ile anlamlandırmakta ve bu anlam tamamen bireye ait olmaktadır; çünkü hayatı anlamlandırmak, sonuçta bireye ait olan ve bireye özgü bir durumdur.³¹ Ancak insan, sadece kendisini belirleme duygusu içinde olsa da aslında kendini seçerken diğer insanların da ne olması gerektiğini bir anlamda belirlemiş olmaktadır.³²

Birey varoluş felsefesinde gerçek özne olarak ortaya konmaktadır. Ortaya bir varoluş konulacaksa bu varoluş ancak bireyin varlığı ve varoluş sürecinde kendini ortaya koyması ile mümkün olacaktır. Bireyin varoluş felsefesindeki önemi de bu açıdan bakıldığında daha net anlaşılacaktır.

Bu değerlendirmeler ışığında Âşık Veysel'in şiirlerine bakılacak olursa, Veysel de elbette ki insanların farklı birer birey olduklarının bilincindedir ve bu farklılıkları birçok şiirinde değişik şekillerde dile getirmiştir:

“Güzelliğin on par'etmez

Bu bendeki aşk olmasa

Eğlenecek yer bulaman

Gönlümdeki köşk olmasa”³³

Bu dizelerinde Veysel, muhababındaki güzelliği kendi gönlündeki aşka bağlayarak güzelliğin değerini ortaya çıkaracak olan şeyin o şeyin niteliği olmadığı kıymet atfeden bireyin bizzat kendisi olduğuna işaret etmektedir. E. Göka'nın ifadesiyle söyleyecek olursak; “insan zihniyle varlıklara anlam kazandırır.”³⁴ Buradaki anlam kuşkusuz, bireyden bireye geçişebilmekte ve Veysel de bu şöyle ifade etmektedir:

²⁸ Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017), 23.

²⁹ Manav - Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, 138.

³⁰ Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, 112-117.

³¹ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 72.

³² Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 41.

³³ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 83.

³⁴ Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 153.

“Kim okurdu kim yazardı

Bu düğümü kim çözerdi

Koyun kurt ile gezerdi

Fikir başka başk'olmasa”³⁵

1.3. Umut- Umutsuzluk

Varoluşçu felsefe açısından umut ve özellikle de Kierkegaard'ın ölümcül hastalık olarak nitelendirdiği umutsuzluk önemlidir. Kierkegaard, insanı hayvandan üstün kılan şeyin, umutsuzluk nedeniyle yaşanılacak olan acının zorunluluğu olarak görür; ona göre umutsuzluk, insanın istediği ben olabilirliğine erişememe sonucu ortaya çıkan bir duygudur. Bu olabilirliğin varlığı, insan için olumlu bir durum olmakla birlikte bu olabilirliğin imkân durumundan gerçeklik haline gelmesi, bu olumlu durumun en üst seviyesidir. Bu imkân durumundan gerçeklik haline çıkıştaki sorumluluk ise umutsuzluğun diğer kaynağıdır.³⁶

Varoluşçuluk düşüncesinin kurucusu olarak görülen Kierkegaard, umutsuzluğu varoluş seviyelerinden her biri için ayrı ayrı ele almıştır. Estetik varoluş düzeyindeki insan, umutsuzlukla nitelendirilemez. Etik varoluş düzeyindeki umutsuzluk ise sahte bir umutsuzluktur. Kierkegaard'ın gerçek umutsuzluk olarak nitelediği umutsuzluk ise imanî varoluş düzeyindeki insanın umutsuzluğudur; çünkü imanî varoluş düzeyindeki insan, kendi benliğini kendi istediği şekilde oluşturmak ister. Kendini oluştururken Tanrı'nın varlığından bağımsız bir şekilde bunu yapmaya kalkışması, bireyin gerçek umutsuzluğunun kaynağıdır.³⁷ Kierkegaard'ın aksine, Camus'un umutsuzluğunun çıkış noktası, Tanrı'nın yokluğudur. Camus'a göre umutsuzluğun bir diğer sebebi de ölüm ve ölümle birlikte gelen yokluktur.³⁸

Bir de umut duygusu vardır ki Kierkegaard da Marcel de umudu umutsuzluktan çıkış noktası olarak görmektedirler.³⁹ Umut, insanın amacına doğru harekete geçmesi ve ben olabilme olasılığını muhafaza etmesidir.⁴⁰ İnanılan Mutlak Güç'ün sahip olduğu kudret, umut duygusunun kaynağıdır. İnanan insan, Mutlak Güç'e addettiği bu kudret sayesinde bütün olasılıklara sahip olabilmektedir.

³⁵ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 83.

³⁶ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 23-26.

³⁷ Nevin Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 193.

³⁸ Emre Tuncel, *Soren Kierkegaard ve Albert Camus'de Umutsuzluk Kavramı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 84-89.

³⁹ Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 116.; Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 199.

⁴⁰ Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 198.

Varoluşçu felsefede umutsuzluk kavramıyla birlikte kaygı ve endişe kavramları da önemlidir. Kierkegaard kaygıyı günahla açıklamıştır. Özgür irade ve günah olguları, birlikte var olmaları nedeniyle ikisi kaygının da nedenidir. Kierkegaard, kaygıyı umutsuzluğu ortadan kaldıran bir güç olması sebebiyle olumlu bir varoluşsal durum olarak değerlendirir; ona göre, kaygının bir nedeni de bilinmez olandır; bu bilinmez olanlardan bir tanesi de ölüm ve ölüm sonrasıdır.⁴¹

Heidegger'in de varoluşsal bir durum olarak gördüğü kaygıyı dünyanın kendisine bağladığı görülmektedir.⁴² Ona göre insanın fırlatılmışlığı, insanda kaygıya yol açmaktadır;⁴³ ölümün yaşamın sınırı olarak görülmesi,⁴⁴ insanın hiçlik fikri, kaygı ile yaşamın kesişmesini sağlayan durumdur.

Âşık Veysel, her ne kadar “Derdim gizli kapağını kaldırma / Yayılır âleme zıyan görünür” dese de şiirlerini bir dert ortağı, bir yoldaş kabul ederek tüm duygu ve düşüncelerini dizelerine yüklediği çok açıktır.

“Bu dünyayı kuran mimar” sözleriyle başlayan şiirinde Veysel, “Dünya şirin baldan tatlı/Eyvah balı tuza katmış” dizeleriyle dünyanın güzelliklerine işaret etmekle birlikte bu güzelliklerin tersi bir durumun varlığını da göz ardı etmemektedir. Âşık Veysel'in bal ve tuz benzetmeleriyle ortaya koyduğu durum, varoluşçu felsefede yer alan umut ve umutsuzluk kavramlarının bir arada bulunmasıyla büyük benzerlik göstermektedir. “Sevgi muhabbet yaratmış” şiirin bu sözlerle bitmesi tesadüf olmasa gerekir; çünkü Kierkegaard'ın görüşüne göre sevgi umutsuzluğu umuda eviren bir güçtür.⁴⁵

Âşık Veysel'de dünyanın mimarı olarak tanımlanan yaratıcı, varoluşçu filozoflarda hem elem ve kederin hem de sevinç ve mutluluğun kaynağı olarak görülmektedir. *Derdimi Anlatamam Dertsiz İnsana* şiirinde Âşık Veysel:

“Gülü yetiştirir dikenli çalı

Arı her çiçekten yapıyor balı

Kişi sabır ile bulur kemali”⁴⁶

Diyerek güle benzettiği insanı, bu dünyanın dikenli çalısına benzetilen elem, keder, vb. duygularla olgunlaştırmaktadır. Hem insanların hem de dünyadaki dikenli çalıya benzettiği durumların farklılığını belirten Âşık Veysel, her iki unsurun da farklılıklarına rağmen ortaya koydukları sonuç itibarıyla güzel bir duruma ulaştıklarını vurgulamıştır.

⁴¹ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 96-100.

⁴² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 286.

⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, 412.

⁴⁴ Dilnur Karabulut, *Heidegger Felsefesinde 'Kaygı' nın Yeri* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 118.

⁴⁵ Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 195-196.

⁴⁶ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 40.

Burada bala benzetilen son durum insanın varoluşunu gerçekleştirerek ulaştığı kemal durumudur. Âşık Veysel, tüm bu durumların insanı olgunlaştırarak kemale erdirmesini kişinin sabrına bağlamıştır. Buradaki sabır, Camus'un intihara kalkışma nedenleri olarak gösterdiği durumlara katlanmak olarak da düşünülebilir. Yani intiharın yokluğu ve sabrın varlığı, bağlantılı bir şekilde varoluşun devamı niteliği taşımaktadır. Frankl'a göre insanın yaşadığı zorluklar, insanı çözüm arayışına yöneltir.⁴⁷ Bu arayışlar insanın varoluşsal anlamını ortaya çıkartmaktadır. Veysel, *Kara Bahtım* adlı şiirinde;

“Uyur uyanmaz ikbalım,

Nic'olacak benim halım,

Uyanmadı kara bahtım”⁴⁸

Dizeleriyle geleceğinden duyduğu endişeyi dillendirmektedir. Endişesini *kara baht* kavramıyla dile getirdiği kaderine bağlayan Veysel, şiirin sonraki dizelerinde *Tecellim bozuk temelden*, sözlerinde ise kaderi *tecelli* kavramıyla ilişkilendirmektedir. Yine aynı şiirindeki “Kader kedere eş oldu, / Ağladım gözüm yaş oldu” dizelerinde kader kavramını kullanmakta ve şiirin temel fikri olan endişe ve kederi doğrudan kadere yüklemektedir. Şiirinin *Gitti gençlik çıktı elden* dizesiyle de endişeye sebep olan bir diğer durum olarak ise yaşlılığı göstermektedir. Buradaki gençliğin gitmesi durumundan duyulan endişenin altındaki ölüm korkusu ve bu korkuya neden olan şey aslında yaşlılıktır. Veysel şiirlerindeki umutsuzluk göstergesi olabilecek kaygı ve sıkıntı ibarelerini işlemekle birlikte bunlara sabır göstermeyi bir erdem olarak görmektedir. Durumu bir adım daha ileri götürecek olursak Veysel'de sabır, tüm olumsuzluklara karşı var olan bir umudun göstergesidir.

“Sağ oldukça umut yaşar

Seksen doksan yüz yaş olsa

Yine onda umut yaşar

Ümit Allah'tan kesilmez

Bu ne hikmet kimse bilmez

Türlü derdi çeker gülmez

Yine onda umut yaşar

⁴⁷ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019), 125.

⁴⁸ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 45.

...

Son nefeste olsa kişi,

Gine onda umut yaşar,

...

Teneşire çıkanaca,

Gine onda umut yaşar.”⁴⁹

Dizelerinde umudun insanın varoluşuna etki eden sürekli bir duygu olduğunu görülmektedir. “Türlü derdi çeker gülmez, / Yine onda umut yaşar” dizelerinde umut duygusunun yaşam boyu sürmesi yanında bir de hiçbir sıkıntının bu umudu yok edemediğini belirtilmektedir. İnsanın yaşamının son anına kadar varlığını sürdüren umut duygusunu yok edecek tek şeyin ise ölüm olduğunu ifade eden Veysel’in buradaki ölümden kastı, ölüm olgusunun epistemolojik değil ontolojik varlığı ve tecrübe edilmesi durumudur.

Umut, her türlü sıkıntıya karşı Âşık Veysel’in bir çeşit silahıdır. Âşık Veysel’in diğer şiirlerinde de görüldüğü üzere insan, yaşamı boyunca türlü sıkıntılar çekmektedir. O bu sıkıntılarla beraber umudun da yaşam boyunca sürdüğünü ifade ederek sıkıntılarla birlikte hissedilen umutsuzluğun karşısına umudu koymaktadır. Umut duygusu, intihar ve başkaldırı eylemine karşı sabırla birlikte yaşanan pasif bir direniş biçimidir.

Âşık Veysel’in şiirlerinde umutla ilgili bir diğer husus da umudun kaynağı meselesidir. Onun şiirlerinde, inancının etkisiyle olsa gerek “Gönül umudun yoldaşı / Durmaz gezer dağı taşı” dizelerinde belirtilen gönül, umudun yeridir. Aşk ve gam duygularının merkezi olarak belirtilen gönül,⁵⁰ umut duygusuna ev sahipliği yapmaktadır. Bu birbirine zıt iki duyguyu bünyesinde barındıran gönül, aslında insanın çok yönlülüğünü de ortaya koymaktadır. Gönülün dağı taşı gezmesi ise umut için sürekli bir arayış içinde olunduğunun göstergesidir.

“Yalvar Veysel gündüz gece,

Allah emretmiş böylece.”⁵¹

Dizelerinde de ifade edildiği üzere umudun kaynağı Allah’tan başkası değildir. Marcel’e göre de insan dua ve yakarılarıyla Allah’a bağlanmaktadır.⁵² Zaten Âşık Veysel, “Umut Allah’tan kesilmez, Bu ne hikmet kimse bilmez” dizelerinde umudun kaynağının Allah

⁴⁹ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 234.

⁵⁰ Cemal Kurnaz, “Gönül” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/150.

⁵¹ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 234.

⁵² Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 214.

olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Marcel'in umudu insanla yaratıcı arasında bir bağ olarak görmesi de bu hususu destekler niteliktedir.⁵³

1.4. Arayış

İnsan, içgüdüsel olarak varlığının anlamını aramaktadır.⁵⁴ Anlam arayışı, Kierkegaard'da iman, Nietzsche'de güç, Marcel'de Tanrı, Sartre'da bireyin kendisi ile bulunmaktadır. Bu farklılıklar, her bireye göre değiştiği gibi insanın önüne konulan seçenekler şeklinde olmamaktadır.⁵⁵

Marcel'e göre insan, bir yolcu varlıktır. İnsanın varoluşunu gerçekleştirmesi, durum değişikliklerine bağlıdır. Marcel, bu teorisini *Homo Viator* (Yürüyen İnsan) isimli eserinde ele almıştır.⁵⁶ Aşık Veysel'in "Gidiyorum gündüz gece" dizesiyle Marcel'in teorisi arasında aşırı derecede kavramsal benzerlik olduğu görülmektedir. Veysel şiirlerinde kendisini aradığını belirtmekten geri durmamış ve bu arayış esnasında birçok değişim geçirdiğini belirtmesine rağmen bir türlü kendisini bulamadığını ifade etmiştir:

"Katre idim bir ırmağa karıştım,

Çalkalandım çok bulandım çok taştım,

Gide gide bir deryaya ulaştım,

Dalgalandım coştum oldu olacak."⁵⁷

Dizelerinde ise, kendi varlığını katre şeklinde nitelemekle anlamsal küçüklüğünü gösterirken, yaşadığı zor bir süreç sonunda, varoluşunu gerçekleştirmeye yaklaştığını belirtmektedir. Ne var ki aradığını hâlâ bulamadığını ifade etmekten de kendisini alamamıştır:

"Geldim gittim bu sahnede oynadım,

Türlü türlü tebdilata uğradım."⁵⁸

Dizelerinde anlam arayışı sırasında geçirdiği değişimi ifade eden Veysel başka bir şiirinde ise şöyle demektedir:

"Yıllarca aradım kendi kendimi,

Hiçbir türlü bulamadım ben beni,

⁵³ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 101.

⁵⁴ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, 113.

⁵⁵ Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?*, 108.

⁵⁶ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 101.

⁵⁷ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 229.

⁵⁸ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 31.

...

Varlığım yokluğum bir Veysel adım,

Gök kubbede kalacaktır ses kadim,

Elli üç yıl kendi kendim aradım,

Hiçbir türlü bulamadım ben beni.”⁵⁹

Yukarıdaki dizeleriyle kendini arayışın yıllarca sürdüğü halde bulamadığını belirten Veysel’in kendi kendini araması, arayışın ancak kişinin kendi çabası ile yapılabileceği görüşüne işaret olsa gerek. Kendini bulamadığını ifade eden Âşık Veysel, en azından bulunduğu kadarıyla kendini “Gök kubbede kalacaktır ses kadim” ifadesinde de belirttiği gibi şiirleriyle ifade ederek ortaya koymuştur denilebilir.

Bu arayışın varoluşçu felsefede olan ve bir ömür süren seçimler gibi bir ömür sürecek bir arayış olduğu bir gerçekliktir. Bu arayış her bireyin varoluş çizgisinde farklı yollardan geçmekle birlikte ortak nokta kişinin kendi varoluşunu varış noktası olarak belirlemesidir. Ne var ki bu nokta hiçbir zaman varılamayacak bir hedef olarak kabul edilmektedir. Âşık Veysel’in kendini hiçbir zaman bulamamasının nedeni de bu durum olarak kabul edilebilir.

1.5. Ölüm

Ölüm, ta baştan itibaren felsefenin en temel problemlerinden biri olagelmıştır. Felsefe ile ölüm arasındaki ilişkiyi belki de en güzel Sokrates’in yaşamı ölüme hazırlık olarak görmesi açıklamaktadır.⁶⁰ Platon’un âlemi idealar ve gölgeler âlemi diye ikiye ayırması ve ölümü gölge olan dünyadan gerçek âleme geçiş olarak değerlendirmesi kadim felsefede ölümün olumlu bir anlama sahip olmasına sebebiyet vermiştir. Böylece ölümlü gidilen yer, beden formundaki maddeden kurtularak kısıtlamaların yok edildiği bir tür üst yaşamın kapısı olarak görülmüştür.⁶¹ Ne var ki bu görüşler, insanda var olan ölüm korkusunun gerçekliğini yok edememiştir. Bu konuda Epiküros’un “Biz var oldukça ölüm yoktur, ölüm varken de artık biz yokuz.”⁶² sözü ölümden korkmanın beyhudeliğini ortaya koymada çok önemli bir yere sahiptir.

⁵⁹ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 227.

⁶⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 57 (67e).

⁶¹ Özgür Aktok, “Varoluşçuluk ve Ölüm”, *Yaşam ve Ölüm Felsefesi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017), 356-357.

⁶² Epiküros, *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas (İstanbul: Arya Yayıncılık, 1994), 54.

Varoluşçu felsefenin önemli meselelerinden biri olan ölüm, kimi varoluşçu filozoflara göre, kaçınılması mümkün olmayan ve hayatın anlamını ortadan kaldıran bir yok oluş iken kimine göre ise yalnızca varoluşa anlam katmaktadır.⁶³

Ölüm korkusu ve kaygı varoluşçulukta yoğun bir şekilde işlenmektedir. Varoluşçuluğun somut insan olarak bireyin felsefesi olması, bunun nedeni olarak açıklanabilmektedir; çünkü ölüm korkusu, bireyselleşmeyle birlikte artmaktadır.⁶⁴ Bu duruma insanın bireyselleşmesiyle birlikte yalnızlık duygusunun artması neden olabilir. Ancak bu durumda da bir çelişki söz konusudur. Şöyle ki ölüm, bireyin her halükârda yalnız başına tecrübe edeceği bir olgudur ve bu olgu asla başkalarına devredilebilecek veya başkaları tarafından vekâlet edilebilecek bir şey değildir.⁶⁵

İnsanlar ölüm korkusunun üstesinden gelmek için çeşitli yollara başvurmaktadır. İnsanın yaşamına kattığı anlam, ölüm korkusunu yenmede önemli bir etkidir. Bir insanın hayatında kendine amaç edindiği bir yol uğruna ölümü göze alması, buna iyi bir örnektir. Ölümü özgürlüğün önündeki bir engel olarak gören Camus'a göre kişinin kendine yaşam amacı edindiği şey, ölmek için güzel bir nedendir.⁶⁶ Âşık Veysel'in şiirlerinde de ölüm teması yoğun bir şekilde işlenmiştir:

“Gemi bekliyor limanda,

Gideceğim bir ummanda,

Gözüm kalmadı cihanda,

Gelmez yola gidiyorum,

Eşim dostum yavrularım,

İşte benim sonbaharım,

Veysel karanlık yollarım,

Gelmez yola gidiyorum.”⁶⁷

Aslında sadece bu dizeler bile Veysel'in ölümü çok boyutlu bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Ölümü gemi metaforuyla bir yolculuğa benzeten Âşık Veysel, ölümü bir son olmak yerine bir değişim olarak göstermekle *karanlık yollarım* ifadesiyle yolculuğun

⁶³ Seyit Ahmet Atak, “Varoluşçularda Ölüm Problemine Genel Bir Bakış”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/10 (Eylül 2007), 84-91.

⁶⁴ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 66.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, 364.

⁶⁶ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 71, 22.

⁶⁷ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 235.

nereye olduğu konusundaki belirsizliği de dile getirmektedir. Veysel, ölümlle ilgili kaçınılmazlık ve belirsizliklerden olsa gerek *gözüm kalmadı cihanda* ifadesiyle içinde bulunduğu umutsuzluğu da ifade etmektedir.

“Bu dünyaya gelen gülmez,

Bir yol var ki giden gelmez.”⁶⁸

Dizeleriyle dünyanın bir sıkıntı yeri olduğuna işaret eden Veysel, bu sıkıntının kaynağı ölüm gibi görünse de buradan net bir anlamın çıkartılamayacağını söyler ve yol benzetmesiyle anlatılan ölümü, gidenin gelmediği bir yer olarak betimler. Âşık Veysel, aynı benzetmeyi *Neler Yaptı Bana Kader* isimli şiirinde de “Öyle bir yol giden gelmez”⁶⁹ dizesinde kullanmıştır:

“Veysel söyler derdi çoktur,

Ecel gelir ölüm haktır,

Saklanmaya imkân yoktur.”⁷⁰

Dizelerinde ise Veysel, dertli olduğunu ifade ederken açıktır ki bu derdinin sebebi ölümdür. Bu varoluşçu filozofların ölüm olgusunun insanda kaygı ve umutsuzluk gibi duygulara yol açtığını belirttikleri görüşleri ile örtüşmektedir. “*Talih Çile Kader Sözü Bir Etmış*” şiirinde Veysel:

“Gülmedim dünyada gülenler gülsün,

Derdim yüreğimde eller ne bilsin,

İsterse dünyası ziynetle dolsun,

Ayrılık gözümde ölüm kaşımda,

...

Gitmez ölüm ecel bekler başımda.”⁷¹

Dizeleriyle de Âşık Veysel’in yine ölüm nedeniyle ortaya çıkan kaygısını görürüz. Bu kaygının ölümden kaynaklanmasındaki bir diğer sebep de ölümlle birlikte sevdiklerinden ayrılacak olmaktır. Bu kaygıyı başkaları bilemeyeceği gibi hiçbir şeyin de dindiremeyeceği ifade edilmektedir.

⁶⁸ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 28.

⁶⁹ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 43.

⁷⁰ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 43.

⁷¹ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 44.

ÂŞIK VEYSEL'DE VAROLUŞUN BOYUTLARI

Âşık Veysel'in halk arasında en yaygın bilinen Uzun İnce Bir Yoldayım şiirinde de ölüm temasını çok açık bir şekilde işlemektedir:

“Uzun ince bir yoldayım

Gidiyorum gündüz gece

Bilmiyorum ne haldeyim

Gidiyorum gündüz gece

Dünyaya geldiğim anda

Yürüdüm aynı zamanda

İki kapılı bir handa

Gidiyorum gündüz gece

Uykuda dahi yürüyom

Kalmaya sebep arıyom

Gidenleri hep görüyom

Gidiyorum gündüz gece

Kırk dokuz yıl bu yollarda

Ovada dağda çöllerde

Düşmüşem gurbet ellerde

Gidiyorum gündüz gece

Düşünülürse derince

Irak görünür görünce

Yol bir dakika mikdarınca

Gidiyorum gündüz gece

Şaşar Veysel işbu hale

Gah ağlaya gahi güle

Yetişmek için menzile

Gidiyorum gündüz gece”⁷²

Âşık Veysel’in uzun ince bir yoldayım diyerek ele aldığı insan ömrü bir anlamda insanın varoluş serüvenidir. İnsan, bu yolda doğumundan ölümüne kadar kendi varoluşunu gerçekleştirmektedir. Âşık Veysel’in bir yürüyüş olarak ele aldığı hayatta bir an bile duraksamayan yürüyüşün tek menzili vardır ki o da ölümdür. Diğer insanların ölümlerini gören Veysel, gördüğü ölümlere rağmen ölümü kendisine uzak bir olgu olarak algıladığını belirtmektedir. Bu ölümleri gördüğü halde kalmak için sebep araması ise ölümün soğuk yüzünden olsa gerek. Ömrün miktarını bir dakikaya indirgeyen Veysel, önemli olanın içinde olunan an olduğunu belirtmektedir. Doğumla ölüm arasındaki yaşamı bir hana benzeten Âşık Veysel, bu benzetmeyi *Tabiatın Bir Cilvesi* isimli şiirinde dile getirmektedir:

“İnsanoğlu yana yana,

Gitgide yaklaşır sona,

Zengin fakir aynı hana,

Pencereden bakar gider.”⁷³

Âşık Veysel, ayırım yapmaksızın tüm insanların başına gelecek olan ölümün, üzüntüye yol açtığını belirtmiş ve bunu da “yanmak” kavramıyla ifade etmiştir. Veysel, yaşamın kısalığını ise pencereden bakmaya benzeterek açıklamaya çalışmıştır.

Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*⁷⁴ şiirinde *Ben giderim adım kalır* dizesiyle insanın ölümlü oluşuna işaret etmektedir fakat burada ölümü aşan bir olgu olarak *adım kalır* ifadesiyle belirttiği, aslında insanın yaşarken ortaya koyduğu varoluşundan başka bir şey değildir.

Âşık Veysel’in şiirlerinde ölümle ilgili olumsuz ifadeler kullanılmaktadır. Buna rağmen Veysel’in, *Benim Sadık Yârim Kara Topraktır*⁷⁵ şiirindeki *kara toprak* teması çok yönlü anlaşılabilir. Şiirin en sonunda kara toprağı ölümle özdeşleştirmekte; ancak kara toprağı hiçbir şekilde olumsuz bir nitelik atfetmemektedir, aksine sâdık yâr diye nitelemektedir. Bu nitelenmeye sebep olan duygular şiirde pek çok mısra da geçmektedir. Ancak konumuz

⁷² Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 221.

⁷³ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 110.

⁷⁴ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 14.

⁷⁵ Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 129.

açısından önemli olan tema ölüm olduğu için burada sadece konuyla ilgili dizelere işaret etmemiz daha yerinde olur:

“Bütün kusurumuzu toprak gizliyor,

Merhem çalıp yaralarımı düzlüyor,

Kolun açmış yollarımı gözlüyor,

Benim sâdik yârim kara topraktır.”⁷⁶

Bu dizelerde ölümle özdeşleşmiş olan kara toprak, bir nevi Âşık Veysel'in ölüme olumlu bakan tarafının dile gelmiş halidir. Burada kara toprağın bütün sıkıntılardan kurtulmanın yolu olarak görülmesinde Âşık Veysel'in imanî boyutunun etkisi büyüktür; çünkü ölüm, bir son değil sadece bir yolculuktur ve bu yolculuk sonrasında cennet denilen bir yere gidiş söz konusudur. Ancak bu şekilde ölüme karşı olumlu bir bakış geliştirilebilir. Aksi takdirde bir yok oluş olacak olan ölüme insanın olumlu bakması mantıksal olarak açıklanabilecek bir şey olarak görünmemektedir.

Sonuç

Sonuç olarak varoluş felsefesi ile 19. yüzyılda insan, farklı bir biçimde ele alınır olmuştur. Bu yeni yaklaşımla birlikte insanın bir tür olarak değil de bir birey olarak ele alınması yaygınlık kazanmıştır. Bu durum 19. ve 20. yüzyıllardaki sanat ve edebiyat akımlarını da derinden etkilemiştir. Varoluşçuluğun sanat ve edebiyat akımlarını etkilemesinde insanı ele alış biçimi ve bunalım, umut, umutsuzluk, kaygı, bulantı gibi insana ait duyguları ele alması etkili olmuştur. Tüm bu kaygılar her bir bireyin yaşamında yer alan önemli duygulardır. Veysel şiirlerinde varoluşçu temaları oldukça yoğun bir şekilde kullanmıştır. Bu yoğunluğun sebebi, şairin görme yetisinden yoksun olması sebebiyle duygulardan ziyade duygulara yer vermiş olması olabilir. Şairin inancı da şiirlerinde önemli bir yere sahiptir. İnancı ve duyguları, tek başına değil de bir etkilenim içinde şairin şiirlerinde varoluşunu ortaya koymasında etkili olmakla birlikte varoluşunu ortaya koymasına bir temel teşkil ettiği görülmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Orhan Yavuz – Rıza Bakış

⁷⁶ Şatiroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 129.

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Aktok, Özgür. "Varoluşçuluk ve Ölüm". *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2017.
- Albayrak, Nurettin. "Pîr Sultan Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/277-278. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alptekin, Ali Berat. *Âşık Veysel*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Atak, Seyit Ahmet. "Varoluşçularda Ölüm Problemine Genel Bir Bakış". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 5/10 (Eylül 2007), 83-93.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi 5*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Bakiler, Yavuz Bülent. *Âşık Veysel*. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.
- Bayraktar, Fulya. *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 40. Basım, 2018.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi - Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Çüçen, A. Kadir (ed.). *Varoluş Filozofları*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Epiküros. *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas. İstanbul: Arya Yayıncılık, 1994.
- Foucault, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Basım, 1998.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 55. Basım, 2019.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gülten, Nevin. *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Gündoğdu, Hakan. "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dokuz Eylül Üniversitesi Din Bilimleri Akademik Araştırması Dergisi* 7/1 (2007), 95-131.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Karabulut, Dilnur. *Heidegger Felsefesinde 'Kaygı'nın Yeri*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 8. Basım, 2017.
- Kurnaz, Cemal. "Gönül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Küçükakın, H. Ali. *Âşık Veysel Hayatı ve Şiirleri*. Konya: Tablet Yayınları, 2009.
- Manav, Faruk. – Gürdal, Gökhan. *Kierkegaard - Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Özcan, Hanifi. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/216-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özdemir, Ahmet. *İki Kapılı Handa Âşık Veysel*. İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2013.
- Pehlivan, Battal. *Âşık Veysel Yaşamı Sanatı Şiirleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Deniz Kitaplar Yayınevi, 1984.
- Platon. *Phaidon*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 28. Basım, 2018.
- Şatıroğlu, Âşık Veysel. *Dostlar Beni Hatırlasın Bütün Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.
- Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/600-606. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Tuncel, Emre. *Soren Kierkegaard ve Albert Camus'de Umutsuzluk Kavramı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Tüzer, Abdullatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu-Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Yakıt, İsmail. "Batı'nın Türk İmajı". *Türk Yurdu Dergisi* 32/295 (Mart 2012), 250-253.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 394-419/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 394-419

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

POPÜLER KÜLTÜRÜN BİR ÖGESİ OLARAK TESETTÜR MODASI*

Muhammet Metin ADIGÜZEL

Dr., Sosyolog, Çevre Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı, Kütahya
PhD., Sociologist, Ministry of Environment Urbanisation and Climate Change Kütahya/Turkey

metin.jeodezi@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9249-9050

ror.org/05ty9g711

Öz

II. Dünya Savaşı sonrası süreçte geleneksel basılı medyanın yerini görsel, renkli, hareketli ve daha ulaşılabilir bir medya almıştır. Bu medya popüler kültürün ön plana çıktığı, yaşamın tüketim, gösteriş, eğlence ve sansasyon gibi yüzeysel düzeyde ele alındığı bir dönemi başlatmıştır. Türkiye’de 1950’lerde laik kesimi 1980’lerde de muhafazakâr kesimi kendisine çeken popüler kültür, 2000’li yıllara varıldığında yaşam dünyasını ve kamusal alanı etkisi altına almayı başarmıştır. Muhafazakâr toplumun popüler kültürle imtihanının en net gözlemlenebildiği alan tesettür olgusudur. Tesettür 1990’lara doğru adım adım gösteri ve tüketim unsurlarını içerecek şekilde yeniden üretilmiş ve post modern bir zeminde moda olgusu tarafından massedilmiştir. Tesettür moda ile buluşurken, samimiyet veya geleneksel takva anlayışı bilinçli veya bilinç-dışı bir şekilde yerini kamusal imaja ve imgeleme bırakmıştır. Gelenek ile modernite arasındaki çatışmanın yorumlayıcı (hermenötik) bir çeviri yoluyla bugüne aktarılamaması ve modern çağa uygun bir inanç-yaşam dünyasının kurulamaması yeni nesilleri mücadele halinde oldukları şeyi taklitte bu çıkmazdan kurtulmaya yöneltmiştir. Çalışma betimsel bir araştırma olup; tesettür modasına uzanan yolu makro bir çerçeveden ele alıp mikro bağlamda destekleyerek bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Popüler Kültür, Moda, Tesettür Modası, Gösterişçi Tüketim

HIJAB FASHION AS AN ITEM OF POPULAR CULTURE

Abstract

With the World War II, traditional printed media was replaced by visual, colourful, animated and more accessible media. This media has ushered in a period in which popular culture comes to the fore and life is handled at a superficial level such as consumption, ostentation, entertainment and sensation. Popular culture attracted the secular society in the 1950s and the conservative society in the 1980s in Turkey. In the 2000s, it succeeded to influence private life and public space. The area where the struggle of the conservative society with popular culture can be most clearly observed is the phenomenon of hijab. The hijab was reproduced step by step towards the 1990s, incorporating the elements of spectacle and consumption and it was absorbed by the fashion phenomenon on a

* “Popüler Kültür ve Mahremiyetin Dönüşümü” isimli doktora tezinden üretilmiştir

postmodern ground. While hijab meets fashion, sincerity or the traditional understanding of piety has been consciously or unconsciously replaced by public image. The conflict between tradition and modernity cannot be transferred to the present through an interpretive (hermeneutic) translation and failure to establish a belief-life world suitable for the modern age, It has directed new generations to escape this impasse by imitating what they are struggling with. The study is a descriptive research; It aims to bring an explanation by considering the path leading to the hijab fashion from a macro perspective and supporting it in a micro context.

Keywords: Culture, Popular Culture, Fashion, Hijab Fashion, Conspicuous Consumption

Atf / Cite as: Adıgüzel, Muhammet Metin. "Popüler Kültürün Bir Ögesi Olarak Tesettür Modası". *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 394-419.

Giriş

Kültürü tanımlamak oldukça zor bir iştir. Kültürün her ne kadar epistemik tanımı yapılmaya çalışılsa da O daha çok ontolojik-varoluşsal bir yapıdır. Ancak kültürel araştırmaların, kültürel antropoloji etrafında biçimlenmesinden hareketle tanımlar belli bir alanda toplanabilmiştir. Bu bağlamda toplumsal yaşam boyunca edinilen tutumlar, değerler, alışkanlıklar bütününe kültür olgusuna işaret ettiği söylenebilir. Kültür, insanın bir şeyler oluşturma yeteneğini ihtiva etmekte olup insan-doğa ve insan-insan ilişkisinin düzenlendiği alandır. Kültür, sosyolojinin ana konularından biri olarak toplumsal tutum ve davranışları referans almaktadır. Bireysel davranışlar bir kültür içerisinde anlamlı ya da anlamsız bulunabilir olmakla birlikte kültür sosyal yaşamı konu edinen bir olgu olarak bireyin değil toplumun davranışlarında gözlemlenmektedir. Toplumun hem bilinçli hem bilinç dışı yönlerini yansıtabilen kültürün, bu haliyle teori ve pratik ayrımında bir yere konması da oldukça zahmetlidir. Yine de kültür için inancın eyleme dökülmüş hali denmesi yanlış olmayacaktır. Tüm tanımlar bir araya getirildiğinde kültürün insana dair her şeyi içerdiği ve kısaca "yaşam tarzı" ifadesine karşılık geldiği söylenebilir.

Müslüman toplum doğuda Moğol saldırıları, batıda Muvahhidlerin yıkılışı üzerine fikri bir durgunluk dönemi içine girmiş ve modernite ile karşı karşıya gelene kadar bu durgunluk dönemini devam ettirmiştir. Seküler modernite karşısında zor durumda kalan Müslüman toplumlar etraflarında olup biteni ciddiye almak zorunda kalmış ve bazı direniş hareketleri geliştirmeye yönelmişlerdir. Hareketler arasında Müslümanların siyasi ve ticari olarak güçlenmeleri ile tüm engellerin ortadan kalkacağı söylemi baskın bir şekilde ön plana çıkmıştır. Bu doğrultuda Müslüman toplumlar her şeyi siyasi ve ticari oluşumlardan beklemeye başlamış, ancak siyasi ve ticari güç ele geçirildiğinde ümitlerin kapitalizmle sonuçlandığı görülmüştür.

Bir yaşam biçiminin ihya edilebilmesi için söz konusu yaşam biçiminin dayandığı anlayışın ne olduğu ve mevcut dünya şartlarında nasıl pratiğe aktarılacağına detaylı bir şekilde analizi gerekmektedir. Siyaset ve piyasa endeksli çözüm önerileri bu tür öncü çalışmaları önemsememiş ve insan inşa etmeyi dert edinmemişlerdir. Geleneksel dini yoruma bağlı kalınmasını doğru bulan cemaat ve tarikatlar ise klasik fihri yorumların ya

da kimi tasavvufi unsurların tarihsel arka planlarını, ortaya çıktıkları dönemin sosyolojisini anlamadan pratiğe aktarmaya yönelmişlerdir. Ancak geleneksel yorum çağı sorunlarına çözüm öneremediği için bir türlü pratiğe aktarılamamış, aktarıldığı sanılan kimi toplumlarda ise monistik okuma, tek anlamlılık ve yoruma kapalı bir yaklaşım sergileyerek bizzat kendisi sorun olmuş, baskıcı ve İslam'ı olumsuzlamaya sebep olacak görüntülere sebebiyet vermiştir. Müslüman toplulukların seküler modernite karşısında İslami bir modernite geliştirememesi yeni neslin Batı tipi yaşama ilgi duymasına ve popüler kültüre yönelmesine yol açmıştır. Tesettür modası ise bu yönelimin en rahat okunabildiği alanlardan biri olmuştur.

1. Kültür Nedir?

İnsan dünyanın doğal düzeniyle sorgusuz sualsiz bütünleşemez, kendini onun karşısına yerleştirir, taleplerde bulunur ve mücadele eder. Onu ihlal eder ve onun tarafından ihlal edilir. Simmel kültürü bu ikiciliğin ortasına yerleştirmektedir. Kültürü biraz muğlak bir şekilde ruhun kendine giden yolu olarak tarif eden Simmel, kavramı öznel ruh ile nesnel düşünsel ürünün örtüşmesi ile açıklamaya çalışmaktadır¹. Ana uğraşı alanı kültür olan antropoloji bilimi ise kavramı çok daha kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Antropoloji insanın doğuştan sahip olduğu içgüdüleri bir kenara ayırdıktan sonra geriye kalan her şeyi kültür olgusu içine almaktadır. İnsanın toplum ve eğitimden edindiği her şey kültürün bir ürünü olarak değerlendirilmektedir². Bununla birlikte kültür planlanabilecek bir şey de değildir. Kendi görevi icabı var olmuş çeşitli faaliyetlerin ahenkli birlikteliğinin ürünüdür³. Açıklamalar insan eli ürünü tüm değer ve pratiklerin kültür kavramı içinde kaldığını işaret etmektedir. Varlıklar iki kısımdır; tabiat varlıkları doğal olarak vardılar, varlık düzlemine insanların eliyle çıkmamışlardır. Kültür varlıkları ise insan elinin ürünüdürler ve var oluşları insana bağlıdır. Kültürel varlık, tabiat varlığının tamamlayıcısı konumundadır. Kültürün insan elinin ürünü olduğu onun birinci gerçekliğidir.

İkinci gerçeklik kültürün tarihsel bir süreç gerektirdiği ve toplumla alakalı olduğudur. Çünkü birey bir sınıf içinde kültürlenirken, sınıf da toplum içinde kültürlenmektedir⁴. Kültür ancak toplumsal düzlemde var olabilir. Toplumsal anlam ifade eden adetler, gelenekler ve alışkanlıklar kültür olarak ele alınabilir. Kültür düşünsel bir varlığa sahip olup madde ötesi olmakla birlikte maddi eylem içinde kendini sergilemektedir. Bireysel değerler toplum ve tarih açısından bir anlam ihtiva etmediklerinden bireyin kendine ait şahsi kabulleri kültür olarak değerlendirilemez. Şu hâlde bir toplum metafizik olarak kendini var eder ve bu varlığını yeniden üreterek ilerilere taşıyabilir ve maddi eylemlere

¹ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*. Çev: Tuncay Birkan. (İstanbul: Metis Yayınları. 2009), 39-40

² Gordon V. Childe, *Social Evolution*. London: C.A. Whatts and Co. 1952), 31-32

³ Thomas S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev: Sevim Kantarcıoğlu. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 1987), 9

⁴ Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 11

yansıtabilirse, kültür sahibi kabul edilebilir⁵. Aynı şekilde kültür tarihten de bağımsız olamaz. Kültürünü kaybeden tarihini kaybetmiştir ve tarihini kaybeden de kültürsüz kalır. Kültür öğrenilen bir bilgi değil, toplumun kendisidir. Onun içinde hem çoban yer almaktadır hem de bilgin; o hem toplumun işine karışmaktadır hem de bireyin; sorunları ele aldığı gibi rehberlik de yapmaktadır⁶. Toplumsal düzenin iletildiği, deneyimlendiği, keşfedildiği ve yeniden üretildiği anlamlandırıcı bir sistem olan kültür⁷, o kültürü üreten halkın kendisidir⁸.

Üçüncü gerçeklik kültürün sadece bir yaşam tarzı olmadığı, aynı zamanda uğruna yaşanan şey olduğudur⁹. Bu noktada kültürün din ile sıkı bir ilişki içinde olduğu görülür. Kültür adeta dinin vücut bulmuş halidir. Kültürel gelişim ve kültürde çözülme için söylenecek her şey dinde gelişim ve dinin çözülmesi hakkında da geçerlidir. Kültür, din olmadan muhafaza edilemez, gelişemez ve yayılma imkânı bulamaz. Bir halkın sahip olduğu inancın fiili hali o halkın kültürünün temelini oluşturmaktadır. Kültürü oluşturan birçok unsur aynı zamanda yaşanan dinin de unsurlarıdır¹⁰.

2. Müphem Bir Alan: Popüler Kültür

Sanayi öncesi dönemin Avrupa'sında yüksek kültür ve halk kültürü olmak üzere iki kültürel alan bulunmaktadır. Halk kültürünün kaynağı köyler olup gözden ıraktır. Yüksek kültür ise kentlerde yaşayan seçkinler, saray mensupları, soylular, ruhban sınıfı ve tüccarlar gibi yeterli kaynak ve zamana sahip kesimler tarafından desteklenmektedir. Soylu kültürel zevkleri ve ürünleri sunarak zenginleşen burjuva sınıfı da zamanla yüksek kültürü öğrenmiştir. Merkezi monarşilerin yerini cumhuriyet rejimlerine bırakmasını müteakip eğitimin yaygınlaşması halkın da yüksek kültürü tanınmasına olanak sağlamıştır. Meydana gelen iktisadi değişimin de etkisiyle köylüler kentlere göç etmiş, zaman ve kaynak sahibi olan halk ticari popüler kültüre yönelmiştir. Eskisi gibi kendilerini himaye edecek saraya ve soylu kesime mensup insanları bulamayan yüksek kültür üreticileri de kendilerini popüler kültür ile yarışır halde bulmuşlardır¹¹. Yeterli zaman ve maddi imkânâna sahip olmayan kalabalıklar ise kitle kültürü ile kontrol altında tutulmuşlardır.

Bu kültür alanları şöyle tanımlanmaktadır; Halk kültürü; anonimdir, biçimi basittir, gelenek aracılığıyla doğrudan aktarılır, üretildiği topluluğun değerlerini taşır, parasızdır ve tüketilmek için üretilmiştir. Yüksek kültür; seçkin biri tarafından üretilmiştir, karmaşık bir biçime ve estetik ölçütlere sahiptir, yüksek eğitimli kişiler için üretildiği gibi

⁵ Childe, *Social Evolution*, 31-32

⁶ Malik Bin Nebi, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev: Salih Özer. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2014), 60

⁷ Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*. Çev: Özge Çelik. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2005), 45

⁸ Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 36-37

⁹ Eagleton, *Kültür Yorumları*, 152

¹⁰ Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 19-24

¹¹ J. Herbert Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. Çev: Emine İncirlioğlu. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2005), 76

değerlendirmesini de yüksek eğitimli kişiler yapmaktadır. Yaptı kendi kendini devam ettirmekte, ürün yaratıcısının düşünsel ve sanatsal çabasıyla ortaya çıktığı için böyle bir çaba içinde olabilenlere hitap etmektedir¹². Kitle kültürü sanayi dönemine aittir. Sanayi döneminde meydana gelen toplumsal kitleleşme, üretim ve dağıtım tekniklerinin kitleselleşmesi kitle kültürüne giden süreci başlatmıştır. Kitle kültürü, önceden tasarlanıp, endüstriyel yollarla standart bir şekilde emtia olarak üretilen yapay bir kültürdür. Bu kültür hem mal ve hizmetlerin hem de kapitalist anlayışın satışında kullanılmıştır¹³. Anlaşılacağı üzere halk kültürü ve yüksek kültür doğal ve olumlu bir süreç olarak değerlendirilirken, kitle kültürü yapay ve tahakkümcü olarak tanımlanmaktadır. Popüler kültüre gelince, bu konu oldukça tartışmalı bir alandır.

Popüler kültüre ilişkin kuramsal anlamda iki çalışma bulunmaktadır. Frankfurt Okulu'nun popüler kültür yaklaşımı reddedicidir. Popüler kültür kitle kültürü ile eş görülmemekte ve kültür endüstrisinin bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. Kültür endüstrisi ise, ne yaptığını bilmeyen ve durmaksızın eğlenen bir kitle toplumu yaratmanın yanında, kapitalizm taraftarı ideolojileri de aktif olarak yaymaktadır. Uyum sağlama, sıkı çalışma, tüketimde bulunma ve bireysel olarak başarıya gereksinimleri ile ilgili mesajlar, kültür endüstrisi ürünlerinin en belirgin özelliklerindedir. Bunlar, işgücüne yönelik isteği artırmakta ve kolektif eylemi engellemektedir. Kültür endüstrisi, eleştiri yeteneğinden yoksun, kendi kararlarını alma yeterliliğini yavaş yavaş kaybeden memnun tüketiciler üretir. İzleyicilerden, bağımsız hiçbir düşünce beklenmez olur¹⁴. Birmingham Okulu'nun popüler kültür yaklaşımı hegemonya odaklı olup, popüler kültürü kapitalist hegemonya ile ona karşı direnişin düzlemi olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımda popüler kültür "mücadele alanı" olarak özetlenmektedir. Popüler kültür, egemenlerin iktidarını kabul etmekle birlikte, onlara karşı direnmek, onlardan sıyrılmak ve onlarla baş etmek için kullanılan popüler taktikler üzerine yoğunlaşan iyimser bir tanımla ele alınır. Bu tanım popüler kültürü değerli bulup ilerlemeci olarak görmektedir¹⁵. Genel anlamda popüler kültüre olumsuz bakanlar, değerleri referans olarak popüler kültürü kitleleri pasifleştirmekle suçlamakta, ucuz eğlenceler ve heyecanlarla toplumu manipüle ettiğini, sahte ihtiyaçlar üreterek kapitalizmi desteklediğini, medya araçları üzerinden iktidarları besleyip meşrulaştırdığını ileri sürmektedirler. Olumlu bakanlar ise tercihleri referans olarak popüler kültürün bir kültür biçimi olarak toplumsal taleplerden doğduğunu, kendine özgü davranış tarzlarına sahip olduğunu ve saygıyı hak ettiğini iddia etmektedirler.

¹² Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*. (İstanbul: Everest Yayınları. 2002), 16-17

¹³ Nilüfer Kokmaz - Levet Yaylagül, "Kitle Kültürü/Popüler Kültür Tartışmaları". *Medya Popüler Kültür ve İdeoloji*. Der: Levent Yaylagül - Nilüfer Korkmaz, (Ankara: Dipnot Yayınları. 2008), 128-129

¹⁴ Philip Smith, *Kültürel Kuram*. Çev: Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu. (İstanbul: Babil Yayınları. 2007), 70-72

¹⁵ John Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev: Süleyman İrvan. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. 1999), 33

Popüler kültürün dayandığı temellere bakıldığında aşağıdaki unsurlar dikkati çekmektedir.

Popüler kültür gündelik yaşam kültürüdür. Kapitalizmin sağladığı kültürel kaynaklar ile gündelik yaşamın ara kesitinde üretilir¹⁶. Gündelik yaşam, kapitalist toplumun çatışan çıkarlar üzerinde rekabette bulunduğu ve çıkarları sürekli pazarlık konusu ettiği yer¹⁷ olup, geçici hevesler, tarzlar, modalar üzerinden popüler kültürün istilasına uğramıştır. Gündelik tüketim hem maddidir hem ideolojiktir. Yani hem alınabilir, kullanılabilir ve tüketilebilirdir, hem de imge, gösteren, dil ve üstüdür. Bir yanıyla akılcı örgütlenme çerçevesinde bir tüketim sistemine doğru gider yani bütünleşmiştir ve bir yanıyla sistem hiçbir zaman tamamlanmaz yani parçalıdır. Bir yanıyla tatmindir, doyuma ulaşmadır, diğer yanıyla tatminsizliktir. Bir yanıyla kişilik atfetmekte, diğer yanıyla gerçekliği parçalamaktadır. Gündelik hayat ile ilgilenen popüler kültür toplumu hem bolluk hem yoksunluk toplumudur¹⁸. Gündelik hayat tekrarlardan müteşekkildir. İş ve iş dışındaki davranışlar, beden hareketleri, mekanik hareketler, saat hareketleri, zaman ve her şey bir tekrarın içindedir¹⁹. Bununla birlikte insan için gündelik hayatın peşine düşmek, yüce değerleri kaybetmektir. Günlük hayatın peşine düşen insan, tekrarlanan, sürekli aynı şekilde dolanan boş bir döngüye hapsolür. Yaptığı her şey ne kadar pahalı ve lüks olursa olsun bir döngüden ibarettir. Günlük hayatın insanı sathi duygular, idealler, ihtiyaçlar, kinler ve aşklar yüklenmiştir. Zevkleri elbise, otomobil, ev, rütbe, makam gibi şeylerdir. Dolayısıyla gündelik hayat ile sınırlı olan insan her şeyi ile dışa yönelik olup, zevk veren şeylere kendini kaptırmıştır²⁰.

Popüler kültür, kapitalizmin nasıl işlediğini ortaya koyan bir tüketim kültürüdür. Kapitalizmin temsilcisi ise Amerika'dır ve popüler kültür ABD sermayesinin hegemonyası altında olup, fikir ve düşüncenin tükendiği yerde bir düzen tesis etmek için başvuru olan bir yoldur²¹. Tüketim toplumunda ister yiyecek gibi maddi ister medya gibi göstergebilimsel-kültürel olsun, her şey bir tüketim nesnesi ve herkes bir tüketicidir. Ayrıca maddi ve göstergebilimsel tüketim alanları birbiri ile ilişkilidir. Bir araba hem maddi bir ulaşım aracı hem bir konuşma eylemidir²². Popüler kültür endüstriyel bir ürün olması hasebiyle değerler yerine parayı ön planda tutmaktadır. Bütün üstünlükleri parayla ölçen, paraya bağlayan, insanın tüm değer ve ahlakının paradan kaynaklandığını ileri süren bu yaşam tarzı, parayı hayatın bir aracı olarak değil, yaşamın kendisi olarak duyumsamaktadır. Sanki para ona ait değil, O paraya aittir. Lisansı hal ile benim param

¹⁶ Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 159

¹⁷ Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 46

¹⁸ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev: Şahin Kaya. (İstanbul: Metis Yayınları. 2007), 157-158

¹⁹ Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 29

²⁰ Ali Şeriatı, *Bilinç ve Eşekleştirme*. Çev: Murat Demirkol. (Ankara: Fecr yayınları. 2019), 17-19

²¹ Simon Frith, Giriş. *Pop Kültür Oluyor*. Der: Craig McGregor, Çev: G. Özferendeci. (İstanbul: Çivi Yazıları Yayıncılık. 2000), 17-20

²² Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 49

demek yerine paranın beni demektir²³. Popüler dünyada politika, din, spor, ticaret, eğitim ve haber hepsi birer tüketim ürününe, gösteriye ve eğlence kaynağına dönmüş durumdadır²⁴. Tüketimdeki çeşitlilik fikirdeki çeşitliliğin yerini almıştır.

Popüler kültür, kitle iletişim araçları üzerinden yayılmaktadır. Popüler kültür ürünlerinin; üretimi, sunumu, aktarımı ve tüketim adımlarının her biri iletişim araçları vasıtasıyla olmaktadır. En etkin kitle iletişim aracı olan televizyon, adından da anlaşılacağı üzere izlenmek için tasarlanmıştır. Buna bağlı olarak toplumun izlemekten hoşlandığı şeyleri sunmaya çalışmaktadır. Yine gösterinin hakkını vermek için fikirleri geri plana itmesi gerekmektedir. Bu gösteri dünyası ile büyüyen insanlar birbirlerine fikir değil imaj sunmaktadırlar. Tartışmalar önermeler üzerinden değil görüntüler, reklamlar ve şöhretler üzerinden ilerlemektedir²⁵. Çok küçük bir azınlık tarafından denetlenen kitle iletişim araçları son derece ticari ve yönlendiricidirler. İzleyicilerin yaşamları reklamlar ve reklam ilişkili programların bombardımanı altında kalmakta, izleyiciler reklamcılarının isteklerine göre harekete zorlanmaktadırlar.

Popüler kültürde toplumun sorunlarına, ilim ehlerinden ve iktidar sahiplerinden önce reklamcı değinmektedir. İnsani hassasiyetler reklamlarla hatırlatılmaktadır²⁶. Reklam bir meta ideolojisi olarak, ahlakın, felsefenin, estetiğin yerini almıştır. Reklamlar bir dünya görüşü içermektedirler. Takipçilerine nasıl daha iyi yaşayacaklarının yolunu öğretir, nasıl beslenileceği, nasıl giyinileceği ve nasıl bir evde oturulacağı bir yazılım misali seyircilere yüklenir. Tüketim ciddi bir iştir ve bu yolda reklamlar büyük bir dostlukla yardıma koşmaktadırlar²⁷. Reklamlar, hayali, çekici, yeni, başarılı ve çok saygın imajlar tanımlamakta ve bu imajları satın alınacak ürünlerle ilişkilendirmektedirler. Tüketicinin kendini ürünle özdeşleştirmesini sağlamaya çalışmakta, ürünün satın alınmasıyla büyüdü bir dünyanın kapılarının açılacağını vadetmektedirler²⁸.

Popüler kültür anlatsal değil görseldir. Yaşamın anlamını aramayı oldukça sıkıcı bulan popüler kültürde aslanan görünmeye yoğunlaşmak ve daha çok görünür olmanın imkanlarını zorlamaktır. Meşhur olmak her devirse söz konusu olmuş olsa da popüler kültür çağında bu arzu kitlesel bir hal almış durumdadır²⁹. Fikir sahibi olmak yerini görüntü sahibi olmaya bırakmıştır. Uğrunda eziyetlere katlanılacak şey erdemler değil görüntülerdir. Tiyatro, sinema, televizyon, internet her biri bir gösteri aracıdır. Bu araçlar araştırma yerine izlemeyi teşvik etmektedirler. Görsel iletişim soyut kavramları konuşamamakta sevgi, merhamet, ahlak, şeref gibi kavramlar mantığa hitap ettikleri için

²³ Ali Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*. Çev: Ejder Okumuş. (Ankara: Fecr Yayınları. 2012), 188

²⁴ Neil Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*. Çev: Osman Akinhay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2020), 12

²⁵ Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, 106-107

²⁶ Tayfun Atay, *Yaşasın Meşhuriyet Çağı*. (İstanbul: Epsilon Yayınları. 2004), 75

²⁷ Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 122-123

²⁸ Douglas Kellner, "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. 15 (2001), 207-2011

²⁹ Atay, *Yaşasın Meşhuriyet Çağı*, 21

görsel iletişimde karşılık bulamamaktadırlar³⁰. Özellikle internet dünyası gösteriyi herkes için mümkün kılmıştır. Herkes sahneye fırlamakta ve bir imaj oluşturmaya çalışmaktadır. Gerçek dünyada ne halde oldukları bilinmeyen imajlar arasında tartışmalar, övmeler ve hakaretler iç içe geçmiş durumdadır.

Popüler kültür, geç kapitalizmin kültürel mantığını oluşturan post modern anlayışla uyumludur. Popüler kültüre ilişkin pek az post modern sistematik çalışma bulunmakla birlikte, post modern kuramcılarının büyük kısmı içe patlama ve öznenin parçalanma mekânı olarak popüler kültürü işaret etmiştir³¹. Postmodernizm tartışması birçok açıdan popüler kültürün gelişile ilişkilidir. Yani postmodernizm; ister yeni bir tarihsel uğrak, yeni bir kültür tarzı ya da duyarlık veya başka bir şey olarak değerlendirilsin, popüler kültürde bu değişikliğin karşılığı bulunmaktadır³². Popüler kültür araştırmacısı için postmodernizmin en önemli verisi, yüksek kültür ile popüler kültür arasında ayırım olmadığı değerlendirmesidir. Bu değerlendirme iyi ve kötü olgularını belirleyebilecek bir referans olmadığı anlamına gelmektedir³³. Bu doğrultuda popüler kültürün ahlak anlayışı piyasa koşullarına bağlı olan postmodernizmin müphem ahlak anlayışı ile örtüşmektedir. Popüler kültürdeki özne konumları da post modern anlayışla uyumlu bir biçimde fazlasıyla özgül, kırılğan ve çelişkili olup hızlıca inşa, değişim ve dönüşüme açıktır³⁴.

Popüler kültür dini alana da sirayet etmiştir. ABD’de din ile popüler kültür arasında savaştan ziyade müzakere hakimdir. Din ve pazarlama her ikisi de anlam oluşturma biçimleri olup kimlik yaratmanın birer parçasıdır ve kullanıcıları tarafından benzer bir kabul sürecini paylaşmaktadırlar. Amerika’da din meta ürün haline getirilmiştir. Dinlerin çoğunun tüketiciye aynı nihai faydayı sunduğu düşünülmekte, farklı şekilde paketlenmiş olsalar da, temelde aynı ürün olduklarına inanılmaktadır. Bir dini diğerinden veya bu konuda herhangi bir üründen ayırmanın tek yolu, sağlanan hizmetler ve onu gösteren sembollerdir. Bu ise markalaşma demektir³⁵. Dolayısıyla dinler ürün ve marka şeklini alabilmekte, manevi alan bir “tüketici dini” biçiminde büyüme göstermektedir.

3. Gösterişçi Giyimin Meşru Hali: Moda Olgusu

Gösterişçi giyim, Batıda XV- XVII yüzyıllarda bir sınıf ayrıcalığı belirtisi olup yasa tarafından da korunmaktadır. Başka bir ifade ile gösterişçi giyim aristokrasinin iktidarının bir işareti olarak ayrıcalıklıdır ve diğer sınıflardan farklı olmak bir yana onlara hükmetme mekanizmasının bir parçasıdır. Bu dönem erkeklerin de kadınlar kadar giyimlerine odaklandıkları ve giyim alanında gösterişe yaslandıkları bir dönemdir. Hatta

³⁰ Postman, *Televizyon Öldüren Eğlence*, 85

³¹ Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, 190-191

³² John Story, “Postmodernizm ve Popüler Kültür”. Çev: Mukkader Erkan ve Ali Utku. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. Ed: Stuart Sim. (Ankara: Babil Yayınları. 2006), 171

³³ Story, “Postmodernizm ve Popüler Kültür”, 182

³⁴ Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, 196-199

³⁵ Mara Einstein, *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. (New York: Routledge. 2008), 13-14

görünebilir olmak bir kadın özelliği olmaktan ziyade bir erkek özelliğidir. XVIII yüzyıla varıldığında erkekler giyimde gösteriş işini kadınlara terk etmeye yönelerek üst düzey yöneticilik ve buna bağlı olarak giyimde ağırbaşlılıkla özdeşleştirilmeye başlanmışlardır. Ancak boş zaman, orta sınıfa mensup kadınlar için hala bir yaşam tarzı olmaya devam etmekte ve kadın kocasının zenginliğini giyimi üzerinden teşhir etmeyi bir sorumluluk bilmektedir.³⁶

Tüketimin gösteriş amaçlı yapılması konusunda ilk akademik çalışma Amerikalı Thorstein Veblen'e aittir. Veblen 1899 yılında "The Theory Of Leisure Class" isminde bir kitap yayınlarken, seçkin/zengin sınıfın sosyolojik durumu ile ekonomi arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Gösterişçi tüketimin, işlerin değerli ve değersiz olarak sınıflandırılması ile ortaya çıktığını belirten Veblen, değerli işlerin insanların istismarı ve sömürü alanını kapsayan işler, değersiz işlerin ise üretime dayanan, istismar ve sömürü içermeyen işler olarak sınıflandırıldığını tespit etmiştir. Başkasını tahakküm altında tutup onun hakkını ihlal eden işler saygın, başkasının emrinde çalışmayı gerektiren işler ise onur kırıcı işler olarak görülmektedir³⁷. Lakin sadece zengin olmak da yeterli değildir. Bu zenginliğin diğerlerine ilan edilmesi ve hayran kalmalarının sağlanması da gereklidir. Veblen, zenginliğin sergilenmesinin boş gezmekle sağlanmaya çalışıldığını belirtmektedir. Sanayi öncesi dönem ve sanayi dönemi zenginleri, güçlerini boş gezerek ilan etmişlerdir. Boş gezmek çalışmak zorunda olunmadığının ve dahi çok zengin olunduğunun lisanı hal ile ifadesidir³⁸. Yine başkalarına zenginliğini göstermek açıktan gereksiz para harcamak yani israf ile mümkündür. Gösterişçi tüketimin en bariz işareti kıyafetlerdir diyen Veblen, kıyafetlerin dikkat çekme açısından en bariz israf araçları olduklarını, gösteriş katsayısı düşük elbise giyenlerin kendilerini çıplak gibi hissettiklerini söylemektedir. Ucuz elbise zevksiz, çirkin ve işe yaramaz bir elbisedir. Pahalı elbise sadece sahibine yakışmakla kalmaz aynı zamanda onun ne kadar zengin olduğunu da diğerlerine iletir ve sahibinin çalışma ihtiyacı duymadığını ilan eder. Ancak israfın her zaman kötü görülüyor olması aşılması zor bir sorun olarak çözüm beklemektedir. Zenginlik ve gösterişçi tüketimin ifadesi olan bir kıyafet aynı zamanda israfı ilan eden bir kıyafet olarak sıkıntı doğurabilmektedir. Bir meşrulaştırıcıya ihtiyaç vardır ve bu meşrulaştırma görevini gören olgu da moda olmuştur³⁹. Moda çirkin olan israfı güzele çevirmiş ve gösterişçi giyime meşruluk kazandırmıştır.

XX. yüzyılda moda üzerine çok şey yazılmış olsa da sistematik teoriler oldukça azdır. Genel bir moda teorisine yönelik en iyi kuram hala 1895 yılında yayınlanmış olan Georg Simmel'in kuramıdır⁴⁰. Simmel'e göre moda, psikolojik taklit eğilimi ile psikolojik ayırım

³⁶ Kaja Silverman, "Moda Bir Söylemden Parçalar". Çev: Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri-Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Haz: Tania Modelski. (İstanbul: Metis Yayınları. 1998), 179-180

³⁷ Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*. Çev: Enver Günsel. (Ankara: Tutku Yayınevi. 2014), 14-21

³⁸ Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, 37-39

³⁹ Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*, 130-137

⁴⁰ Sergio Benvenuto, "Book Review of Georg Simmel's Fashion", *Journal of Artificial Societies and Social Simulation*, 3/2, (2000).

yapma eğilimi arasındaki pratik bir sentezdir. Bunlardan biri olmazsa moda oluşamaz, etkisi bir anda söner. Simmel, modayı bir dizi farklı aşamayı kapsayan hiyerarşik bir süreç olarak görmektedir: İlk aşamada üst sınıf, giyinerek kendini farklı kılmaya çalışır. Daha sonra orta sınıflar tarzlarını üst sınıfa uyarlarlar. Alt sınıf, orta sınıfın giyim tarzını taklit ederek dolaylı olarak üst sınıfı taklit ederken; sonunda üst sınıf, diğer sınıflara olan üstünlüğünü göstermek için yeni bir tarz yapmak zorunda kalır. Döngü böylece devam ederek sınıf ilişkileri yeniden ve yeniden üretilir⁴¹. Moda takipçisi bir taraftan hayran olduğu diğer kişileri taklit etme peşindedir, diğer taraftan küçümsediği insanlardan kendini ayırma eğilimindedir. Taklit etme dürtüsü de şu ya da bu şekilde üstün kabul edilene yöneliktir. Simmelian prensibini takip eden moda, sınıf ayrımının bir ürünüdür. Modanın var olması için toplumun aşağı ve üstün katmanlara ayrılması, basitçe bazılarının taklit edilmeye değer ve bazılarının da değersiz olarak algılanması gerekir. Aşağı görülen, üstün görüleni taklit ettiği sürece, moda; toplumsal biçimlerde, giyimde, estetik yargıda, insan ifadesinin tüm alanlarında sadece üst sınıfları etkilemektedir. Alt sınıf her zaman pasif olup taklit aşamasındadır⁴².

Kadın bedeni moda üzerinden her sene yeniden kurulmaktadır. Bu durum sabit bir kimlik varsayımını olumsuz etkilese de sermayenin isteği ve artık değerın çıkarına uygun bir durumdur⁴³. İlerlemeyi esas alan moda geriye bıraktığını kötülemekte, küçültmekte ve yerine yenisini koymaktadır. İlerleme tabiatı gereği duygu ve düşünceleri dikkate almayan durdurulamaz bir süreçtir. Durdurulamaz olması hasebiyle ona direnemeyeceksen ona katılman gerektiği ilkesi ile birlikte ilerlemektedir. Modaya eşlik eden pazarlama teknikleri de tüketicinin sürekli geride kalmanın kişisel felaket kuruntusunu ensesinde hissetmesini sağlamaya çalışır. Zamanın gerisinde kalmamak gerektiği üzerinde ısrarla durulur. Akıntıda boğulmamak için gardırobun, mobilyanın, alışkanlıkların ve insana dair her ne varsa hepsinin modaya uydurulması telkin edilir⁴⁴.

3. Tesettürün Popüler Kültür ile imtihanı ve Tesettür Modası

Popüler kültür, Türkiye'nin laik kesiminde 1950'li yıllarla birlikte, muhafazakâr kesimde ise 1990'larda kendini göstermiştir. Tesettür meselesi muhafazakâr camiada popüler kültüre geçişin en iyi izlenebileceği süreçlerden biridir. Bu süreci anlayabilmek; geleneksel din anlayışının kadına bakışı, ABD yaşam tarzının Türkiye'ye ithali, İslamcılık ile Kemalizm arasındaki mücadele gibi bazı başka öncülleri anlamaya bağlıdır.

Batının yaşam tarzına duyulan ilgi 1800'lü yıllara dayanmaktadır. 1800'lü yılların ortalarına doğru Fransız usulü giyinme önemsenmeye başlanmış, saray çevresi alafrağa yaşama büyük bir değer atfetmiştir. Dış görünüş önem kazanmış ve güzelliğin ölçüsü

⁴¹ Georg Simmel, Fashion. *The American Journal of Sociology*. LXII/6, (1957)

⁴² Benvenuto, *Book Review of Georg Simmel's Fashion*

⁴³ Silverman, "Moda Bir Söylemden Parçalar", 190

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Toplumda Kültür*. Çev: İhsan Çapcıoğlu - Fatih Ömek, (Ankara: Atıf Yayınları. 2015), 27-28

Batının beğenisi olmuştur⁴⁵. Sultan II. Mahmut zamanında yapılan sözleşmelerle birlikte aydınlar her daim Batı kültürünü ikame etmek derdinde düşmüşlerdir⁴⁶. 1847 tarihinde sultan Abdülmecit'in "Fransız gemisi geldi mi? Avrupa'dan ne haber var?" cümlesini ilk telgraf metni olarak dile getirmesi haberlerin Batıdan alındığının, onların olaylara yaklaşımlarının önemsendiğinin ifadesi olsa gerektir⁴⁷. Osmanlıdan alınan Batılılaşma mirası Cumhuriyet ile birlikte birkaç adım daha ileriye taşınmış, Batılılaşma eğilimi eleştirilemez, geri döndürülemez şekilde oldukça sert bir biçim almıştır. Ancak Türk modernleşmesi Batı modernleşmesinden farklı olarak sanayi odaklı değil kültür odaklıdır. Kadın konusu Türk modernleşmesinin ana unsurunu oluşturmaktadır. Reformların hayatın değişik alanlarına yayılması ile birlikte, geleneksel dini yoruma yönelik aşağılayıcı bir bakış ön plana çıkmış; güzellik, estetik, giyim, günlük davranış kalıpları ve özellikle kadınla ilgili tüm değerler büyük bir dönüşüme tabi tutulmuştur. Korunmasına karar verilen yerli değerlerin de İslami etkilerden uzak tutulmasına özen gösterilmiştir⁴⁸. Ulus devletin kendisinden başka bir amacının olmaması İslami ilkelerle çeliştiğinden, köklü bir sıçrama olarak tanımlanabilen Kemalizm, öncelikle din yani İslam ile hesaplaşmak zorundadır⁴⁹. Bu doğrultuda dindar karakterler düzenbaz, ikiyüzlü, çıkarıcı, içten pazarlıklı, bilim düşmanı, bağınaz, cahil gibi en ağır ahlaki düşüklüklerle resmedilmişlerdir. Kimlik, İslami unsurları dışarıda bırakacak nitelikler taşıyınca, İslami taleplerle ortaya çıkanlar, ulusal kimlik açısından öteki konumunda tanımlanmışlardır. Öteki olarak tanımlanan dini düşünce mensuplarına karşı ciddi anlamda önlemler alınmış ve adeta onlara yaşam alanı bırakılmamıştır⁵⁰. Kentten dışlanan din kırsala sığınmış, dini eğitim Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde aşiret kalkını altındaki köy medreselerinde devam ettirilmeye çalışılırken, Batı bölgelerinde milliyetçilik-muhafazakârlığın gölgesine girmiştir⁵¹. Rejim, 1947'de bazı alanları disipline etmek amacıyla dini eğitime ihtiyaç duysa da resmi din eğitimi güncel sorunları hiçbir zaman kapsamamış, şekilci bir din eğitiminin ötesine geçilmemiştir. Birkaç asırdır gerileyen dini yorum iyice sathileşmiş, dindarlar İslami ilimleri unuttukları gibi moderniteyi tanıma imkânını da kaybetmiştir. Kendini laiklerin karşısına yerleştirerek ve varoluşunu onların savundukları şeyleri reddetmekte arayarak, kendini onlarla sınırlayan dini cemaatler, güncel sorunlarla bağını kopararak hayali bir dünyaya sarılmış ve her geçen gün gerçeklik karşısında irtifa kaybetmiştir. Böylece Kemalistlerle İslami topluluklar arasında sığ, derinlikten yoksun şekilci bir mücadele başlamıştır.

Nilüfer Göle'ye göre; Türkiye'de iki habitus söz konusudur. İslamcılar Batılı olana karşı İslami olduğunu iddia ettikleri bir yaşam tarzı inşa etmeye çalışmakta, laikler ise Batılı bir

⁴⁵ Fatma Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. (İstanbul: İz Yayınları. 2002), 111

⁴⁶ D.Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti*. (Ankara: Yazar Yayınları. 2019), 98

⁴⁷ Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, 28

⁴⁸ Ayşe Kadioğlu, Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?. *Middle East Journal*, 48/4 (1994), 660

⁴⁹ Gencay Şaylan, *Laiklik*. Yeni Yüzyıl Kitaplığı. (T.Y), 5

⁵⁰ Mehmet Karakaş, Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyoloji. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 8/2 (2013), 13

⁵¹ Hulusi Şentürk, *İslamcılık*. (İstanbul: Çıra Yayınları. 2011), 116

yaşam ortaya koymaya çalışmaktadırlar ve bu iki habitus mücadele halindedir. Bu sürecin merkezi aktörleri de kadınlardır. Çünkü kadınlar meselenin bedenselleşmesini, görselleşmesini sağlamaktadırlar⁵². Bu mücadele bağlamında cumhuriyet döneminde Kız Enstitüsü ve Akşam Kız Sanat Okulu mezunları tarafından düzenlenen defileler basın yoluyla ön plana çıkarılmış, moda büyüğü bir olgu olarak kitlelere tanıtılmıştır. Modanın kıyafet inkılabı ile iç içe olması hasebiyle Cumhuriyet dönemi, meşrutiyet döneminde yapılabilen moda eleştirilerine müsaade etmemiştir. Ayrıca kadın bedeni üzerinden bir zihniyet ispatı hedeflendiğinden güzellik yarışmaları önemsenmiş ve bir başarı olarak değerlendirilmiştir⁵³. Çarşaf cehaletin göstergesi olarak tanıtılmış ve ders kitaplarında “çarşafını açarak modern olan kadın” figürüne daima yer verilmiştir⁵⁴. Başörtülü kadınların düşük konumda oldukları cumhuriyetin özellikle işlediği bir konudur. Örneğin İş Bankası’na alınan memurların başı açık olarak çalışmaları gerekirken, çaycı ve hizmetlilerin özellikle başörtülü olmaları tercih edilmiştir⁵⁵.

Laik kesim Kemalist ideolojiyi din ve geleneğin karşısına yerleştirince, dini topluluklar da İslam dininden Kemalizm ile mücadeleyi anlamışlardır. Kemalizm’in çağdaşı, İslam’ın ise gelenekseli savunduğu düşünülerek İslamcı hareket Kemalist hareketin tersyüz edilmiş hali olarak algılanmıştır⁵⁶. Kemalizm yeniyi benimseyen, ilerlemeci ve aktif bir ideoloji olarak reklam edilirken, İslam eskiyi kutsayan ve yeni olan her şeye karşı çıkan bir öğreti olarak resmedilmiştir. Oluşturulan bu algı karşılık bulmuş, Cumhuriyet’in çıkışlarına dini topluluklar geleneksel dini yorumlara sarılarak karşılık vermiştir. Modern dönemde Müslüman kadının konumu ve tesettür alanındaki sıkıntıların ana sebeplerinden biri oluşan bu algıdır.

Kuran kadının örtünmesi konusunu Nur/30-31 ve Ahzab/59 ayetlerinde açıklamış ve hem erkek hem de kadın için birtakım sınırlar belirlemiştir. Erkeklerin bakışlarını terbiye etmesi emredilirken, kadınların; içlerini gösterecek ya da beden hatlarını belli edecek şekilde şeffaf ve dar giyinmemeleri, dişiliklerini ön plana çıkarmaya çalışmamaları ayetlerin vurguladıkları ana noktalar. 800’lü yıllarda yaşayan Mutezili alim Cahız dar görüşlülerin kötü ahlaka karşı kıskanç davranışta aşırıya gitmelerinin bir sonucu olarak hür kadınlara baskının artmaya başladığını, hür kadında şiddetle eleştirilen durumların cariyeler söz konusu olduğunda suskun kalındığını belirtmekte ve bu tür hareketlerin İslami olmadığını söylemektedir. Yine Cahız’a göre hem kadınlar hem de erkekler için peçe takmak muhataplar üzerinde heybet etkisi oluşturmak amaçlı olup geleneksel bir davranıştır⁵⁷. Zamanla bazı alimler kimi konularda vahyi bazı geleneksel kodlarla birlikte ele almış ve birtakım baskıcı yorumlarda bulunarak kadınlara yönelik gereğinden fazla

⁵² Nilüfer Göle, *Melez Desenler*. (İstanbul: Metis Yayınları. 2008), 32

⁵³ Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, 139-40, 168

⁵⁴ Cihan Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*. (İstanbul: İz Yayınları. 2018), 39, 54

⁵⁵ Fatma Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*. (İstanbul: Profil Kitap. 2020), 99

⁵⁶ Feride Acar, “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın”. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Ed: Şirin Tekeli. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 74

⁵⁷ Cahız, *Giysiler Kitaplar Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar Kitabı*, Çev:M. Hilmi Özev, (İstanbul:Kapra Yayıncılık, 2021)

disiplinin önünü açmışlardır. Bir alimin vahyi yorumlarken içinde yaşadığı toplumun hayat tarzından tamamen sıyrılması elbette mümkün değildir. Fakat bu yorumların mutlaklaştırılarak onlara din adına bağlanması modern dönemde büyük bir krize sebebiyet vermiştir.

Geleneksel din anlayışı kadının tarihsel konumundaki değişimleri Allah'ın buyruklarına saldırı olarak görmeye yatkın olup⁵⁸, kadının dişiliğini hep tehlikeli bulmuştur. Kadının baskı altına alınmamasının erkeklerin cinsel çekime kapılıp fitneye düşmesine yol açacağı hükmü geleneksel anlayışın peşinen kabul ettiği bir yorumdur⁵⁹. Diğer mezheplere nazaran anlaşılabilir bir yaklaşımı benimseyen Hanefi fıkhı kadınların yüzleri hariç kulaklarını, boyunlarını, saçlarını, göğüs ve gerdanlarını, bilekten yukarı kollarını, ayak topuklarından yukarı incik ve bacaklarını ve sair organlarını kapatmalarının gerekli olduğunu belirtmektedir. Şafii ve Hanbeliler bunlara ek olarak kadınların güzelliklerinin yüzde toplandığından hareketle yüzlerinin de kapatılması gerektiğine içtihat edip, yolda yürümenin zaruretinden dolayı bir ya da iki gözün açık olabileceğine hükmetmişlerdir. Baskın geleneksel anlayış kadının tesettürü konusunda XX. Yüzyılın ikinci yarısına kadar şafii fıkhına bağlı kalmıştır⁶⁰. Kadının tüm ihtiyaçları kocasına yüklenerek, kadının dışarıda çalışması, geçerli bir sebep bulunmadıkça dışarı çıkması ahlaki açıdan sakıncalı bir durum olarak değerlendirilmiştir. Kadınların yüzlerini örtmelerinin bir külfet oluşturduğu kabul edilmekle birlikte medeni fazilet ve yüksek ahlaki temin iddiasıyla bu anlayış devam ettirilerek, bir anlamda Batının kadının cinselliğini aşırı bir şekilde sergilemesine, Müslüman kadın duvarların içine hapsedilerek karşılık verilmiştir. Sürecin sonunda geleneksel Müslümanın korktuğu olmuş, XX. Yüzyılın ikinci dönemi ile birlikte her geçen gün şiddetini artıracak şekilde muhafazakâr kadınlar Batı kadınının yaşam tarzına büyük bir özlem duymaya başlamışlardır⁶¹. Devam eden yıllarda kadın giyiminde Hanefi fıkhı benimsenmiş olsa da Hatta 2000'li yıllara doğru saçın kapatılmasının farz olmadığı yorumları yapılmış olsa da sonuç değişmemiştir. Geleneksel dini yorum kültür üstündeki denetimini yitirmiş, çağın sorunları karşısında İslami bir modernite geliştiremeyerek Batıcı yaşam tarzı karşısında savunmacı bir pozisyona düşmüştür.

Muhafazakâr Müslüman toplulukların modernite hakkında olduğu gibi kapitalizm hakkındaki bilgileri de oldukça dağınık olup nitelikli bir bütünlük oluşturmaktan uzaktır. II. Dünya Savaşı sonrası süreçte Türkiye'deki tüm topluluklar gibi İslamcılar da ABD'ye yüksek bir değer atfetmektedir. Ülke 1946 yılında Missouri Gemisi ile gelen ABD yaşam tarzını benimsemeye hazır durumdadır. Türkiye küçük Amerika olarak övülmekte, ABD başkanı Roosevelt'in bir peygamber kadar temiz ve kusursuz olduğu, ABD bayrağındaki yıldızlardan birinin Türkiye olduğu, güven ve ışığın ABD'den geldiği, ABD'yi Atatürk gibi sevmek gerektiği, her İslamcılığın son hedefte Batıcılıkla bittiği söylenmekte ve

⁵⁸ Fatma Mernissi, *Peçenin Ötesi*, Çev: Mine Küpçü. (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık. 1995), 207

⁵⁹ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, 85

⁶⁰ M. Atıf İskilipli, *Tesettür*. (İstanbul: Beyan Yayınları. 2018), 13-17

⁶¹ Mernissi, *Peçenin Ötesi*, 210

yazılmaktadır. Bu övgülerde Kemalistler, Milliyetçiler, İslamcılar birleşmişlerdir⁶². Türkiye ABD ile 1949 yılında “Kültür Antlaşması”nı imzalamış ve bu antlaşmada “Amerikan kültürünü yaymak” ifadesini hiçbir grup sıkıntı etmemiştir⁶³.

1950’ler laik kesimin popüler kültüre ısındığı yıllardır. Amerikan yaşam tarzına hayranlık duyan yeni zenginler ihtiyaçlarını Amerikan pazarı olarak bilinen küçük dükkânlardan karşılamaya çalışmakta, süreli yayınlar da bu yaşam tarzının yaygınlaşmasına gayret etmektedir. Basın yoluyla topluma pompalanan ABD yaşam tarzı kısa süre içinde meyvelerini vermiş, Amerika’ya eğitim için gönderilen öğrenciler birer Amerikan hayranı olarak geri dönmüş, Amerikan mallarına rağbet artmış, hatta ülkelerine dönen Amerikalıların sattıkları iç çamaşırları bile kapışılmıştır. İstanbul Hilton otelinde bir araya gelen kadınlar ABD yaşamını taklit eden parti ve balolar düzenlemiş⁶⁴, kadın bedeni, moda ve güzellik konuları, kadınların ilgilendikleri başlıca konular haline gelmiştir. Moda, gerekli bir olgu olarak ön plana çıkarken, kitle iletişim araçlarında meşhurların taklit edilmesi üzerinde ısrarla durulmakta, güzel olmak şöhretler gibi giyinmekle ilişkilendirilmektedir. Cinsellik konusu da her geçen gün önemini artırmakta⁶⁵, erotizmi içeren yazılar bilimsellik adı altında masumlaştırılmaktadır. 1960’lı yıllarda sinema tüm sınıflar için en güçlü eğlence kaynağıdır. Dönemin en çok takip edilen filmleri Hollywood yapımları olsa da, Yeşilçam da altın devrini başlatmış, yıldız oyuncu dönemine geçmiştir. Filmler sanattan ziyade birer popüler kültür ürünüdür. 1970’li yıllar politik ve ekonomik istikrarsızlık ile iç içedir. Ülke bir taraftan ekonomik ve politik sıkıntılarla uğraşırken, diğer taraftan tüketim toplumu olma hevesinden de vazgeçmiş değildir. Birey kavramı ön plana çıkmakta, kolay yoldan zenginlik insanların hayallerini süslemekte, tüketim nesnelere bireyin toplumdaki konumunun işareti kabul edilmektedir. 1968 yılında yayına başlayan TRT, 1974 yılında haftada yedi gün yayına geçmiş ve sinema yerini televizyona devretme arifesindedir. Dergilerde ise cinsellik, özgürlük ve eşitlik sorunu işlenmekte ve yayınlanan reklamlarla özgür kadın profiline ağırlık verilmektedir⁶⁶.

Popüler kültür açısından 1980 en büyük kırılma noktasıdır. Serbest piyasa ekonomisine geçilmesiyle birlikte vitrinler ve onları seyre dalan insanların hayalleri süslenmekte, lüks tüketime yönelim artmakta ve Amerikan pop kültürünün etkisi Türkiye de kendini doğrudan ve hızlı bir şekilde göstermektedir. Sermaye sahipleri ve iş adamları gizlenmekten vazgeçip imaj oluşturmaya yönelmiş ve paraya sahip olmak büyük bir saygınlık kaynağı olmuştur. Basın da paranın değerini tasdik ederek, köşe yazarları marifetiyle para sahibi olmayı erdem sahibi olmaktan daha değerli bulduğunu aşikâr etmiştir. Artık ipler bankalar, kredi kartları ve serbest piyasanın elindedir. Televizyonun

⁶² Mücahit Gültekin, *Türkiye-ABD İlişkilerinin Psikolojisi*. (İstanbul: Pınar Yayınları. 2017), 27-65

⁶³ Gültekin, *Türkiye-ABD İlişkilerinin Psikolojisi*, 200

⁶⁴ Ayla Acar, *Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye’ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)*. (İstanbul:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 242

⁶⁵ Barbarosoğlu, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*, 169-170

⁶⁶ Ata Özdemirci, *Popüler Kültür Tüketim Psikolojisi ve İmaj Yönetimi*. (İstanbul: Beta Yayınları. 2012), 279-333

Türk toplumunun hayatına girmesi, reklamların sürekli bir seçkinciliği vurgulaması da piyasanın işini kolaylaştırmıştır. Tüketici olma, para ve şöhret üzerine bina edilmiş gösterişçi yaşam tarzı oldukça saygın bir konum olarak basın da desteklediği bir eyleme dönüşmüştür⁶⁷. 1980’li yılların sonuna gelindiğinde gençler için çok para kazanmak ya da yüksek bir şöhreti yakalamak bir anlamda hidayete ermek demektir. Kültür piyasaya eklenmiş, reklamlar sayesinde birçok yeni imge dolaşıma sokulmuş ve söz görüntünün mahkûmu olmuştur. Haber dergileri de yeni bir kamuoyu ve haber dili oluşturmakta, daha önce mahrem kabul edilen birçok alan konuşmaya açılmaktadır. Tüm bunlar devletin resmi alanının dışında hatta kimi noktalarda ona tepki olarak doğmakta ve en önemlisi hepsi özgürlüklerini piyasaya borçludur⁶⁸. Magazin dünyası 1960’larda tırmanışa geçen cinsellik konusunun filtre gözenciklerini genişleterek 1980 sonrası dönemde cinsel ahlakta sınırsızlık merhalesindedir. Televizyon programları kadınları; güzellikleri, cinsellikleri, zarafet ve bakımlılıkları, meslek sahibi olmaları üzerinden kurgularken, gazete ve dergiler bunlara ek olarak oldukça abartılı fotoğraflara da yer vermekte, böylece cinselliği ilerici bir işlevi yerine getirerek kullandıklarını ima etmektedirler⁶⁹.

Tüm bu gelişmeler karşısında dini cemaat mensupları daha çok kırsal kesimden kentlere göç etmiş, kentteki modern hayat karşısında; yalnızlık, yabancılaşma, gurbet, anlam sorunu, korunma hissi, birincil ilişki arayışı, aidiyet, eğitim ve daha birçok psiko-sosyal etkene maruz kalan kişilerden oluşmaktadır. Ekonomik sıkıntı içindeki orta ve alt sınıf aile çocuklarının eğitim alıp yükselmelerinde büyük destekleri olan cemaatler zamanla her türlü ticaret, basın ve siyaset alanlarına yönelmiş⁷⁰, asla entelektüel bilgi üretmeyi dert edinmemişlerdir. Benzer şekilde dini söylemlerle kurulan MSP, 1973 yılındaki beyannamesinde CHP’nin maddecisi, AP’nin paracı ve kendisinin de ahlakçı olduğunu ilan etmiştir⁷¹. 1973 yılında girdiği ilk seçimde 49 milletvekili çıkaran MSP, CHP ile koalisyon kurmuş ve dini söylemi çıplak heykeller, imam hatip okulları, alkol benzeri konularla ilgili bazı düzenleme taleplerinden ileri gidememiştir⁷². CHP-MSP koalisyonu bir taraftan sistemin yok saydığı kesimi yeniden kabullenmesi anlamını taşıırken⁷³, diğer taraftan ötekileştirilen kesimin de sistem içinde hareket etmeye yöneldiğinin göstergesidir. Hülasa siyasal İslam’ın öncüsü olan milli görüş geleneği de sisteme karşı ortaya konabilecek herhangi bir kuramsal altyapı geliştirememiştir. Muhalefet ettiği şeye karşı herhangi bir teoriye bile sahip olamayan RP, kaçınılmaz olarak sistemin içinde hareket etmiş, sistemle uyumlu bir şekilde bütün gayretini iktidar olmaya vermiş ve İslami anlamda insan inşa etmeyi ikinci plana itmiştir. RP’nin iktidara geldikten sonra Batı

⁶⁷ Rifat N Bali, *Tarz-ı Hayattan Life Steyle’i*. (İstanbul: İletişim Yayınları. 2018), 18-32

⁶⁸ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*. (İstanbul: Metis Yayınları. 2001), 21-24

⁶⁹ Oktay, *Türkiye’de Popüler Kültür*, 99-104

⁷⁰ Ali Ayten - Sevd e Düzgüner, “Batı’da ve Türkiye’de Dini Gruplar”. *Din İstismarı*. (Ankara: DİB Yayınları. 2020), 42

⁷¹ Şentürk, *İslamcılık*, 356

⁷² Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*, 78

⁷³ Şentürk, *İslamcılık*, 359

modernizmine karşı tepkisel tavrı eski söylemlerine nazaran oldukça yumuşaktır. BM raporları ve Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi önemsenmekte, Batının evrensel olarak ilan ettiği belge ve ilkeler artık birer meşruiyet kaynağı kabul edilmektedir. Popüler kültüre ısınma da söz konusudur, daha sonra gelenek halini alacak olan Dünya Kadınlar Günü'nde sokakta kadınlara karanfil dağıtma uygulaması ilk defa Refah Partili Beyoğlu İlçe Belediyesinde yapılmıştır⁷⁴.

1980'li yıllar İslami hareketin devlet tarafından şekillendirildiği yıllardır. Türkiye'de din eğitime yer verilmesi, İslami yapılandırmanın denetlenmesi, ABD'nin bölge politikaları ile uyumlu din anlayışının benimsetilmeye çalışılması ve Türk İslam sentezi projesi islamizasyon çabalarının yansımalarıdır⁷⁵. 12 Eylül ile birlikte, Kemalizm, milliyetçilik ve İslam arasında bir sentez oluşturulmaya çalışılarak, bir taraftan Kemalist söylem yaygınlaştırılırken, diğer taraftan din eğitimi ve imam hatip okullarının gelişimi kontrollü bir şekilde serbest bırakılmıştır⁷⁶. Darbe süreci ve devamında ANAP iktidarı dinden azami derecede faydalanma ve toplumsal hayatta da yukarıdan aşağıya denetimli bir İslamlaştırma politikası geliştirmiş, dindarlar da yavaş yavaş devleti din için bir tehdit olarak görmekten vazgeçmiştir. Devlet resmi güçleri kullanmak istemediği durumlarda, dinsizlikle mücadele manipülasyonu ile dindarları kullanmakta, Diyanetin merkezden gönderdiği hutbeler camilerde okunmakta ve din görevlileri bir zamanlar rejimin tebliğini üstlenen öğretmenlerin yerini almaktadır⁷⁷. Dini alanın nasıl yapılandırılacağına ilişkin cemaat liderleriyle görüşmeler yapılmakta ve elde edilen veriler çerçevesinde okullarda din derslerinin zorunlu kılınması ile dindar çevreler nezdinde itibar kazanılmaya çalışılmaktadır⁷⁸. Rejim cemaatlerle anlaşmaya varmış ve karşılıklı mutualist bir yaşam evresine geçilmiştir. Ancak askeri rejim toplumsal hayatta karşılık bulamayan, ayakta duracak hali de kalmamış Kemalizm'in propagandasını yapmakla da yükümlü olduğundan, irtica ana düşmanlardan biri olmaya devam etmiştir⁷⁹.

Müslüman topluluklar tarafından yayınlanan dönem dergileri sorunlara gerçekçi çözümler geliştirmek yerine slogan düzeyinde kalmışlardır. 1980'li yıllarda Müslüman kadını inşa etme amacıyla yayına başlayan İslami kadın dergileri de samimi olmakla birlikte eğitim seviyesi düşük insanlara hitap etmekten ileri gidememişlerdir. Bu dergilerin önde geleni olan Mektup Dergisi iki ana konu üzerinde durmaktadır; Müslümanların gördükleri zulüm ve günlük yaşam. Dergi tüm Müslüman cemaatlerin küçük bir kırıdamayla bir araya gelebileceklerini sanacak kadar cemaatlerin fikri sığılığında, aralarındaki dini ve fikri çıkmazlardan habersizdir. Yine birçok sayının kapağına Arapça pankart ve silah resimleri işlenerek slogan düzeyinde bir mücadele

⁷⁴ Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, 139

⁷⁵ Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*, 272-273

⁷⁶ Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*. (Bursa: Ekin Yayınları. 2014), 99-100

⁷⁷ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*. (İstanbul: Metis Yayınları. 1990), 275-277

⁷⁸ Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*, 90

⁷⁹ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 275-277

sergilenmektedir⁸⁰. Ancak sistem kurmanın ya da idare etmenin çok boyutlu bir iş olduğu ve her şeyden önce mevcut sorunlara kuramsal çözümler sunmayı gerektirdiği bilgisinden habersizlik özlemlerin kapitalizmde nihayet bulmasına yol açacaktır. Dergilerin en önemli övünçleri ise müstehcen yazı ve resimlere yer vermemekten ibarettir. Müslüman kadının tek övünç kaynağı çıplak olmamasıdır. Çağdaş yaklaşımın mini eteğine karşılık başörtüsü ön plana çıkarılmakta ve ötesine geçilmemektedir.

Turgut Özal'ın kapitalizmi merkezden çevreye taşınması ile birlikte 1990 yılında MÜSİAD kurularak, 1971 yılında kurulmuş olan TÜSİAD'a rakip olmuştur. MÜSİAD radikal dini söylemleri terk etmiş, Protestan ahlakını çağrıştıran ve Haenni'nin⁸¹ ifadesi ile bir Kalvinist'in rahatlıkla imzalayabileceği ayetleri ön plana çıkarmıştır. MÜSİAD ile iş birliği içinde bulunan ve 2000'li yıllarda iktidara gelen AK Parti İslami söylemlere sahip olsa da seküler reel politikaya göre vaziyet almıştır. Ekonomik büyüme ve AB üyeliğini listesinin ilklerine alırken, İslami talepleri listenin daha alt sıralarına bırakmış, hak kavramı da vahyin mecrasından koparılıp, halka hizmet hakka hizmettir sloganı ile biçimlendirilmeye çalışılmıştır⁸². 2000'li yıllarda kapitalizm; toplumu, devleti, dini ve geriye kalan her şeyi piyasa havuzunun içine atmayı başarmıştır. Dindar toplum dıştan İslami görünse de içten Amerikalıdır. Mütevazı dindarlık model olmaktan çıkmış yerini şirket ruhu almış, üstünlük takvadan zenginleşebilme yeteneğine doğru kaymıştır⁸³.

1980 sonrası dönemde, kadına ilişkin değerlendirmelerde asıl kaynaklara gidilmeye çalışılmış olsa da, tesettürlü kadınlar geleneksel dini ilkeler ile modern anlayış arasına sıkışmışlardır. Sürekli olumsuzlanan ve hakaretlere uğrayan tesettür, dışlanma ve aşağılanma karşısında ötekiler tarafından kabul edilme ihtiyacı hissetmiştir. Muhafazakâr camianın gelir seviyesinin yükselmesi tesettürlü kadının kendini modern kent yaşamına uyarlamasına yöneltmiş, çağdaş kadınlara karşı duyulan ezilmişlik hissi onda bir paradigma değişimine sebebiyet vermiştir. Böylece başörtüsü modern tüketimin bir parçası haline getirilerek Batı moda anlayışına eklenmiştir⁸⁴. Tesettürlü kadınlar arasındaki kırılma ve ayrılma ise Refah Partili belediyelerin çalışmaları bağlamında; tesettürlü, makyajlı, şık kadınların daha önce gitmedikleri mekanlarda görülmeleriyle başlamıştır. Refah Partisi'nin büyükşehir belediyelerini alması ile tesettür bir örtünme aracı olmaktan çıkıp görünme aracına doğru dönüşecektir. 1990'da toplantıların vakıf ve cami salonları yerine beş yıldızlı otellerde yapılmaya başlanması da dindar camianın gündemini takvadan fetvaya çevirecektir. Devamında esasında hiçbir şeyin günah olmadığı, bazı insanların bazı davranışlarından günah anlamını çıkarmanın cahillikten ya

⁸⁰ Çakır, *Ayet ve Slogan*, 193-195

⁸¹ Patrick Haenni, *Piyasa İslam'ı*. Çev: Levent Ünsaldı, (Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı. 2011), 88

⁸² Türkmen, *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*, 132-134

⁸³ Haenni, *Piyasa İslam'ı*, 105

⁸⁴ Elif Deniz, *Veiling Fashion, Consumption Culture And Identity: A Qualitative Analysis For Interpreting The Veiled Turkish Women's Changing Clothing Practices*. (İzmir: Dokuz Eylül University, Graduate School of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2013), 219-229

da siyasi art niyetten kaynaklandığı söylemi ön plana çıkarılacaktır⁸⁵. Bu paralelde 2010'lu yıllara gelindiğinde tesettür artık bir mağduriyet meselesi değil beğeni meselesidir. Artık rengârenk, zarif tesettürlü elbiseler giyinen, lüks evlerde yaşayan, pahalı arabalara binen ve havalı mekanlarda sosyalleşen yeni bir muhafazakarlık söz konusudur⁸⁶. Müslüman kadının iffeti artık gelişigüzel herhangi bir tesettür altında değil, lüks ve moda kumaşlar altında, Avrupalı bir tarzda kendisini ifade etmektedir⁸⁷. Muhafazakâr beğeni konusunda uzmanlaşmaya başlamıştır. Uzmanlaşmanın belirgin örneği ise tesettürlü kadın moda dergileridir. Eski muhafazakâr kadın dergilerinde toplumsal ahlak ön plana alınırken, yeni moda dergileri bireysel ahlaktan söz edecektir⁸⁸

Türban tüketim kültürünün değer ve normları altında yeni bir yoruma tabi tutulmuştur. Moda eksenli bu yeni yorumun İslami paradigmadan uzaklaştığı açıktır⁸⁹. Meydana gelen dindar burjuvazinin, toplumsal yükselişinin gereği olarak modernite ile uyumlu bir dini pratikler bütünü uyarlamasıdır⁹⁰. Muhafazakârların tüketim kalıplarındaki değişimin altında, seküler bir zeminde tanımlanmış olan kamusal alana girme ve orada meşrulaşma talebi yatmaktadır. Müslümanların modern yaşamın her alanında var olmaları gerektiği düşüncesine paralel olarak; İslami beş yıldızlı oteller, İslami turizm programları, İslami medya, İslami demokrasi, İslami giyim gibi her şeyin İslamisinin üretilmesi aşamasına geçilmiştir⁹¹. Bu şekilde mevcut modern kamusal alana onun ruhuna dokunmadan İslami alternatifler üretilerek meşru bir şekilde sistemin içine girilecektir. Meşrulaştırıcı olarak da post modern anlayıştan faydalanılacaktır. Postmodernitenin en belirgin özeliği olan karşıtların birliğinin Müslüman dünyasında karşılık bulduğu konusu; örtünmeye atıf yapan tesettür ile gösteriye atıf yapan defilenin 1992 yılında bir araya getirilmesi ile ifşa olmuştur. Devam eden yıllarda bu eğilim birçok alana yayılacak ve manevi olan dünyevileştirilerek piyasada işlem görmesi sağlanacaktır.

Tekbir Giyim tesettür ile moda olgularını buluşturan ilk firmadır. Tesettür defileleri ile birlikte tesettür kıyafetlerinin model ve renklerinde çeşitliliğe giden *Tekbir Giyim*, kapitalist bir tüketim formatına yönelmiştir⁹². 1982 yılında kurulmuş olan *Tekbir Giyim*, 1992 yılına kadar amatör bir çalışma disiplinine sahiptir. Yönetim kurulu başkanı Mustafa Karaduman'ın⁹³ ifadesiyle; 1992 yılında yapılan defile ile profesyonel hayata geçiş yapılmış, geleneksel olan ile modern olanı birleştirecek şekilde tasarım ağırlıklı çalışmalara yönelinmiştir. "Tesettürle ilgili bilgileri Kuran-ı Kerim'in Ahzab suresi 59.

⁸⁵ Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*. (İstanbul: Profil Yayınları. 2013), 57

⁸⁶ Aysu Akçaoğlu, *Zarif ve Dinen Makbul*. (İstanbul: İletişim Yayınları. 2020), 81

⁸⁷ Haenni, *Piyasa İslam'ı*, 17

⁸⁸ Akçaoğlu, *Zarif ve Dinen Makbul*, 110

⁸⁹ Haenni, *Piyasa İslam'ı*, 42

⁹⁰ Haenni, *Piyasa İslam'ı*, 18

⁹¹ Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı" *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. Ed: Nilüfer Göle. (İstanbul: Metis Yayınları. 2013), 217

⁹² Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", 222

⁹³ ProGrup UluslararasıDanışmanlık, "Dünya Ekonomi TV Tekbir Giyim", Youtube (21 Haziran 2013).

ayetten öğreniyoruz” diyen Karaduman, tasarımlarda ayetlere bağlı olduklarının altını çizmektedir. Tesettür defileleri yapmak farz mıdır? Sorusuna Karaduman “Allah bir şey emrediyorsa bunu yapmak zorunluluktur... Tabii. Tesettür farz ise onun tanıtımı da üretimi de, satışı da doğrudur” şeklinde cevap vermektedir. Defilelerin toplumsal etkilerini ise “kara çarşafı, örümcek kafalı gibi tabirler tarih oldu” ifadesi ile özetleyen Karaduman, amaçlarının tesettürün mimarı olmak olduğunu, ancak *Tekbir Giyim* için Tesettürün Chanel’i yakıştırmamasının da kullanılabileceğini belirtmektedir⁹⁴. Tesettür modasının küresel alanda dikkat çekişi ise Endonezyalı tasarımcı Anniesa Hasibuan’ın hazırladığı, tesettürlü kıyafetlerden oluşan koleksiyonun 2016 New York Moda Haftası’nda sergilenmesi ile olmuştur. Hasibuan’ın tasarımlarının moda endüstrisinde beğenilmesi, defile sonunda bütün salonun ayakta alkışlaması ve konunun dünya basınına yansımaları tesettür modacıları tarafından gerçek bir başarı olarak değerlendirilmiştir⁹⁵.

1990’lı yıllar ile başlayan tesettür defileleri, hazırlanan kataloglar tesettürü hızla bir moda kategorisi haline getirmiştir. 2000’li yıllarda muhafazakâr kadınlara yönelik popüler üretim yapan devasa bir sektör bulunmaktadır ve geriye bu sektörü kitleye reklam edecek moda dergileri kalmıştır. Moda dergileri piyasanın oluşmasından sonra ortaya çıkan, hazır olan piyasaya tüketici toplamaya çalışan ve bir taraftan da piyasanın büyümesini sağlayan süreli yayınlardır⁹⁶. 2011 yılında ilk tesettür kadın moda dergisi olan *Ala Dergisi* yayınlanmaya başlanmış, *Hesna*, *Enda*, *Şems-i Tûba*, *İkra*, *Aysha*, *Hayyat-ı Mahir* dergileri *Ala Dergisi*ni takip etmiştir. Peş peşe yayınlanan moda dergileri endüstriyel yayınlar olmakla birlikte Müslüman kadının da son derecede modern ve göz alıcı bir görünüme sahip olduğu iddiasını işlemektedirler. Kendi aralarında detaylarda ayrılışlar da içerik, amaç ve hedef kitle açısından bir fark göstermeyen tesettürlü moda dergilerinin ortak kırmızı çizgisi çıplaklığa ve alkole yer vermemekten ibarettir.

Alâ Dergisi yönetimi, amacın tesettürlü kadınları “görünür kılmak” olduğunu ve tesettüre ilgi duymayan markaların artık tesettürlü kadınları ciddiye almaları gerektiğini anladıklarını belirtmektedir. Dergi yönetimine göre; muhafazakâr kadınların en çok sıkıntı yaşadıkları husus, üreticiyle hedef kitle arasındaki iletişimin kurulamamasıdır ve bu ihtiyaç dergi ile birlikte giderilmiştir. Vurgulanan bir diğer önemli husus ise tesettürlü kadınların tesettür firmalarından alışveriş yapmak istememeleridir. Tesettür giyim dışındaki markaların tesettürlü kadınlara yönelik tasarımlar hazırlamamaları, bu markalar ile tesettürlü giyinen camia arasında bağlantı kurulması ihtiyacını doğurmuştur⁹⁷. Dergi yönetimi tesettürlü kadınların tesettür firmalarından niçin alışveriş

⁹⁴ İzzet Çapa, “Tesettürün Chanel’i”. Habertürk (10 Haziran 2012).

⁹⁵ Elif Kavakçı, “New York Moda Haftasına Damga Vuran İlk Tesettür Defilesi”. Yeşiltopuklar.com (16 Ekim 2016)

⁹⁶ İlknur Meşe, Tüketim, Din ve Kadın Bağlamında İslami Moda Dergileri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 17/1 (2016), 95

⁹⁷ Damla Kayayerli, “Ala Bir Tesettür Dergisi”. Sabah (20 Ağustos 2011).

yapmak istemediklerini belirtmemişse de tesettürlü kadınların tesettürü marka ile ilişkilendirip bir sınıf ayırımı unsuru olarak kullanmaya yöneldikleri görülmektedir.

Bir başörtüsü mağduru olduğunu belirten *Alâ Dergisi* yönetici asistanı Merve Es, derginin giyinmeyi bir zevk olarak gören ve görselliğe önem veren muhafazakâr kadın kitlesine hitap ettiğini söylemektedir. Es “derginin İslam’ı kurtarmak gibi bir misyonu yok. Biz takva yaşayan insanlara hitap ediyor değiliz ve Kuran’dan alıp buraya uyarlamıyoruz” derken; bir diğer yönetici Gülsüm Çiçekçi hitap kitlesini kastederek “bunlar alım gücü olan kadınlar. Pahalı bir markanın mağazasına girdiklerinde gördükleri açık giysileri giymeyeceklerini düşünüyorlardı. Biz moda sayfalarında bir giysinin nasıl bir kombinle kapalı görünebileceğini göstermeye başladık” demektedir. Çiçekçi’ye göre, güzellik tüm kadınlar için son derece önemli bir olgudur. Açıklık ve kapalılık tartışmalarına ilişkin de “Bunlar özgürlük meselesi. Bir kadının ne giyip giymeyeceğine kimse karışamaz. Artık kadınlara karışmasınlar. Kadınlar istedikleri gibi yaşasın” ifadelerini kullanmaktadır⁹⁸. Benzer açıklamalarda bulunan *Aysha Dergisi* sahibi Pınar Küçükşabanoğlu, “Bir kadının inancı gereği saçlarını örttüğü başörtüsü, Nişantaşı gibi elit bir semtte bir mekânda oturmasına engel değil. Artık Nişantaşı ve benzeri semtlerde muhafazakâr ailelerin kadınlarının gidebileceği alkolsüz yerler açılıyor, bu çok önemli”⁹⁹ sözleri ile varlıklı muhafazakâr camianın hissiyatını dile getirmiştir. *Hesna Dergisi* yönetiminden Merve Dervişoğlu¹⁰⁰ ise “Tesettür modada olmalı evet ama tesettürü modaaya uygun bir hale getirebiliriz. Hem şık hem sade hem tesettür kurallarına uygun giyinebiliriz. Bunu anlatmaya çalışıyoruz” diyerek tesettür moda dergilerinin amacını özetlemektedir. Tesettürlü kadınların cesaret gösterip *Bugün Ne Giysem* benzeri televizyon programlarına katılmasını isteyen Dervişoğlu, kadınları tesettürlü ve tesettürsüz olarak ayırmanın da doğru olmadığını söylemektedir. *Alâ Dergisi*ni haberleştiren *The Guardian* gazetesi yazarı Constanze Letsch, Fransız moda tasarımcısı *Coco Chanel* ile İslam’ın bir araya getirildiği açıklamasını yapmaktadır. Letsch’e¹⁰¹ göre; büyüyen İslami burjuvazi lüks tüketim pazarına uyum sağlamaya yönelmiş durumdadır ve *Alâ Dergisi* bu entegrasyonun mümkün olabileceği düşüncesinin bir ürünüdür.

*Aysha Dergisi*ni muhafazakâr modanın yeni kraliçesi olarak tanıttığı, 58(Ocak 2018) sayısında kendisiyle yapılan bir röportaja yer verilen Halime Aden, moda sektörünün bir temele dayandığını belirtmekte ve bu temeli “Bir kadın ne giyiyor olursa olsun kendisini güzel, özel ve rahat hissetmeli. Bu açıdan baktığımızda hem Batı’lı lüks markaların moda defileleri hem de muhafazakâr moda haftaları birbirine çok benziyor” demektedir. Muhafazakâr moda olarak tanımlanan şeyin herkesin kendi tarzına uyarlayabileceği,

⁹⁸ Elçin Poyrazlar, “Alâ Dergisi: Kuran’ı Uyarlamıyoruz, İslam’ı Kurtarma Misyonumuz Yok”. TR24 (24 Ekim 2013).

⁹⁹ Seda Çakmak, “Başörtülü kadın stil sahibi olamaz diye bir kural yok”. *Star* (10 Mart 2013).

¹⁰⁰ Erdal Eğilmez, “Ceren Bektaş ile Bugün Haftasonu- Hesna - Merve Dervişoğlu”, Youtube (27 Şubat 2012).

¹⁰¹ Constanze Letsch, “Turkey’s middle-class women mix fashion with Islamic piety”. *The Guardian* (18 Aralık 2012).

stiline katabileceği bir moda anlayışı olduğunu belirten Aden “inancımı başarılı ve iyi bir elçi olarak öğretmek beni teşvik ediyor” açıklamasını yapmaktadır. Benzer cümleler *Aysha Dergisinin* 56(Kasım 2017) sayısında kendisine yer verilen İsviçreli türban tasarımcısı İman Aldebe tarafından da kullanılmaktadır. Aldebe, baskı altında tutulan Müslüman kadın imgesinin çok rahatsız edici olduğunu ve “Batı dünyasında Müslüman kadın hakkında pozitif bir algı oluşturmayı çok önemseydiğini”, başörtüsüyle özgür olduğunu tüm dünyaya duyurmak istediğini belirtmektedir. *Aysha Dergisi* kültür-sanat editörü Merve Tokyay, derginin 33(Ekim 2015) sayısında büyük markaların başörtüsünü fark etmiş olmalarını başarı olarak değerlendirmekte ve islamofobinin hâkim olduğu Batı dünyasında tesettürdeki görünürlüğün yükselişe geçmesinin önemli olduğu yorumunda bulunmaktadır. “Görünürlüğümüz giderek artıyor. Sadece savaş ve vahşetle anılan Müslüman toplumu bu yeniçağda kendini öyle ya da böyle göstermek ve ispat etmek zorunda bırakılıyor” diyen Tokyay’a göre; görünürlüğün moda dünyası ile başlaması yeni düzenin bir sonucudur ve başörtülü modeller artık şaşırtmamalıdır, ayrıca tesettür modası sektör içinde büyük bir pay oluşturmuş durumdadır. Dolayısıyla “yeni düzene yeni simalar gerek”lidir. Ancak Tokyay derginin bir yıl önceki 23(Kasım 2014) sayısında katıldığı ilk defiledeki duygularını “Modern de olsa bir köle pazarındaydım işte. Bu kadınlar birer köleydi ve ben ve diğerleri kendimize güzel ve dayanıklı köleler seçiyorduk. Berbat hissettim” cümleleriyle açıklamış, artık herhangi bir defileye katılmayı düşünmediğini, çünkü o ortama ait olmadığını belirtmiştir. “Moda dünyasının içindeki varoluşumuz dahi tartışılırken bir defilede yer alıyor olmak, inandığımız her şeyle çelişiyor gibi. Ama bir yandan da dünyaya bir şekilde ayak uydurma zorunluluğu bizi tam olarak bir çelişkiler yumağının içine fırlatıyor” ifadelerini kullanan Tokyay, derginin 28(Nisan 2015) sayısında moda dergisini eleştirenleri dedikodu yapmak, insanların hakkına girerek onları zan altında bırakmakla suçlamakta ve “Bu işlerin nasıl parametrelerle ve dengelerle yürüdüğünden bihabersiniz, yorumda bulunmayın... Siz en iyisi ninelerinizin dolaplarında saklanmaya devam edin” diyerek tesettür modasını eleştirenlerin bilmedikleri konulara girmeyi bırakmalarını öğütlemektedir. Görüldüğü kadarıyla hissiyatlar ve değerlendirmeler oldukça çelişkilidir.

Anlaşıldığı üzere tesettür modası takipçileri mücadeleyi daha fazla hak üzerinden değil daha fazla görünür olmak üzerinden sürdürmeye yönelmişlerdir¹⁰². Emine Şerbetçi *Aysha Dergisinin* 61(Nisan 2018) sayısında başörtüsünün Batı’da daha görünür olması, lüks markaların tesettürlü kıyafetlere yer vermeleri, Müslüman kadınların temsil edilmesi ve saygın kabul edilmesi açısından moda olgusunun büyük bir avantaj olduğunu ileri sürmektedir. Şerbetçi açısından “New York Moda Haftası’nda başörtülü modellerin yer alması demek, daha ulaşılabilir ve bilinçli tesettür kıyafetlerinin üretilebilmesi demek”tir. Muhafazakâr moda eleştirilerinin Müslüman kadını hafife almaktan ileri geldiği kanaatinde olan Şerbetçi, muhafazakârlar “kendilerine empoze edilen güzellik algılarına

¹⁰² Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık- İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. (İstanbul: İletişim Yayınları. 2015), 179

teslim olsalardı, yıllar boyu hiç temsil edilmeyen tesettür çoktan mazi olmuştu” yorumunda bulunmaktadır.

Tesettür modasına en sert eleştiriyi modacı Tanju Babacan yapmaktadır. *Aysha Dergisi*'nin 21(Eylül 2014) sayısında kendisiyle yapılan röportaja yer verilen Babacan, tesettürün içine modanın kaçarak onu özünden uzaklaştırdığı iddiasındadır. Babacan, tesettürün ruhuna uygun bir şekilde giyinilmediğini ileri sürerken, kendisiyle görüşmeyi gerçekleştiren dergi temsilcisi araya girerek hiçbir kadına niçin örtündüğünün sorulmaması gerektiğini dile getirmektedir. Muhtemelen Babacan'ın hayatının ilk döneminde seküler anlayışa sahip bir modacı olup, sonradan İslam'a yönelmiş olmasının tesettür modasını eleştirmesinde etkisi büyüktür.

Kapitalist sistem Müslümanların ahlak ve estetik anlayışını, tüketim dünyasının bir parçası yapmak için oldukça güçlüdür¹⁰³. Buna karşın Müslümanların ellerinde sloganlardan başka bir şey görünmemektedir. Müslüman toplum ataların miras bıraktığı yaşam tarzı ile modern dünya arasında bir kopukluk olduğunu fark ettiğinde, geleneksel miras bu kopuklukla baş edecek herhangi bir hazırlık içinde değildi. İnanç yaşam üzerindeki denetimini kaybettiğinde bu bir yara olarak bireylerin ve toplumun bilincine yerleşti. Yaralı bir bilince sahip olan Müslüman toplumun Batının gözüyle kendini görme kaygısı oldukça yüksektir¹⁰⁴. Bu nedenle siyasi ve iktisadi güce kavuşulması ile birlikte birçok alanda dünyevileşmeye yönelinerek, Batı taklidi bir yaşam üzerinden Batı karşısında değerli olunmaya çalışılmıştır. Müslüman toplumun ana sorununun askeri, siyasi, teknolojik ya da iktisadi olduğunu söylemek oldukça zordur. Ana sorun derin düşünce sahibi olmaya çalışmamakla alakalıdır. Açıktır ki, fikri sıkıntılar maddi güçlerle çözüme kavuşturulamazlar. Şayet bugün Müslümanların eline tüm maddi imkânlar verilse ya Afganistan benzeri baskıcı bir devlet kuracaklardır ya da Batı devletlerine eklemlenecek, İslam'ı Hristiyan teolojisine yaklaştırmaya çalışacaklardır. Bu ictihadi, fikri ve kuramsal altyapı eksikliğinden ileri gelen bir durum olup anlaşılabilir bir şeydir. Bugün Amerika sevdası yaşayan, ipek başörtüsü takan, çocuklarıyla İngilizce konuşan, herkesin içinde dans eden, partilere gitmekte sakınca görmeyen bir nesil bulunmaktadır. Eskiden bu tür hareketlerin Kuran'a uymadığı söylendiğinde sorun çözüldü, ancak şimdiki nesil neden doğru olmadığını dair ispat istemektedir¹⁰⁵. İspat ise siyasi ya da iktisadi değil fikir gücü gerektirmektedir.

Sonuç

Kültür, yaşamı düzenleyen, disipline eden tarihsel ve toplumsal pratiklerdir. Halkın biriktirdiği adetler, gelenekler, toplumsal yaşayış tarzları o halkın kültürünü oluşturmaktadır. Anlaşılacağı üzere kültür bir inanç ve öğreti üzerine bina edilmektedir. Kültür halkın bağlandığı inancın eylem halidir. Lakin birtakım sıra dışı gelişmeler, maddi

¹⁰³ Haenni, *Piyasa İslam*'i, 43

¹⁰⁴ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, Çev: Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 16-17

¹⁰⁵ Haenni, *Piyasa İslam*'i, 44

ya da manevi kayıp ve durgunluklar, bağımlılıklar, taassuplar toplumu pasifleştirerek içe kapanmasına sebebiyet vermekte ve inanç ile eylem arasındaki bağı zedeleyebilmektedir. Böyle bir durumda inanç eylem üzerindeki kontrolünü yitirmekte, kültür kendisini besleyecek kaynak yoksunluğuyla krize girmektedir.

Popüler kültür 1950'lerle birlikte laik kesimi 1990'lara doğru da muhafazakâr kesimi etkisi altına almıştır. Popüler kültür, gösteri kültürü, tüketim kültürü ya da Amerikan kültürü benzeri terimlerle de ifade edilmekte ve günlük yaşam kültürü olarak tanımlanmaktadır. Popüler kültür günlük yaşamın arzu, eğlence ve uğraşlarından müteşekkil, son derece yüzeysel, derin düşünce gerektirmeyen, reklamlarla iç içe geçmiş, kapitalist sistem üzerinden işleyen bir yaşam tarzı öngörmektedir. Moda olgusu da bu yaşam tarzının bir ögesidir. Popüler yaşam tarzının İslami ilkelerle uyumlu olmadığı açıktır. Ancak bu yaşam tarzı Müslüman toplumu etkisi altına almayı başarmış, hatta Müslüman kadının en alt edilemez özelliği olan tesettürü bile içine çekebilmiştir.

Müslüman aydın ve toplulukların kendilerini belli bir ideolojinin ya da rejimin karşısına yerleştirerek İslam'ı söz konusu rejim ya da ideoloji ile sınırlandırarak bazı sloganlara hapsedmeleri, kapitalizm gibi sömürü sistemlerinin nasıl işlediğini bilmemeleri, ilahi mesajı çağın sorunlarını çözmek amacıyla yeni bir okumaya tabi tutmamaları, hiçbir alanda kuram geliştirmeyi dert edinmemeleri, kimi Müslüman toplumların şariat adı altında sergiledikleri sorunlu uygulamalar ve küresel medyanın propagandası sonucu, İslam yaşanması zor, sorunları çözecek altyapıya sahip olmayan sıkıntılı bir öğreti olarak algılanır olmuştur. Bu algı ile baş edebilecek bir yaşam tarzı yani kültürden yoksun olan Müslüman halk, değerli olabilmek için popüler kültüre yönelmekte, Batıcı bir görünüm ile değerli olmaya çalışmaktadır.

Olumsuzlukla sonuçlanan tüm Müslüman direniş hareketlerinin aşamadıkları ana olgunun kültür olduğu dikkati çekmektedir. Dini yorum ancak yaşama aktarılıp kültür oluşturabilirse bir anlam ifade edebilecektir. Aynı şekilde siyasi ya da ticari güç dini yorumun hayata aktarılmasının önündeki fiziki engelleri ortadan kaldırabildiği, derin düşüncenin önünü açabildiği ölçüde amaca hizmet edebilir. Bir dini yorum güncel sorunlara çözüm geliştiremiyor, eyleme dökülemiyor, kültür oluşturma kabiliyeti sergileyemiyorsa yaşam üzerindeki etkisini kaybedecektir. Söz konusu dini anlayışa bağlı olanlar da kaçınılmaz olarak mevcut hâkim yaşam tarzına yönelecek ve onu meşrulaştırarak kültürel bunalımdan kurtulmaya çalışacaklardır.

Tesettürün popüler kültüre eklenmeye çalışılması ve bu aktarımın bir ürünü olan tesettür defilesi, bir şeyin ona uygun olmayan bir ölçüye tabi tutulmasıdır. Tesettür modası kapsamında şık kadınlar rüküş olanlara göre daha fazilet sahibiymiş tavrı takınılmaktadır. Diğer taraftan tesettür defilesi post modern anlayışın zıtların birliği ilkesini işlemekte, defile tesettürün mahremiyetini ihlal etmektedir. Tesettür, moda bünyesine çekildiği oranda takva tedirginliğini yitirip sahneye ve serbest piyasaya riayet tedirginliği yüklenmiştir. Dolayısıyla tesettür modasından doğan saygınlık tüketim ve

gösterişten ileri gelen bir saygınlıktır. Varılan noktada İslami hedeflerin dünyevileştirilerek seküler başarı sütunları üzerine oturtulmaya çalışıldığı görülmektedir. Müslümanların mücadele ettikleri şeyin mantığına kendilerini kaptırdıkları açıktır. Tesettür modasını savunanlar Batının gözünde değerli olacaklarını ve böylece tesettürü daha geniş kesimlere ulaştıracaklarını iddia etmektedirler. Ancak iddialarının aksine tesettür tam olarak tesettür modası tarafından tahrip edilmektedir.

Müslüman toplumun güncel sorunları teknolojik, siyasi ya da iktisadi güçle çözülebilecek sorunlar değildirler. Maddi güç maddi engelleri bertaraf etmek açısından önem arz etmekle birlikte fikri engelleri ortadan kaldıramamaktadır. Zamanın ihtiyaçlarının belirlenmesi ve ilahi mesajdan bu ihtiyaçları karşılayabilecek bir anlayışın geliştirilmesi, iktisat, eğitim, hukuk, kent mekânı benzeri alanlarda kuramlar oluşturulması ve bu kuramların pratiğe nasıl aktarılacağına ilişkin çalışmaların yapılması ilim sahiplerinin altından kalkabilecekleri işlerdir. Açıktır ki kendisinden kuram çıkarılamayan ve pratiğe aktarılması imkân dışı olan bir dini anlayış türetildiği iddia edilen inancı hayatın dışına itmek dışında bir işe yaramayacaktır. Böyle bir anlayışı sahiplenerek siyasi ya da iktisadi gücü ele geçirmenin sonu kaçınılmaz olarak dünyaya hâkim olan sistemleri taklit etmek olacaktır. Bu bağlamda Müslüman toplumun temel sıkıntısı modern zamanların ihtiyaçlarını belirleyememek, ilahi mesajdan pratiğe aktarılacak bir dini okuma yapamamak, pratiğe aktarılmaya imkân vermeyen eski dini yorumlara sığınarak bu yorumlar üzerinden hayâli dostluk ve düşmanlıklar meydana getirmekten ibarettir. Yapılması gereken siyasi ve iktisadi güçlerden medeniyet inşa etmelerini beklemeyi terk edip Kuran'ı yeni bir okumaya tabi tutmak ve Batı modernitesine karşı İslami bir modernitenin inşasına yönelik kuramlar geliştirme gayretine girmektir. Bu konuda asıl sorumluluk İslami topluluklar ve Müslüman aydınlarla düşmektedir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Muhammet Metin Adıgüzel

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Acar, Ayla. *Soğuk Savaş Yıllarında Amerikan Kültürünün Türkiye'ye Girişinde Basının Rolü (1945-1960)*, İstanbul:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2008
- Acar, Feride. "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın". *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. Ed: Şirin Tekeli. 73-90. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, (2011),
- Akçaoğlu, Aysu. *Zarif ve Dinen Makbul*. İstanbul: İletişim Yayınları. 4.Basım. 2020
- Aktaş, Cihan. *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: İz Yayınları, 3.Basım, 2018
- Atay, Tayfun. *Yaşasın Meşhuriyet Çağı*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004
- Ayten, Ali - Düzgüner, Sevede. "Batı'da ve Türkiye'de Dini Gruplar". 41-51. *Din İstismarı*. Ankara: DİB Yayınları, 3.Basım, 2020
- Bali, Rıfat N. *Tarz-ı Hayattan Life Steyle'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 12.Basım, 2018
- Barbarosoğlu, Fatma. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayınları, 2.Basım, 2002
- Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Yayınları, 2.Basım, 2013
- Barbarosoğlu, Fatma. *İmaj ve Takva*. İstanbul: Profil Kitap, 15.Basım, 2020
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modern Toplumda Kültür*. Çev: İhsan Çapçioğlu ve Fatih Ömek. Ankara: Atıf Yayınları, 2015
- Benvenuto, Sergio. "Book Review of Georg Simmel's Fashion", *Journal of Artificial Societies and Social Simulation (JASSS)*. 3(2), 2000 <https://condor.depaul.edu/dweinste/theory/fashion.html>,
- Bilici, Mücahit. "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı" *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. Ed: Göle Nilüfer. İstanbul: Metis Yayınları. 4.Basım, 2013
- Bin Nebi, Malik. *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev: Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2.Basım, 2014
- Cahız, Giysiler Kitaplar Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar Kitabı, Çev: M. Hilmi Özev. İstanbul:Kapra Yayıncılık, 2021
- Childe, V. Gordon. *Social Evolution*. London: C.A. Whatts and Co, 3.İmpression, 1952
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis Yayınları, 1990
- Çakmak, Seda "Başörtülü kadın stil sahibi olamaz diye bir kural yok". *Star*(10 Mart 2013). <https://www.star.com.tr/politika/basortulu-kadin-stil-sahibi-olamaz-diye-bir-kural-yok-haber-734514/>, Erişim: 30 Mart 2022
- Çapa, İzzet. "Tesettürün Chanel'i". *Habertürk*(10 Haziran 2012), <https://www.haberturk.com/yasam/haber/749565-tesetturun-chaneli>, Erişim Tarihi: 20.03.2020
- Deniz, Elif. *Veiling Fashion, Consumption Culture And Identity: A Qualitative Analysis For Interpreting The Veiled Turkish Women's Changing Clothing Practices*. İzmir: Dokuz Eylül University, Graduate School of Social Sciences, Doctoral Thesis, 2013
- Eğilmez, Erdal "Ceren Bektaş İle Bugün Haftasonu- Hesna - Merve Dervişoğlu", Youtube (27 Şubat 2012), <https://www.youtube.com/watch?v=WjifandUOE4>,
- Doğan, D.Mehmet. *Batılılaşma İhaneti*. Ankara: Yazar Yayınları, 38.Basım, 2019
- Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. Çev: Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2005
- Einstein, Mara. *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. New York: Routledge, 2008
- Eliot, Thomas S.. *Kültür Üzerine Düşünceler*. Çev: Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987
- Fiske, John. *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev: Süleyman İrvan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999
- Frith, Simon. "Giriş". Çev: Gürol Özferendeci. *Pop Kültür Oluyor*. Der: Craig McGregor. 1-20. İstanbul: Çivi Yazıları Yayıncılık, 2.Basım, 2000
- Gans, J. Herbert. *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. Çev: Emine İncirlioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005
- Göle, Nilüfer. *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 3.Basım, 2008
- Gültekin, Mücahit. *Türkiye-ABD İlişkilerinin Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017
- Gürbilek, Nurdan. *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları, 3.Basım, 2001
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslam'ı*. Çev: Levent Ünsaldı. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011
- İskilipli, M. Atıf. *Tesettür*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018
- Kadioğlu, Ayşe. Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?. *Middle East Journal*, 48/4 (1994), 645-660

POPÜLER KÜLTÜRÜN BİR ÖGESİ OLARAK TESETTÜR MODASI

- ProGrup UluslararasıDanışmanlık “Dünya Ekonomi TV Tekbir Giyim”. Youtube (21 Haziran 2013), <https://www.youtube.com/watch?v=rkIZvK0uI4I>
- Karakaş, Mehmet. Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyoloji. *Akademik İncelemeler Dergisi*. 8/2 (2013), 1-44.
- Kavakçı, Elif. “New York Moda Haftasına Damga Vuran İlk Tesettür Defilesi”. *YEŞİLTOPUKLAR.COM*, (16 Ekim 2016). Erişim Tarihi: 08.04.2022, <http://www.yesiltopuklar.com/new-york-moda-haftasina-damga-vuran-ilk-tesettur-defilesi.html>,
- Kayayerli, Damla. “Ala Bir Tesettür Dergisi”. *Sabah*(20 Ağustos 2011). <https://www.sabah.com.tr/cumartesi/2011/08/20/l-bir-tesettur-dergisi>, Erişim Tarihi: 10.01.2022
- Kellner, Douglas. Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. 15, (2001), 187-219
- Kokmaz, Nilüfer - Yaylagül, Levet. “Kitle Kültürü/Popüler Kültür Tartışmaları”. *Medya Popüler Kültür ve İdeoloji*. Der: Levent Yaylagül - Nilüfer Korkmaz. 125-139. Ankara: Dipnot Yayınları. 2008
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev: Şahin Kaya. İstanbul: Metis Yayınları. 2.Basım, 2007
- Letsch, Constanze. “Turkey's middle-class women mix fashion with Islamic piety”. *The Guardian*(18 Aralık 2012) <https://www.theguardian.com/world/2012/dec/18/turkey-women-fashion-islam> Erişim Tarihi: 20.03.2020
- Mernissi, Fatma. *Peçenin Ötesi*. Çev: Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995
- Meşe, İlknur. Tüketim, Din ve Kadın Bağlamında İslami Moda Dergileri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 17/1 (2016), 95-110
- Oktay, Ahmet. *Türkiye’de Popüler Kültür*. İstanbul: Everest Yayınları, 5.Basım, 2002
- Özdemirci, Ata. *Popüler Kültür Tüketim Psikolojisi ve İmaj Yönetimi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2012
- Postman, Neil. *Televizyon Öldüren Eğlence*. Çev: Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020
- Poyrazlar, Elçin. “Âlâ Dergisi: Kuran'ı Uyarlamıyoruz, İslam'ı Kurtarma Misyonumuz Yok”. T24(24 Ekim 2013), <https://t24.com.tr/haber/ala-dergisi-kurani-uyarlamiyoruz-islami-kurtarma-misyonumuz-yok,242524>, Erişim Tarihi: 10.01.2022
- Shayegan, Daryush. Yaralı Bilinç, Çev:Bayrı Haldun, İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2002
- Simmel, Georg. Fashion. *The American Journal of Sociology*. LXII/6 (1957), 541-558
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. Çev: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009
- Silverman, Kaja. “Moda Bir Söylemden Parçalar”. Çev: Nurdan Gürbilek. *Eğlence İncelemeleri-Kitle Kültürüne Eleştirel Yaklaşımlar*. Haz: Tania Modelski. 196-210. İstanbul: Metis Yayınları. 1998
- Smith, Philip. *Kültürel Kuram*. Çev: Selime Güzelsarı - İbrahim Gündoğdu. İstanbul: Babil Yayınları. 2.Basım, 2007
- Story, John. “Postmodernizm ve Popüler Kültür”. Çev: Mukadder Erkan - Ali Utku, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*. Ed: Stuart Sim. 171-183, Ankara: Babil Yayınları. 2006
- Şaylan, Gencay. *Laiklik*. Yeni Yüzyıl Kitaplığı, (T.Y)
- Şentürk, Hulusi. *İslamcılık*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2.Basım, 2011
- Şeriati, Ali. *Kendisi Olmayan İnsan*. Çev: Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2.Basım, 2012
- Şeriati, Ali. *Bilinç ve Eşekleştirme*. Çev: Murat Demirkol. Ankara: Fecr yayımları, 6.Basım, 2019
- Türkmen, Hamza. *Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştirme*. Bursa: Ekin Yayınları, 3.Basım, 2014
- Veblen, Thorstein. *Aylak Sınıfın Teorisi*. Çev: Enver Günsel. Ankara: Tutku Yayınevi. 2014
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık- İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 420-436/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 420-436

Journal homepage: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MÂLUM ANLAMI VERİLEN BAZI MEÇHUL ÇATILI FİLLER

Sadullah TİLKİTAŞ

Dr., Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Uşak
PhD, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Uşak/Turkey

sadullah.tilkitas@usak.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5748-7575

ror.org/05es91y67

Öz

Bu çalışmada meçhûl çatılı, ancak mâlum anlamı verilen fiillerin araştırılması amaçlanmıştır. Söz konusu fiiller incelenirken temelde klasik Arapça sözlüklere başvurulmuş, Garîbü'l-Kur'an, Garîbü'l-Hadis türü eserlerden yararlanılmış ve sözcüklerin farklı kullanımlarına dikkat çekilmiştir. Anamlardaki bu çeşitlilik, Arapçanın en fasih kaynağı olan ayetler başta olmak üzere hadis-i şerif ve şiirlerden örneklerle açıklanmış; Arapçayı anlama noktasında bu fiillerin etkisi belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmada ele alınan kelimeler köklerine göre ve ilk harfleri dikkate alınarak alfabetik şekilde sıralanmıştır. Kelimelerin İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına bakılmıştır. Ayrıca İslam'ın ikinci kaynağı kabul edilen hadisler ve Arap şiiri tarafı kelimelerin manaya olan etkileri göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir. Asıl bölümde kelimenin geçtiği bölüm verilirken dipnotlarda hadisin tamamı verilmiş ve tahrîci yapılmıştır.

Araştırmamızda Serdar Mutçalı'ya ait "Arapça-Türkçe Sözlük" adlı çalışmanın ilk 250 sayfasında yer alan meçhul çatılı mâlum anlamı verilen fiiller ele alınmıştır. Fiiller, Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i şeriflerdeki kullanımlarına yer verilerek örneklendirilmiş ve kısaca açıklamalarda bulunulmuştur. Hadisi şeriflerde yer alan kullanımlarına da bakılırken kütüb-ü tis'a diye adlandırılan eserlere müracaat edilmiştir. Ayrıca en muteber sözlükler taranarak sadece meçhûl veya meçhûl-mâlum olarak kullanılan çok sayıda fiil tespit edilmiş ve bunların anlamları verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Meçhûl fiil, Mâlum fiil, Sözlük, Sözcük

SOME PASSIVE VERBS GIVEN ACTIVE MEANING

Abstract

In this study, it is aimed to investigate verbs that have passive voice but have active meaning. While examining the verbs in question, classical Arabic dictionaries were mainly used, works such as Garîbü'l-Quran, Garîbü'l-Hadis were also used and attention was drawn to the different uses of the words. This diversity in meanings is

Geliş Tarihi: 04.10.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1371156

Kabul Tarihi: 12.11.2023

explained with examples from hadiths and poems, especially the verses that are the most expressive sources of Arabic; An attempt was made to determine the effect of these verbs on understanding Arabic.

The words discussed in the study are listed alphabetically according to their roots and first letters. The usage of the words in the Quran, the most basic source of Islam, was examined. In addition, hadiths which are considered the second source of Islam and Arabic poetry were scanned and evaluated considering the effects of the words on the meaning. While the part where the word is mentioned is given in the main section, the entire hadith is given in the footnotes and the takhrij is made.

In our research, verbs with passive voice and active meaning in the first 250 pages of Serdar Mutçalı's work titled "Arabic-Turkish Dictionary" were discussed. Verbs are exemplified by giving examples of their usage in the Quran and Hadiths, and brief explanations are given. While examining the uses in the hadiths, works called kutub-u tıs'a were consulted. In addition, by scanning the most reliable dictionaries, many verbs used only in unknown or passive-active forms were identified and their meanings were given.

Key words : Passiveverb, Activeverb, Dictionary, Word.

Atf / Cite as: Tilkitaş, Sadullah. "Mâlum Anlamı Verilen Bazı Meçhul Çatılı Fiiller". *Apjir* 7/3 (Aralık 2023), 420-436.

Giriş

Dil İnsanoğlunun, var oluşuyla beraber iletişim sağlamak için kullandığı bir araçtır. İnsanlar kendilerini daha iyi ifade edebilmek ve başkalarıyla anlaşabilmek için dile ihtiyaç duymuşlardır. Duygu ve hislerini cümleler aracılığıyla ve sözcükler yardımıyla dile getiren insanoğlu zaman içerisinde sözlü iletişimin yanı sıra yazı ve işaret dilini de kullanmıştır.

Cümle denildiğinde genel anlamda fiil (yüklem), fail (özne), mef'ul (nesne) akla gelmekte ve çoğu zaman fiil, cümlelerin vazgeçilmez ögesi olabilmektedir. Arapça cümlelerde mâlum fiillerle beraber meçhûl fiiller de kullanılmaktadır. Ancak bazı fiiller meçhul yapıldığı halde malum anlamıyla kullanılmaktadır. Çalışmamızda meçhûl (edilgen) çatılı mâlum anlamı verilen bu fiillerin araştırılması amaçlanmıştır.

Bu alanda, Prof. Dr. Ramazan Ege'nin, "Mef'ûlü MâlemYüsemme Fâ'iluh Kalıbında Malum Anlamı Verilen Bazı Arapça Kelimeler" adlı makale çalışması yapmış, ayrıca Nusrettin Bollelli de "Arap Dilini Anlama Ekseninde Mechûl Fiillerin Yeri ve Değerlendirilmesi" adlı çalışmasıyla sadece meçhûl olarak kullanılan kelimeleri tabloştürmüştür. Çalışmamızda bu çalışmalara ilaveten daha önce değinilmeyen fiillere yer verilmiştir.

1. Sözlük Kelimesinin Anlamı ve Kullanımı

İlk dönemlerde klasik Arapça'da "sözlük" manasına gelen belirli sabit bir kelime bulunmamaktaydı. Genel olarak "kitâbu'l-garîb, "Kitâbu'l-hayl, Kitâbu'l-ibil, Kitâbu'l-haşarât, Kitâbu'l-matâr, Kitâbu halkı'l-insân, Kitâbu'n-nebât" gibi terkipler adı altında

veya “mu’cem, kâmus, keşşâf” gibi adlandırmalarla sözlük ve ansiklopedik çalışmaların yapıldığı bilinmektedir ¹.

Arapça’da “sözlük” anlamında mu’cem, lügat ve kâmus kelimeleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Sözlükte "kapalılık" anlamındaki “ucme” kökünden türeyen “i’cam”; "kapalılığı gidermek", “mu’cem” ise "kapalılığı giderme, kapalılığı giderilmiş (söz, kelime, harf vb.)" demektir. Bu açıklamalar çerçevesinde sözlük anlamındaki mu’cem kelimesi; daha çok kapalılığı gidermek ve kelimelerin anlamlarını açıklamak üzere oluşturulmuş kitap olarak değerlendirilmektedir. Mu’cem terimi ilk olarak hadis ilminde kullanılmıştır. İlk defa Buhârî (ö. 256/870), Bedir savaşına katılanların alfabetik dizimi anlamında “Mu’cemü ashâbi’l-bedr” terkibi halinde kullanmıştır. Dil ilmi alanında ise mu’cem kelimesi ilk defa İbn Faris’in (ö. 395/1004) Mu’cemü mekâyisi’l-lüga’sında ve Ebu Hilal el-Askerî’nin (ö. 400/1009) kullanım dışı kelimelerle ilgili *el-Mu’cem fi bakâyâ (bakiyyeti)’l-eshyâ* adlı eserlerinde geçmektedir ².

Sözlüğün bir diğer anlamı olan “lügat” ise "boş konuşmak, söz söylemek" anlamlarındaki “lağv” kökünden isim olup "bireylerinin duygu ve düşüncelerini birbirine anlatmak için kullandıkları kelimelerden meydana gelen eser" anlamına gelmektedir. ³

Câhiliye döneminde Araplar gerçek manada sözlük veya mu’cem telif etmek ile uğraşmamışlardır. İslami dönemde ise lügat çalışmaları İslam’ın iki temel kaynağı olan Kur’ân ve hadisleri doğru anlama gayretiyle başlamıştır. Bilindiği gibi Kur’ân ve hadisler, garîb ve nâdir birçok lafız ihtiva etmektedir. Bu sebeple Müslümanlar, söz konusu lafızların ifade ettiği manayı tespit etmek için bizzat bedevi Araplara yahut Arap şiiirine başvuruyorlardı ⁴.

2. Mâlum ve Meçhul fiil

Arapça fiiller, fâilin cümlede bulunması veya bulunmaması bakımından ma’lûm ve meçhûl olarak iki kısma ayrılır. Malum fiil, fâili cümlede bulunan fiil; meçhûl fiil ise terim olarak herhangi bir nedenden dolayı fâili değinilmeyen, özne yerine geçen başka bir isme isnâd edilen fiil demektir. Bununla birlikte bu tür fiillere “fâili bilinmeyen fiil”, “fâili zikredilmeyen fiilin mef’ûlü”, “binası meçhûl fiil” de denir. Aynı zamanda “meçhûl fiile” faile ihtiyaç duymayan, mef’ulünün (nesne) fail (özne) yerine geçerek “nâib-i fail” olduğu fiil de denir. Nâib-i fail, fâilin vekili konumundadır. ⁵

¹ İsmail Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İsam Yayınlar, 2004), 24.

² İbrahim Hatipoğlu, “Mu’cem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/375; İsmail Güler, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, 23-25.

³ İsmail Durmuş, “Sözlük”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/398.

⁴ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınlar, 2016), 225.

⁵ Nusrettin Bolelli, “Arap Dilini Anlama Ekseninde Meçhûl Fiillerin Yeri ve Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat Mecmuası* 22 (2013), 37-75.

Mechûl fiiler, faile saygı ve tahkir, failin zaten bilinmesi sebebiyle failin zikredilmeye gerek görülmemesi, konuşmacının işi yapmayı bilmemesi, sözü uzatmamak, yapılan eylemin onu gerçekleştiren ile irtibatının tespit edilememesi gibi sebeplerle cümlede yerini almaktadır ⁶

3. Meçhul Yapılı Malum Anlamı Verilen Bazı Fiiller

(İ)

3.1. أُتِيَ: Yok etmek, söküp almak

أُتِيَ مِنْ قِبَلِ: Ütiye min kıbeli: Tarafından yok edildi.⁷ “أ ت ي” kök harflerinden oluşan bu kelimenin üç temel anlamı vardır:

- 1) أُتِيَ “gelmek, varmak getirmek”. Âyet-i kerîme’de şöyle buyurulmaktadır: أُتِيَ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ: Allah’ın emri gelmiştir. Artık onu istemede acele etmeyin.⁸
- 2) أُتِيَ “vermek” anlamında kullanılmaktadır ki şu ayet bunu örneklendirmektedir; فَآتَتْ أُكْلَهَا ضِعْفَيْنِ: iki kat ürün vermiştir.⁹
- 3) أُتِيَ “Ütiye”: Yok etmek, söküp almak¹⁰. Buna örnek olarak أُتِيَ مِنْ مَأْمَنِهِ Falanca güvenini kaybetti, denilmiştir.¹¹ Ayet-i kerîme’de de فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ: Allah onların binalarını temellerinden söktü, buyurulmaktadır.¹²

Üzerinde durduğumuz “Ütiye” kelimesi de bu anlamda kullanılmaktadır.

3.2. أُحْضِرَ: Ölmek.¹³

Fiilin kökü olan حضر “gelmek, huzuruna varmak anlamlarına” gelir. Sülâsî haldeki bu fiil iftiâl kalıbına dönüştüğünde “ölmek” anlamında kullanılmaktadır. Hadis-i şeriflerde bu kullanıma birçok yerde karşılaşmaktayız. Tirmizî’de geçen bir rivayet şöyledir; فَلَمَّا أُحْضِرَ قَالَ: أَلْهَمَ خَيْرًا مِنِّي Ebû Seleme öldüğünde (can verirken):“Allah’ım

⁶ Ramazan Ege, “Mef’ûlü MâlemYüsemme Fâ’iluh Kalıbında Malum Anlamı Verilen Bazı Arapça Kelimeler”, *Nüsha* 7/25 (2007), 72.

⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 3.

⁸ Nahl, 16/1.

⁹ Bakara 2/265.

¹⁰ Hâkka Sûresi 19. âyet-i kerîme’de (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بَيِّنَاتٍ) “vermek” anlamına gelen أُتِيَ fiilinin meçhul kullanımı yer almış ve “kitabı sağından verilenler” anlamı ifade edilmiştir.

¹¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avz Mura’ib (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2001), 14/250.

¹² Nahl, 16/26

¹³ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu’cemu'l-luğati'l-Arabiyeti'l-muâsıra* (‘Âlemü'l-Kütüb, 2008), 1/100.

hanımına benim ölümünden sonra benden daha hayırlı birini nasip et” diye duâ etti ¹⁴.
 إِذَا “حُضِرَ” fiilinin ölüm anının geldiği anlamına gelen başka bir rivayette ise Allah Resûlü: إِذَا
 حُضِرَ الْمُؤْمِنُ أَنْتَهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ بِحَرِيرَةٍ بَيْضَاءَ “Mü’minin ölüm anı geldiğinde, rahmet melekleri beyaz
 ipek elbiselerle gelir”, buyurmuştur. Hadisin devamında kafir kimseye ölüm anının
 yaklaşması anlatılırken de أُحْتَضِرَ fiili yer almıştır. ¹⁵

3.3. اِشْطَرَّتْ: şartı olmak, ön şartı olmak ¹⁶.

Malum hali “şart koşmak” anlamına gelmekte olup اِشْطَرَّتْ فُلَانٌ عَلَى فُلَانٍ “Filanca, filan
 kimseye şart koştı” denilmiştir. Hadis-i şerifte de “مَنْ اِشْطَرَّتْ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ
 كَوَّنَ اِشْطَرَّتْ مِائَةً شَرْطًا” “Kim Allah’ın kitabında bulunmayan bir şartı şart koşarsa o, böyle yüz tane şart
 koşmuş olsa da öyle şart batıldır”, buyurulmuştur. ¹⁷

Fiillin meçhul yapıları malum anlamı da yukarıdaki ifadeye yakın bir kullanıma sahiptir.
 Ebû Dâvûd, “Sünen” adlı eserinin cizyelerin alınması bâbında söz konusu hadis-i şerife إِذَا
 نَعَضُوا بَعْضَ مَا اِشْطَرَّتْ عَلَيْهِمْ فَقَدْ اَحْدَثُوا “(Necrân halkı) ileri sürülen şartların bazılarını bozunca
 bir hadise çıkarmış duruma düştüler” diyerek “اِشْطَرَّتْ” fiilini meçhul yapısı ve “ön şart
 olarak ileri sürülen şey” anlamında kullanmıştır. ¹⁸

3.4. اَشْهَدَ: Şehit oldu. ¹⁹

Kisâî, اَشْهَدَ الرَّجُلُ ifadesinin اَشْهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ yani, “Allah yolunda şehit oldu” ²⁰ anlamında
 kullanmıştır.

اَشْهَدَ kelimesinin kökü ش-ه-د harflerinden türeyen شَهِدَ olup “şahit olmak, tanıklık etmek,
 onaylamak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. ²¹ Kelimenin masdarı اِشْهَادٌ ’dür.

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s- sahih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), 84.

¹⁵ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün’im (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), Cenâiz, 9.

¹⁶ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 550.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahihi* (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2002), Buyû’, 67.

¹⁸ Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü’l- ‘Asriyye, 2009), 3/167.

¹⁹ Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), 3/242.

²⁰ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 2/363.

²¹ “şahitlik etmek” anlamında ayet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: فَتَقُولُوا اَشْهَدُوا يَا نَسْرَةَ مُسْلِمُونَ “şahit olun ki biz müslümanlarız! deyiniz.” (Al-i İmrân 3/64). اَشْهَدَ fiili “şehit oldu” anlamının yanı sıra “tanıklık etmek” anlamında da kullanılmaktadır. Âyet-i kerîme’de اَشْهَدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ “Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun” denilmektedir. Bakara 2/282.

3.5. أُصِيبَ: Hastalığa, sıkıntıya uğramak

أَصَابَ fiili “vurmak, isabet etmek, elde etmek²²” gibi anlamlarda kullanılırken fiil meçhul yapısıyla da farklı anlamlar kazanmıştır. أُصِيبَ بِحِرَاحٍ “yaralanmak” anlamına gelir ki, أُصِيبَ فِي الْحَرْبِ فَمَاتَ “savaşta yaralandı ve bu sebeple öldü” ifadesi bu anlamdadır.²³ Fiilin, “vuruldu, öldü” anlamındaki kullanımına örnek olarak, Câbir b. Abdullah’ın, babasının vurulup geride çocuklar ve borç bıraktığı zikredilirken bu fiil kullanılmıştır.²⁴

Burnundan iyi koku alamayan kimseler için أُصِيبَ أَنْفَهُ “Burnunundan rahatsızlandı.”²⁵ Burada burnun vazifesini tam olarak yapamaması, burunda meydana gelen hastalık sebebiyledir. Bu durum أُصِيبَ fiili ile anlatılmıştır.

3.6. أُعْجِبَ: Hayran olmak, hayran kalmak, çok hoşlanmak

Kelimenin kökü olan عَجِبَ “şaşırmak, garipsemek” anlamlarına gelmektedir. أُعْجِبَ hoşuna gitmek anlamında kullanılırken bunun meçhulü olan أُعْجِبَ fiilinde ise beğenmenin, hoşlanmanın da ötesinde hayranlık duygusunun ifade edildiği bir kullanım söz konusudur.²⁶

Bunlardan farklı olarak أُعْجِبَ بِنَفْسِهِ denildiğinde, “kendisiyle gurur duydu, böbürlendi” denilmektedir.²⁷

3.7. أُغْمِيَ: Bayıldı, bilincini yitirdi, kendinden geçti.²⁸

Kelime (غ م ي) harflerinden türemiştir. أُغْمِيَ fiili de أُغْمِيَ ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelimenin masdarı غَمْيٌ ya da اِغْمَاءٌ’dür. Yine bu kökten türeyen غَمَى (eve vs. için) çatı yapmak, غَمَى ise “gözlerini bağlamak” demektir. Kişinin baygınlık halinde bilincini yitirip

²² Âyet-i kerîme’de şöyle buyurulmaktadır: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ “Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunu affeder. Bk. Şûrâ 42/30. Burada fiil “isabet etmek” anlamında kullanılmıştır.

²³ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/52.

²⁴ el-Buhârî, *istikrâz*, 19.

²⁵ Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 831.

²⁶ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 10/113.

²⁷ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhü tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Aşmed Abdugafûr Attâr (Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyin, 1987), 1/177.

²⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/455.

bir şey görememesi ifadesiyle anlam yönünden bir ilişki kurulabilir.²⁹ Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) şöyle demiştir;

مَرَضْتُ فَأَتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعُودُنِي فَوَجَدَنِي قَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ

Hastalandım Resûlullah (a.s), beni ziyarete geldiğinde beni baygın durumda buldu. Burada fiil “baygınlık” anlamında kullanılmıştır.³⁰

3.8. اُفْتِيَتْ: Aniden öldü

اُفْتِيَتْ الشَّخْصُ “Kişi aniden öldü.”³¹ Beklenmedik bir anda gelen ölüm için bu fiilin kullanıldığı görülmektedir.

Filin malum hali olan اِفْتَأَتْ ise bir kişinin söylemediği veya yapmadığı bir eylemi ona isnad etmek anlamında kullanılmaktadır. Bununla ilgili olarak مَا لَمْ أَقُلْ اِفْتَأَتْ denilmiştir. Bu sözü uydurana da مُفْتِيَتْ denir.³²

ولو ترى اذ فرعوا فلا فَوْتُ fiilinden masdar olan فَوْتُ “kurtuluş” demek olup Kur’an-ı Kerim’de; وتلاها دُشْتُكَلَرِي زَمَانِ بَرِ گُورَسَن! اَرْتِكُ كُورْتُلُوشُ يَوَكْتُرُ، يَاقِينِ بَرِ يَرْدَنِ يَاقَالَانِمِشَلَرِدِرْ”, buyurulmaktadır.³³ فَوْتُ fiilinin فَوَاتٌ olan bir diğer masdar kalıbı, مَوْتُ الفُجَاءَةِ olarak izafet yapıldığında مَوْتُ الفُجَاءَةِ yani, “ani gelen ölüm” kastedilmiş olur.³⁴ Bu ifade اِفْتِيَتْ fiili ile anlam olarak aynı doğrultudadır.

(ب)

3.9. بِنَى كَلِمَةً عَلَى: Dayanmak, temel almak

بِنَى “kurmak, dikmek, bina etmek” manalarına gelmektedir.³⁵ Fiil meçhul bir yapıya bürünerek yeni bir anlam kazanmış ve “esas almak, temel almak” gibi bir anlama gelmiştir. Bir meseleyi ispata çalışılırken güçlü temellere dayalı, sağlam bir kaynağa dayandırılmalıdır ki bu yönüyle her iki fiilin de manasının birbiriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte “بِنَى كَلِمَةً عَلَى: Bir kelimeyi mebni kılmak” ifadesi de söylenmektedir.

²⁹ el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 4/455.

³⁰ Ebû Dâvûd, Ferâiz, 7.

³¹ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 3/1659.

³² İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 2/64.

³³ Sebe, 34/51.

³⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, 4/70.

³⁵ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1/100.

Hadis-i şerifte bu kullanım karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; “...بني الإسلام على خمسٍ...”: İslam beş temel üzerine kurulmuştur, inşa edilmiştir” anlamı verilmektedir.³⁶ Bu ifadeyi “İslam 5 temel esasa dayandırılır” şeklinde anlamak da mümkündür. Bu yönüyle bakıldığında fiilin malum ve meçhul hali ortak bir manada buluşmaktadır.

3.10. اِبْتُلِيَ/اُبْتُلِيَ: İmtihan olmak.

اِبْتُلِيَ ile aynı anlamdadır.³⁷ Fiilin malum yapılı hali olan اِبْتُلِيَ “Bir musibet ile imtihan oldu” anlamında kullanılırken, meçhul yapılı hali olan اِبْتُلِيَ ise “imtihan oldu, imtihana tabi tutuldu” anlamlarında kullanılır. Bazı ayetlerde fiil malum kalıbı ile kullanılırken bazılarında meçhul yapılı kullanılmıştır.³⁸ Örneğin bir ayette şöyle buyurulmaktadır: “إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَأَبْتُلِيَهُمُ الْإِيمَانُ شَدِيدًا” “İşte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğratılmışlardır”.³⁹ Bu ayette fiilin malum anlamlı meçhul yapılı olduğu görülmektedir.

Hadis-i şeriflerde de bu fiil birçok yerde geçmektedir. Örneğin; Buhârî ve Tirmizî’de geçen اِبْتُلِيَ مِنْ اِبْتُلِيَ مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ بِشَيْءٍ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ ifadesi “Kim kız çocuklarından bir şeyle imtihan olunursa onlar cehennem ateşine karşı kendisine perde olurlar” anlamındadır.⁴⁰ Başka bir hadiste de اِبْتُلِيَ كَيْفَ دِينِهِ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ “Kişi dindarlığı nispetinde imtihana tabi tutulur” ve اِبْتُلِيَ كَانَ فِي دِينِهِ رَفَّةً اِبْتُلِيَ عَلَى حَسَبِ دِينِهِ (imtihan edilir) buyurulmaktadır.⁴¹

3.11. اِبْتُلِيَ: Yorgunluktan nefesi kesildi, Nefes nefese kaldı.⁴²

اِبْتُلِيَ fiilib-h-r kök harflerinden oluşmaktadır. Yine bu kökten isim olan اِبْتِهَارٌ yani “Nefesin birbirini takip etmesi, zorlanarak nefes alıp verme” gibi anlamlara gelmektedir.⁴³ Yürüyüşü ağır olan yaratılışı itibariyle zayıf ve kuvvetsiz bir kadın için de اِبْتُلِيَ denilmiştir.⁴⁴ Kanaatimizce zayıf bir fitrata sahip birisi kuvvetli kimselere göre daha çabuk yorulup nefes nefese kalabileceğinden böyle nitelenmiş olabilir.

Bu fiil ile aynı anlamda اِبْتِهَارٌ da kullanılmaktadır. Nitekim اِبْتِهَارُ الرَّجُلِ “Adam nefessiz kaldı” anlamına gelir. Bununla birlikte bu kökten türeyen ve farklı anlamlara gelen fiiller

³⁶ el-Buhârî, İman, 2.

³⁷ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/384.

³⁸ Bakara, 2/249; Âl-i İmrân, 3/154.

³⁹ Ahzâb, 31/11.

⁴⁰ İbn Hanbel, 2001, 40/61.

⁴¹ et-Tirmizî, 1996, Zühhd, 56.

⁴² Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs min cevahiril kâmus* (Darü'l-Hidâye, ts.), 14/260.

⁴³ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/298.

⁴⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/48.

de mevcuttur. Örneğin; إِهَارَ اللَّيْلِ “gecenin ortasında gelindi” anlamına gelir ki, burada إِهَارَ “ortaladı, yarıladi” anlamındadır.⁴⁵

(ت)

3.12. اتَّبَعَ: Takipçi, taraftar bulmak.

Fiil -ع -ب -ت kök harflerinden oluşmaktadır. اتَّبَعَ, “birinin arkasından gitmek, onu takip etmek” demektir. Bununla ilgili şöyle denir: اتَّبَعْتُ الْقَوْمَ “Topluluğu takip ettim.”⁴⁶ Kur’an-ı Kerim’de إِذَا مَنِ حَظَفَ الْحُطُفَةَ فَاتَّبِعَهُ شِهَابٌ ثاقِبٌ “Ancak meleklerin konuşmalarından bir söz kapan olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder”, buyurulmaktadır.⁴⁷ Fiil, bu ayette de “takip etmek, izlemek” anlamındadır.

İsim olarak اتَّبِعُ ifadesi “gölge” anlamına gelir. Bu adlandırma gölgenin sahibini takip etmesinden dolayı yapılmış olabilir.⁴⁸ Ele aldığımız meçhul çatılı malum anlamlı اتَّبِعُ fiiline gelince, Kur’an-ı Kerim’de bir ayette bu fiil şu şekilde geçmektedir: إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأُوا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ “İşte o zaman kendilerine uyulup arkalarından gidilenler, uyanlardan hızlıca uzaklaşırlar.”⁴⁹ Burada kendilerine uyulanlardan maksat, dünyada iken kendilerine birtakım menfaatler için taraftar toplayanlar, dine aykırı faaliyetlerde bulunanlar olup, bu anlam fiilin yukarıdaki kullanımına örnek oluşturabilir.

(ث)

3.13. نَوَى: Gömmek.

النَّوَى fiili, “yerleşmek, ikamet etmek, misafir etmek” gibi anlamlara gelirken النَّوَى ifadesi “öldü” anlamına gelmektedir.⁵⁰ Fiil, ikamet etmek, bulunmak anlamında Kur’an-ı Kerim’de şöyle geçmektedir: وَمَا كُنْتَ تَأْوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا... “Sen Medyen halkı içinde yaşayıp da ayetlerimizi onlardan okuyarak öğrenmiş değilsin”, buyurulmaktadır.⁵¹

Fiilin meçhul çatılı hali şiirde şöyle kullanılmıştır;

حَلَقَتْ وَعُلَّتْ رَأْسَهَا بِسِقَابٍ لَمَّا اسْتَبَانَتْ أَنَّ صَاحِبَهَا نُوَى

⁴⁵ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/309.

⁴⁶ el-Cevherî, es-Sihâh, 3/1190.

⁴⁷ Saffât 37/10

⁴⁸ el-Cevherî, es-Sihâh, 3/1190.

⁴⁹ Bakara 2/166.

⁵⁰ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/252.

⁵¹ Kasas 28/45.

Kocası öldüğünde (gömüldüğünde), saçını tıraş etti ve sikâb⁵² ile örtülü olan başını doğrulttu.⁵³

Cahiliye döneminde kadınlar kocası veya bir yakınlarını kaybettiklerinde başını tıraş eder ve yüzünü tırmalardı. Kendi kanından sürdüğü bir pamuk parçasını da başına koyardı. Böylece insanlar o kadının acılı olduğunu anlardı. Şiirde bu husus dile getirilirken نُؤِي fiili kullanılmıştır.

(ج)

3.14. جَدِرَ: Çiçek hastalığına yakalanmak.

جَدِرَ الطِّفْلِ denildiğinde أَصَابَهُ الْجَدْرِيُّ yani “çocuğun çiçek hastalığına yakalandığı,” kastedilir.⁵⁴ جَدِرَ fiili, “ bina etmek, filizlenmek, çiçek hastalığına yakalanmak” anlamlarında kullanılır. Ayrıca, ilkbaharda bitkilerin yerden çıkması, filizlenmesi anlamında da جَدِرَ النَّبَاتِ⁵⁵.

Vücutta sivilce benzeri şişliklere جَدْرَةٌ denirken, çiçek hastalığına yakalanan birine de جَدْرٌ denilmiştir.⁵⁶

3.15. جَذَمَ: Cüz zam hastalığına yakalanmak.⁵⁷

جَذَمَ “kök, asıl, dip, temel” gibi anlamlara gelirken جَذَمَ الْقَوْمَ ifadesiyle “ bir kavmin asılları, kökleri” kastedilmektedir.⁵⁸ Kelimenin bir başka anlamı da “kesip koparmak, ayırmak, çıkarmak, hariç tutmaktır.” Cüz zam hastalığına yakalanan birisinin vücudunda dökülmelerin baş göstermesiyle ilgili أَصَابَيْعُ كَفَيْهِ “Elinin parmakları döküldü, gitti”, denilmektedir.⁵⁹ Cüz zam hastalığıyla kelimenin kök manası arasında yakınlık vardır. Çünkü, جَذَمَ filinin manalarından olan “kesmek, ayırmak” ile cüz zam hastalığının belirtilerinden olan vücuttan derilerin ve azalardan parçacıkların dökülmesi irtibatlıdır.

Cüz zam hastalığına yakalanan kimseye جَذَمَ, hastalığa ise جَذَامٌ denir, yine “c-z-m” kökünden türeyen أَخَذَمَ “kötürüm oldu” anlamına gelmektedir. Kötürüm olan, elden

⁵² Sikâb, cahiliye döneminde yakınlarından birini kaybeden bir kadının kan sürerek başına koyduğu pamuk parçasıdır Bk. (el-Ezherî, 2001, 8/317).

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/469.

⁵⁴ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 1/350.

⁵⁵ Luis Ma'luf el-Yeûsî, *el-Müncid fi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1908), 81.

⁵⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/223.

⁵⁷ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-munîr ğaribi'ş-şerhi'l-kebir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.), 1/94.

⁵⁸ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcül-'arûs min cevahiril kâmus* (Daru'l-Hidâye, ts.), 31/378.

⁵⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 6/96.

ayaktan düşen bir hasta ile cüzzam hastalığından dolayı el ve ayaklarını kullanmakta zorlanan hastanın durumları benzerdir. Hadis-i şerifte;

مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِبَهُ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ أَجْدَمٌ: Kim Kur'an-ı Kerim'i öğrenir de sonra onu unutursa kötürüm olarak Allah-ü Teâlâ'yı karşılar, buyurulmuştur.⁶⁰

3.16. جَلِبَ: Alıp getirmek, getirtmek, ithal etmek.

C-l-b kökü, “kendine doğru çekmek, (malı) dışarıdan getirtmek, sebep olmak, alıp getirmek” gibi anlamlara gelmektedir⁶¹. Bu kökten isim olan جَلْبَةٌ ise kuraklık veya başka bir sebepten dolayı, zor ve şiddetli geçen yıl için kullanılmaktadır. Kelimenin başka kullanımları da vardır. el-Hüzelî der ki: مِنْ جَلْبَةِ الْجُوعِ جَيَّارٌ وَ إِرْبِيزُ : “Sanki sakalı ile göğsü arasındaki kısım açlık sıkıntısıyla altın sarısı gibi sararmış ve kireç gibi”. Burada ekonomik darlık anlamında olmayıp açlığın verdiği ıstırapla vücutta meydana gelen değişim anlatılmıştır.⁶²

جَلِبَ , جَلَبَ , جَلَبَ fiillerinin ortak manası “Bir şeyi alıp getirmektir.” Fiilin mâlum anlamlı meçhul kalıbına da rastlanmaktadır. Şöyle ki; جَلِبَتِ الْإِبِلُ مِنَ الْبَدْوِ إِلَى مِصْرَ جَلَبًا; “Develer çölden Mısır’a mal getirdi” denilmektedir.⁶³

3.17. جُنَّ: Delirmek, çıldırmak.⁶⁴

C-n-n kökü “gizlemek, gecenin çökmesi, çıldırmak, karanlık basması” gibi anlamlara gelir. جُنَّ kelimesi de bu mana ile irtibatlandırılabilir. Nitekim cinayet, kişinin kendinden geçerek, aklını devre dışı bırakıp işlemiş olduğu bir suçtur. جُنَّ kelimesinin mef'ulu “mecnûn” dur.⁶⁵ Bu ifade Kur'ân-ı Kerim’de şöyle geçmektedir: ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ “Sonra ondan yüz çevirdiler ve bu öğretilmiş bir deli! dediler.”⁶⁷

جُنَّ “Filanca delirdi” denildiğinde أَصَابَهُ الْجُنُّ “Cin ona musallat oldu” anlaşılmıştır.⁶⁸ جُنَّ kelimesinin çoğulu جَانٌ dür. Kur'ân-Kerim’de نَارِ السَّمُومِ “Cinleri de daha

⁶⁰ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-Hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1964), 3/48.

⁶¹ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/130.

⁶² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir (Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyin, 1987), 1/27.

⁶³ İbn Düreyd, *el-Cemhera*, 1/27; et-Tirmizî, *Nikah*, 30)

⁶⁴ İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-luğa*, 10/265.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/391.

⁶⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 6/20.

⁶⁷ *Duhân* 44/14.

⁶⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 10/269.

önce zehirli ateşten yaratmıştık” buyurulmaktadır.⁶⁹ Aynı kelime başka yerde yılan anlamında geçmektedir. Hz. Musa asasını yere atınca, ... كَأَنهَا جَانٌ gibi deprenir gördü, buyurulmaktadır.⁷⁰

(ح)

3.18. كِزَامِكُ : كِزَامِكُ : كِزَامِكُ .⁷¹

Kelimenin kökü olan h-s-b, aslı itibariyle zeminin, toprağın parçaları anlamındadır. Bir diğer anlamı ise “حَصِي” kelimesiyle de aynı kullanımda çakıl, ufak yuvarlak taşlar demektir.⁷² Fiil hali ise çakıl döşemek, yere çakıl taşı ile kaplamak anlamlarında kullanılır. Ufak, yuvarlak taşlara da çoğul olarak حَصَبَاءُ denilmiştir. Hadis-i şerifte bu kullanım yer almaktadır. Cennetin taşları, حَصَبَاءُهَا اللَّوْلُؤُ وَ الْيَاقُوتُ “onun çakılları inci ve yakuttan” diye tasvir edilmiştir.⁷³ Bu kelimeden türeyen حَصَبُ ile ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim’de حَصَبُ حِجَابِ حِجَابِ ifadesi yer almaktadır ki bu, “cehennem yakıtı” anlamındadır.⁷⁴

Ayrıca tozla birlikte gelen fırtınalı rüzgâra da رِيحٌ حَاصِبٌ denilir.⁷⁵ Kelimenin tüm bu anlamları bir arada düşünüldüğünde حَصِبٌ “kızamık oldu” anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim kızamık hastalığının belirtilerinden olan yüksek ateş, Kur’ân’da da geçen ve yakıt anlamına gelen حَصَبُ ile irtibatlandırılabilir.

3.19. حُلٌّ : حُلٌّ : حُلٌّ .⁷⁶

حُلٌّ “helal kılındı, serbest kılındı” fiili bu ifadeyle irtibatlandırılabilir. Nitekim helal kılmak da bir bakıma serbestlik tanımaktır. Bir şeyin helal olduğu anlatılırken حُلٌّ kelimesi kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde bu kullanıma çokça rastlanmaktadır.⁷⁷

حُلَّةٌ kelimesi isim olarak “cübbe, elbise” anlamlarına gelmekte olup belki de cübbenin giyiminin rahatlığı sebebiyle bu isim verilmiştir. حُلَّةٌ ise “konak ve kamp yeri” gibi anlamlara gelir ki insanlar bu mekanlara rahatlamak, dinlenmek için gelirler.⁷⁸

⁶⁹ Hicr 15/27.

⁷⁰ Neml 27/10.

⁷¹ İbn Manzûr, Lisânü'l-‘Arab, 1/318.

⁷² İbn Fâris, Mekâyîsi'l-luğa, 2/7.

⁷³ et-Tirmizî, Sıfâtu cennet, 2.

⁷⁴ Enbiya 21/98.

⁷⁵ İbn Fâris, Mekâyîsi'l-luğa, 2/7.

⁷⁶ İbn Fâris, Mekâyîsi'l-luğa, 2/20.

⁷⁷ Mâide 5/5, Mümtehine 60/10, el-Buhârî, Hac, 34.

⁷⁸ el-Ferâhîdî, Kitâbü'l-'Ayn, 3/28.

وَأَنْتَ أَنَا رَجُلٌ حَلٌّ عَلَى الْفَرَسِ “Sen bu beldede bulunmaktasın”.⁷⁹ Ayrıca hadis-i şerifte de “ben atın üzerinde ihramsız bir vaziyette bulunmaktaydım” ifadesi yer almaktadır.⁸⁰ Burada حَلٌّ kelimesi hem ihramda olmamayı hem de bir mekânda bulunmayı anlatmaktadır. Kanaatimizce ihramsız olmanın bu kelime ile kullanılması fiilin asıl anlamı olan “serbest, hür olmak” ile irtibatlı olarak düşünülebilir. Çünkü ihramsız kimse ihramlı iken ihram yasaklarından uzaktır. Bir bakıma ihramlıya göre daha serbesttir, denilebilir.

(خ)

3.20. خُذِلَ: Ters gitmek, problem çıkmak, başaramamak.⁸¹

Malum yapısıyla “terk etmek, bırakıp gitmek, arkada bırakmak, hoşnut edememek” anlamlarına gelen bu fiil, meçhul kalıbında “işin ters gitmesi, bir problem meydana gelmesi, aksilik yaşanması anlamlarındadır.⁸² Kur’ân-ı Kerim’de وَإِنْ يَجِدْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصَرِكُمْ “Eğer sizi bırakıverirse ondan sonra size kim yardım edebilir? Buyurulmaktadır.⁸³ Burada fiil malum yapısıyla gelmekte ve “yardımın kesilmesi” anlamındadır. Hadis-i şerifte de aynı manada أَلْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لَا يَخْذُلُهُ “Müslüman, Müslümanın kardeşidir, onu terk etmez” şeklindedir.⁸⁴

“خَذَلَهُ” tabiri الْقِتَالِ وَ تَرَكِ الْقِتَالِ: Onu başarısızlığa ve ölüme terk etti, anlamında kullanılır. Böylece fiilin meçhul kullanımı olan خُذِلَ ifadesi ile aynı anlama gelmektedir. İnfîâ’l kalıbında olan “إِنْخَذَلَ” ise “terslik, problem yaşamak, mağlup olmak” anlamlarında olup kullanımları benzerdir.⁸⁵

(د)

3.21. دُخِلَ: Keyifsiz olmak, rahatsız olmak.

دُخِلَ fiilinin bilenen malum anlamlarının yanı sıra meçhul kalıbında “rahatsız olmak” anlamı vardır. Örneğin; دُخِلَ فِي عَقْلِهِ denildiğinde “zihinsel rahatsızlığının bulunduğu”

⁷⁹ Beled 90/2.

⁸⁰ el-Buhârî, Sayd, 11.

⁸¹ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, 3/622; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 218.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/202.

⁸³ Âl-i İmrân 3/160.

⁸⁴ Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi’l-Hadis*, thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmud Muhammed Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l- ‘İlmiyye, 1979), 2/16.

⁸⁵ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, 3/6229.

kastedilir. Başka bir ifadeyle de دُخِلَ حَسْبُهُ أَوْ عَقْلُهُ denir ki, bununla da “aklında veya hesabında kusur, rahatsızlık meydana geldi” ifadesi anlaşılmaktadır.⁸⁶

دُخِلَ “Akli dengesizlik, delilik anlamlarına” gelirken مَدْخُولٌ lafzı da aynı şekilde hastalıklı, rahatsız, normal olmayan kimseler için kullanılır. Şöyle ki;

دُخِلَ فُلَانٌ فَهُوَ مَدْخُولٌ denilirse “filanca kimse rahatsızlandı, o hastalıklı” kastedilir.⁸⁷

(ج)

3.22. رَزَا: Kayba uğramak.

رَزَا: أصَابَهُ رَزَاٌ عَظِيمٌ: Büyük bir kayba uğradı, denir⁸⁸. Kelimenin tek bir aslı olup “zarar görmek kaybetmek” anlamlarındadır. رَزَاٌ çoğul hali أرزاءٌdür⁸⁹. رَزَاٌ denildiğinde, insanları mal mülkten mahrum bırakan kimse anlaşılmaktadır. Dolayısıyla filinin malum yapısının kullanımı “yoksun bırakmak, kaybettirmek” şeklindedir.

رَزَاَ الشَّخْصُ بِوَلَدِهِ: Kişi çocuğunu kaybetti, demektir. Hadis-i şeriflerde de bu ifadeye rastlanmaktadır. Müslim de geçen ve ağaç dikmenin fazileti anlatılan bir rivayetin son kısmı şu şekildedir; وَلَا يَزْرَعُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ “Herkesin ondan yiyip eksilttiği mahsul de dikene ait bir sadakadır” buyurulmuştur.⁹⁰

3.23. رَفَعَ: Görünmek, gözünün önüne gelmek.⁹¹

R-f-a, genel olarak “kaldırmak, yükseltmek, yükseltmek” gibi anlamlara gelirken farklı kullanımları da vardır⁹².

- 1- “Kaldırmak” gerçek anlamıyla hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır; رَفَعَ ثُمَّ رَفَعَ ثُمَّ رَفَعَ “sonra rükû etti, sonra başını kaldırdı.”⁹³ رَفَعَ, burada “doğrulttu, kaldırdı” anlamındadır. رَفَعَ بِهِ رَأْسًا olarak söylenirse ifade, “dikkatini vermek” anlamına gelir. Burada “dikkatini vermek” anlamının, muhatabın sözüne dikkat

⁸⁶ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/230.

⁸⁷ İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, 2/335.

⁸⁸ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/170.

⁸⁹ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/383.

⁹⁰ Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), 7.

⁹¹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 332.

⁹² el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/423.

⁹³ el-Buhârî, *es-Sahîh*, 18.

kesilerek, başını kaldırıp dikkatlice onu takip etti, şeklinde düşünülebileceği kanaatindeyiz.⁹⁴

الْبَيْدَرُ أَنْ يُحْمَلَ بَعْدَ الْحَصَادِ إِلَى رَفْعِ الزَّرْعِ tabiri, “ekinlerin kaldırılması” anlamına gelir ki, bununla بَعْدَ الْحَصَادِ إِلَى رَفْعِ الزَّرْعِ “hasattan sonra harmanın kaldırılması” kastedilir.⁹⁵

- 2- “Yükseltmek” anlamında ayet-i kerimede; لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ “sesinizi yükseltmeyin”, buyurulmaktadır.⁹⁶ رَفْعُ الْحَدِيثِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ tabiri de hadis-i şerifin Hz. Peygamber’e (a.s) nispet edilmesi, yani ona yükseltilmesidir. Hadis ilminde bu tarz hadislere “merfû” hadis denir⁹⁷
- 3- “Uzaklaşmak” anlamında da kullanımı vardır. Mesela رَفَعَ يَدَيْهِ عَنِ الشَّيْءِ ifadesi “Bir şeyden elini çekti, uzaklaştı”, anlamındadır⁹⁸.
- 4- رَفَعَ الدَّعْوَى عَلَيْهِ “Dava açtı.” Burada r-f-a, bilinen kullanımlarının dışında farklı bir anlam kazanmıştır⁹⁹.

Bütün bu kullanımların yanında fiilin meçhul kullanımının, رَفَعَ عَنْ kalıbının “yükümlülüğün kaldırılması” anlamında hadis-i şerifte şöyle buyrulur: yanı sıra “رفع القلم” Kalem (sorumluluk) üç kişiden kaldırıldı: 1-Uyanıncaya kadar uyuyandan, 2-Aklı başına gelinceye kadar mecnundan, 3-Buluğa erinceye kadar çocuktan¹⁰⁰.

(i)

3.24. رُهِى: Övündü, kibirlendi¹⁰¹.

رُهِى فُلَانٌ: *Falanca kimse kibirlendi*, denilmektedir. Fiil meçhul kalıbıyla kullanıldığında “övünmek, kibirlenmek” anlamı verilir. el-Ezherî bu anlama gelecek şekilde إِذَا أَعْجَبَ بِنَفْسِهِ إذا أعجب بنفسه “Falanca kendini beğendiğinde kibirlendi” diyerek bu anlama dikkat çekmiştir¹⁰².

⁹⁴ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-me 'âcimi'l-'Arabiyye*, çev. Muhammed Selîm en-Na 'îmî (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-i 'lâm, 1979), 5/173.

⁹⁵ İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, 2/424.

⁹⁶ Hucurât 49/2.

⁹⁷ Subhi es-Salih, *Hadis ilimleri ve Hadis Istılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 172.

⁹⁸ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 3/916.

⁹⁹ Ahmed Muhtar Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabiyye*, 3/918.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 141.

¹⁰¹ İbn Fâris, *Meğâyisi'l-luğa*, 1/29.

¹⁰² el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/239.

“Zehv” kökünün bir diğer anlamı da güzelliştir. Halil b. Ahmed övünme anlamı dışında bu kelimeyi, güzel manzara ve parlak, filizlenmiş bir bitki şeklinde izah etmiştir.¹⁰³

Sonuç

Zaman içerisinde dilin farklı kültürlerin etkisiyle değişime uğraması kaçınılmazdır. Çalışmamızda kelimelerin dildeki bu hareketlilik ile birlikte çağımızdaki kullanımları örneklendirilirken Arapçanın gramer kurallarının tespit edildiği ve en fasih kaynaklar olan Kur’ân-ı Kerîm, Hadis-i şerifler ve Arap şiirinden misaller verilmiştir.

Ele alınan fiiller konu için örnek teşkil etmektedir. Bir kısmının kullanımının yaygın, diğer bir kısmının ise kullanımının az olduğu görülmüştür. Bazı fiillerin sadece meçhul kullanımları olmakla birlikte diğer bir kısmının ise hem malum hem de meçhul yapıları kullanımları mevcuttur.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Sadullah Tilkitaş

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

¹⁰³ el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/73.

Kaynakça

- Ahmed Muhtar Abdulhamîd. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Bolelli, Nusrettin. "Arap Dilini Anlama Ekseninde Mechûl Fiillerin Yeri ve Değerlendirilmesi". *Şarkiyat Mecmuası* 22 (2013), 37-75.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmi'u's-saîhîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sıhâh tâcü'l-luğa Ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Aḫmed Abduğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyin, 1987.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınlar, 2016.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me 'âcimi'l-'Arabiyye*. çev. Muhammed Selîm en-Na 'îmî. 11 Cilt. Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ 'lâm, 2. Basım, 1979.
- Durmuş, İsmail. "Sözlük". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 37/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 4. Basım, 2009.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Garîbü'l-Hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbad: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1964.
- Ege, Ramazan. "Mef'ûlü MâlemYüsemme Fâ'iluh Kalıbında Malum Anlamı Verilen Bazı Arapça Kelimeler". *Nüsha* 7/25 (2007), 71-102.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avz Mura'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-. *Misbâhu'l-munîr ğarîbi's-şerhi'l-kebir*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhîd*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Mu'cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/343-345. Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucem--tabakat>
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-Luğa*. thk. Remzi Münir. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyin, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Aḫmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Aḫmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2001.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Esîr, Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs*. thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmud Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 1979.
- İsmail Güler. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınlar, 2004.
- Luis Ma'luf el-Yeûsî. *el-Müncid fi'l-luğa*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1908.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-saîhîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 2003.
- Subhi es-Salih. *Hadis ilimleri ve Hadis İstilahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u's- saîhîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevahiril kâmus*. 40 Cilt. Daru'l-Hidâye, ts.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 7, Sayı: 3, 2023, ss. 437-442/ Volume: 7, Issue: 3, 2023, pp. 437-442

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ

“Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 5. Baskı, 2015, 326 s.”

Ahmet ÖZDEMİR

Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu
Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey

aozdemir@kastamonu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5273-1601

ror.org/015scty35

Öz

Fıkıh ilmi muhteva itibarıyla oldukça geniş çerçeveye sahip bir ilim dalıdır. Bu sebeple fıkıh ilmine giriş mahiyetinde pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlerden, temel seviyede fıkıh ilmi hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler yararlandığı gibi İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakülteleri müfredat programında yer alan İslam Hukukuna Giriş dersinde kaynak eser olarak da istifade edilmektedir. Türkçe yazılmış İslam Hukukuna Giriş kitaplarının öncelikli hedefinin lisans eğitimi gören öğrenciler olduğunu söylemek mümkündür. İslam Hukukuna Giriş ismi ile yayımlanan kitaplar incelendiğinde konu içeriklerinin farklı olduğu görülmektedir. Muhtevasını değerlendirdiğimiz Saffet Köse'nin *İslam Hukukuna Giriş* kitabı başlangıç seviyesinde fikhî meselelere aşına olmak isteyenler için oldukça yararlı bilgileri sunmaktadır. Bununla birlikte İslam Hukukuna Giriş dersi için kaynak olması bakımından bu kitap değerlendirildiğinde, ders müfredatlarında tekrara düşmeye sebep olan konuların (hüküm, ehliyet, maslahat, şeri deliller) olduğu görülmektedir. *İslam Hukukuna Giriş* kitabının değerlendirmesi yapıldıktan sonra Lisans eğitimi müfredatında yer alan İslam Hukukuna Giriş Dersine kaynaklık teşkil edecek kitaplar için muhteva önerisi sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukukuna Giriş, İlahiyat, İslami İlimler, Müfredat

INTRODUCTION TO ISLAMIC LAW

Abstract

The science of fiqh is a branch of science that has a very broad framework in terms of content. For this reason, many works have been written as an introduction to the science of fiqh. These works are used by those who want to have basic knowledge of fiqh, as well as as reference works in the Introduction to Islamic Law course, which is included in the curriculum of the Faculties of Theology and Faculties of Islamic Sciences. It is possible to say that the primary target of Introduction to Islamic Law books written in Turkish is undergraduate students. When the

Geliş Tarihi: 02.11.2023

Doi: doi.org/10.52115/apjir.1385292

Kabul Tarihi: 15.11.2023

books published under the title Introduction to Islamic Law are examined, it is seen that their subject contents are different. We evaluated the content of Saffet Köse's Introduction to Islamic Law book offers very useful information for those who want to become familiar with fiqh issues at the beginning level. However, when this book is evaluated as a resource for the Introduction to Islamic Law course, it is seen that there are subjects (judgment, qualification, maslaha, sharia evidence) that cause repetition in the course curriculum. After the evaluation of the Introduction to Islamic Law book, a content proposal was presented for the books that will serve as a resource for the Introduction to Islamic Law Course in the undergraduate education curriculum.

Keywords: Fiqh, Introduction to Islamic Law, Theology, Islamic Sciences, Curriculum

Giriş

İslam Hukukuna Giriş dersi, İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakülteleri müfredat programlarında bir kısmında zorunlu bir kısmında ise seçmeli ders olarak yer almaktadır. Öğrencilerin hukuk ilmine temel seviyede hazırlamayı hedefleyen bu derste okutulmak üzere pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlere bakıldığında¹ İslam Hukukuna Giriş dersinde okutulması gereken mevzularda fikir birliğinin oluşmadığı görülmektedir. Abdullah Kahraman'ın *İslam Hukukuna Giriş* kitabında tamamen fıkıh tarihi konuları ele alınmaktadır.² Hamdi Döndüren'in *İslam Hukukuna Giriş* kitabında hukuk terimi, kapsamı ve diğer hukuk sistemleri hakkında bilgi verildikten sonra ağırlıklı olarak fıkıh tarihi yer almakta, kitabın son bölümünde ise Mecelle'nin külli kaideleri açıklanmaktadır.³ Ahmet Yaman ve Halit Çalış'ın telif ettiği *İslam Hukukuna Giriş* kitabında ise ele aldığımız kitaba nispeten benzer konular bulunmakta, farklı olarak İslam Hukuku konularının özeti sunulmaktadır.⁴

Kitabın Muhtevasının Değerlendirilmesi

Muhtevasını değerlendirdiğimiz Prof. Dr. Saffet Köse'nin *İslam Hukukuna Giriş* eseri⁵ ana hatları ile İslam hukukunu tanımak isteyenler için bir kaynak olmasının yanında, İslam Hukukuna Giriş dersleri için de istifade edilen bir eserdir. Pek çok baskı yaparak geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. *İslam Hukukuna Giriş* kitabı kavramsal çerçevenin ve İslam Hukukunun temel özelliklerinin sunulduğu birinci bölümün ardından ikinci bölümde İslam Hukukunun özgünlüğünün ortaya konulması amacıyla Roma ve Cahiliye Hukuku ile ilişkisini ele almaktadır. Bu bölümlerde verilen bilgilerin okuyucuları mevzuya hazırlaması bakımından isabetli olduğunu söylemek gerekir.

Üçüncü bölümde hüküm çeşitleri, mahkûmun fih ve mahkûmun aleyh, dördüncü bölümde maslahatlar, beşinci bölümde aslî ve ferî deliller, sekizinci bölümde ise ifta mevzuu ele alınmaktadır. Bu bilgiler İslam hukukunu ana hatları ile tanımak isteyenler

¹ Bu değerlendirme Türkçe hazırlanan *İslam Hukukuna Giriş* kitapları ile sınırlı olduğu için Joseph Schacht, Mustafa Ahmed Zerka ve Abdülkerim Zeydan'ın *İslam Hukukuna Giriş* eserlerine yer verilmemiştir.

² Abdullah Kahraman, *İslam Hukukuna Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018).

³ Hamdi Döndüren, *İslam Hukukuna Giriş* (Konya: Karatay Üniversitesi Yayıncılık, 2017).

⁴ Ahmet Yaman- Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012).

⁵ Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015).

için faydalı olmakla birlikte, bu kitabın İslam Hukukuna Giriş derslerinde kaynak olarak kullanılması durumunda ileriki yıllarda Fıkıh Usulü derslerinde okutulacak konularla benzerlik olacağı için verilen bilgilerde tekrara düşülmesine sebebiyet verecektir. Ehliyet çeşitleri ve ehliyet arızaları konusunun da şahsın hukuku dersi muhtevasında bulunduğu göz önüne alındığında bu konularda da tekrara düşme durumu söz konusu olacaktır. Bu sakıncanın bertaraf edilebilmesi için bu konu başlıklarının ilgili derslere bırakılması daha doğru olacaktır.

Bir ilim dalı hakkında yeterli bilgi edinebilmek için o ilmin tarihini bilmenin gerekliliğinden dolayı altı ve yedinci bölümler fıkıh tarihi konularına ayrılmıştır. Doğuş, kuruluş, olgunluk, istikrar, sanayi devrimi sonrası ve günümüz şeklinde tarihî süreçler tasnif edilmiştir (s. 141). İlahiyat Fakültelerinde “Fıkıh Tarihi” zorunlu dersler arasında bulunmadığından dolayı, İslam Hukukuna Giriş derslerinde fıkıh tarihine ilişkin temel bilgilerin öğrencilere sunulması mezhepleşme sürecinin doğru bir şekilde öğretilmesi için kaçınılmazdır. Kitabın bu bölümleri genel bir çerçevede fıkıh tarihinin öğrenilmesini sağlamaktadır. Yedinci bölümün son kısmında yer alan “Mezheplerle İlişkisi Bakımından Müslüman” başlığının “Uygulamada İslam Hukuku” konusunun ele alındığı sekizinci bölümde bulunması konu bütünlüğünün sağlanabilmesi için daha yerinde olacaktır.

İslam Hukuku literatürünün tanıtıldığı dokuzuncu bölüm hem mezheplerin temel fıkıh kitaplarını hem de fıkıhın özel alanlarına ilişkin önemli eserleri tanıtması bakımından değerli bilgiler ihtiva etmektedir. Fıkıh tarihi ile irtibatı olan bu bilgiler Hz. Peygamber (s.a.v) döneminden günümüze kadar geçen zaman diliminde fıkıh ilminin geçirdiği gelişim süreçlerini göstermesi bakımından oldukça önemli malumat sunmakla birlikte, kitabın iç sistematığı bakımından bu bilgilerin fıkıh tarihi konularının işlendiği bölümde bulunmasının daha isabetli olacağını söylemek mümkündür.

İslam Hukukunun hukuk düşüncesine katkısının ele alındığı onuncu bölümde hakkın kötüye kullanılması, alacağın temliki ve borcun nakli, beklenmeyen hal nazariyesi, hasar teorisi, temyiz gücü olmayanın sorumluluğu, muhâyee ve uluslararası hukuk şeklinde yedi alt başlık altında konu ele alınmaktadır. İslam Hukukunun hukuk düşüncesine katkısının kitapta sayılanlar ile sınırlı olmadığı “İslam hukukunun bu konuda hukuk dünyasına çok önemli katkıları söz konusudur. Aşağıda örnek kabilinden bunlardan bazılarının yer verilecektir.” (s. 257) denilerek özellikle vurgulanmıştır.

Kitabın son bölümü Mecelle'nin külli kaidelerinin kısa açıklamasına ayrılmıştır. Fıkıh tedrisatında kaidelere yer vermek, öğrencinin fıkıh ilmini tanıması ve hukuk nosyonu elde edebilmesi için oldukça yararlıdır. Ancak Mecelle'deki küllî kaidelerin bir kısmı birçok örnekle ve ayrıntılı bir şekilde açıklamayı gerektirdiğinden bütün maddelerin ele alınması yerine yaygınlık kazanmış olan ve temel seviyede bilinmesi gereken kaidelere yer verilmesi yeterli olacaktır. Kitabın sonunda yer alan “Bazı Fıkıh terimleri” başlığı altında başlangıç seviyesinde bilinmesi gereken terimlere yer verilmiş olması kitaptan istifadeyi artırmaktadır.

Sonuç

Değerlendirdiğimiz *İslam Hukukuna Giriş* kitabı fıkıh ilminin usul ve furû konuları hakkında bilgi sahibi olmak ve başlangıç seviyesinde fikhî meselelere aşına olmak isteyenler için oldukça yararlı bilgileri akademik bir uslûp içinde okuyuculara sunmaktadır. Bununla birlikte bu eser, İlahiyat Fakültelerinde İslam Hukukuna Giriş dersi için kaynak olması bakımından değerlendirildiğinde, ders müfredatlarında tekrara düşmeye sebep olan konuların (hüküm, ehliyet, maslahat, şeri deliller) olduğu görülmektedir. Ayrıca ahkâm ayetlerinin, ahkâm hadislerinin ve hukukun alt dallarının temel özelliklerinin ele alındığı bölümlerin eklenmesi fıkıh öğretimi sürecinde bu eserden daha fazla istifade etme imkânı sağlayacaktır.

İslam Hukukuna Giriş Kitapları İçin Muhteva Önerisi

Lisans eğitimindeki İslam Hukukuna Giriş dersi için hazırlanan kitapların daha sonraki yıllarda okutulan ders içeriklerini tekrar etmeyen, öğrenciye hukuk ilmini tanıtan, temel fikhî bilgileri edinmesini sağlayan ve öğrenciyi İslam Hukuku derslerine hazırlayan bir nitelikte olması gerekir. Bu amaçla burada İslam Hukukuna Giriş Dersinde kaynaklık teşkil edecek kitaplar için taslak muhteva önerisine yer verilmiştir:⁶

a- Ahkam Ayetleri: Fıkıh Derslerinde Sıklıkla Zikredilen Ayetler:

Bakara, 2/154-155-173-178-185-222-234-245-275-276; Âl-i İmrân, 3/97-104; Nisâ, 4/4-5-23-29-58-86; Mâide, 5/6-38-89-90-91; Enfâl, 8/60-65; Tevbe, 9/6-29-60; Hac, 22/37; Nûr, 24/2-4-31-32-54; Şûrâ, 42/38; Hucurât, 49/9-10-13; Haşr, 59/7; Cum'a 62/9.

b- Ahkam Hadisleri: Fıkıh Derslerinde Sıklıkla Zikredilen Hadisler

Nesâî, Tahâret, 74; İmamet, 828; Buyû', 4390; Tahrîmu'd-dem, 4055; Âdâbu'l-kudât, 5286; Tahâret, 10; Zînet, 5170; İman ve şerâiuhu, 4922; Buhârî, İman, 7; Ezan, 714; Tevhîd, 6904; Buyu', 1916; İbn Mâce, Tahâret, 382; Ticârât, 2237; Diyât, 2682; Zekât, 1782; Zekât, 1806; Ahkâm, 2307; Ahkâm, 2317; Ticârât, 2268; Nikâh, 1871; Nikâh, 1996; Eşribe, 3381; Müslim, Mesâcid, 866; Sıyam, 1952; Buyû', 2787; Müsâkât, 2970; Tirmizî, Tahâret, 3; Tirmizî, Rada', 1082; Tirmizî, Hudûd, 1344; Tirmizî, Rada', 1065; Ebû Dâvûd, Salât, 901; Buyû', 3029; Buyû', 3044; Hudûd, 3825; Buyû', 2903; Akdiye, 3119; Sünnet, 3990; Talâk, 1863; Libâs, 3574.

c-Fıkıh Tarihi: Hz. Peygamber'den (s.a.v) Günümüze Kadar Fıkıh İlminin Genel Hatları İle Tarihi Süreci

d-Literatür: Fıkıh Mezheplerinin Usul ve Furû Temel Kitapları İle Fıkıhın Özel Alanlarına İlişkin Müstakil Yazılmış Olan Önemli Eserlerin Tanıtıldığı Yer Aldığı Literatür Bilgisi

⁶ Ayrıntı bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *Temel Fikhî Bilgiler* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020).

e- Fıkıh ilminin Genel Özellikleri: Kaynağı, konusu, amacı, muhtevası, müeyyidesi, fitrata uygunluğu, gelişmeye açık olması, beklenmeyen durumlara çözüm sunması, değişmezlik ve esneklik uyumu, fıkıh-ahlâk uyumu, fert ve toplum menfaatleri bakımından denge sağlaması- şahsi sorumluluğu esas alması.

f- İstılahlar: Fıkıh ilminde sıklıkla kullanılan kavram ve ıstılahların açıklandığı temel fikhî kavram ve ıstılahlar bölümü: Âriyet- Azîmet- Ateh- Bâtıl- Berâet- Cevâz- Cerîme- Damân- Dâin- Ecîr- Edâ- Fâsîd- Fesih- Gabn- Garar- Hacr- Hücet- Ivaz- İbrâ- İcâb- İftâ- İhrâz- İkrâh- İstiftâ- İstinbât- Kabûl- Karîne- Lukata- Mebi'- Meyte- Mislî- Mûris- Nâfiz- Narh- Niyâbet- Râcih- Rükûn- Rüşd- Sefîh- Şâri'- Taabbudî- Tahrîm- Umûmü'l-Belvâ- Vecîbe- Yed-i Emîn- Zilyet.

g- Kaideler: Fikhî kaidelerden yaygınlıkla kullanılan ve fıkıhın pek çok alanı ile irtibatlı olan temel kaideler bölümü: “Şek ile Yakîn Zâil Olmaz.” “Berâet-i Zimmet Asıldır.” “İctihad İle İctihad Nakz Olunmaz.” “Meşakkat Teysiri Celb Eder.” “ez-Zarûrât Tubîhu'l-Mahzûrât” “Zarar-ı Âmmı Def İçin Zararı Hâs İhtiyar Olunur.” “Def-i Mefâsîd Celb-i Menâfi'den Evladır.” “Âdet Muhakkemdir.” “Ezmanın Teğayyürü İle Ahkâmın Teğayyürü İnkâr Edilemez.” “Tevehhüme İtibar Yoktur.” “Beyyine Müddeî İçin ve Yemin Münkîr Üzerinedir.” “Zarar Vermek ve Zarara Zararla Karşılık Vermek Yoktur.”

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Ahmet Özdemir

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Döndüren, Hamdi. *İslam Hukukuna Giriş*. Konya: Karatay Üniversitesi Yayıncılık, 2017.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukukuna Giriş*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Özdemir, Ahmet. *Temel Fikhî Bilgiler*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020.
- Yaman, Ahmet – Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.