

# RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ



CİLT 4 ❖ SAYI 1 ❖ HAZİRAN 2024





**RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES**

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2024)  
(ISSN: 2791-7398)

**YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER**

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences

**Prof. Dr. Ali Yılmaz** (Dekan/Dean)

**EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF**

**Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır**, Uşak Üniversitesi

**EDİTÖR YARDIMCISI/ASSISTANT EDITOR**

**Mehmet Dalli**, Uşak Üniversitesi

**Doç. Dr. Mehmet Ünal**, Uşak Üniversitesi

**ALAN EDİTÖRLERİ KURULU/FIELD EDITORS**

**Doç. Dr. Yasin Ulutaş** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Doç. Dr. Hikmet Gültekin** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Dr. M.Rami Awwad** (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Doç. Dr. Mehmet Ünal** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor), **Doç. Dr. Ramazan Bulut** (Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü/Philosophy and Religious Studies Field Editor).

**Dr. Sadık Seymen** (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

**Dr. M.Rami Awwad** (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

**SEKRETERYA/SECRETARIAT**

**Dr. Abdullah Çimen**, Uşak Üniversitesi

**Dr. Tuğba Altuncu**, Uşak Üniversitesi

**MİZANPAJ EDİTÖRÜ/LAYOUT EDITOR**

**Hilal Solakoğlu**, Uşak Üniversitesi

**YAYIN VE DANIŞMA KURULU/PUBLISHING AND ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Prof. Dr. Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Prof. Dr. Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Doç. Dr. Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Doç. Dr. Yakup Bıyıkoglu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Doç. Dr. Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Ünal**, Uşak Üniversitesi | **Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır**, Uşak Üniversitesi | **Dr. Ramazan Emektar**, Çankırı Karatekin Üniversitesi

**ONLİNE YAYIN TARİHİ**

Haziran/June 2024

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**

**Fakülte Sekreteri Süleyman KOZAK**

**İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE**

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 e-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

## **GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION**

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ve Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları, Haziran-Aralık olacak şekilde yılda iki sayı, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

### **AMAÇ/AIM**

Rusuh Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

### **KAPSAM/SCOPE**

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

### **ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES**

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

### **DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS**

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında iki defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

**RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES**

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2024)

(ISSN: 2791-7398)

**İÇİNDEKİLER**

**Araştırma Makaleleri**

**Selçukluların Mezhep Politikası ve Sonuçları**

Sectarian Policy of The Seljuks And Its Results

FEYZULLAH DÜNDAR – SAYIN DALKIRAN.....6-25

**Etkili Karakterler Eğitimi İlkeleri (Amerika Birleşik Devletleri Örneği)**

Principles of Effective Character Education (United States of America)

MERVE EROL – ŞÜKRÜ KEYİFLİ.....26-47

**Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın 'Vahyu'l-Erbain' Şiir Mecmuası Bağlamında Belâgat ve Estetik Anlayışı**

Abbâs Mahmûd El-Akkâd's Rhetorical And Aesthetic Understanding Within The Context Of The Poetry Collection 'Revelation Of The Forty'

HÜSEYİN DURSUN.....48-73

**Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Düşüncesinde Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi Problemi**

In Thought Of Abu Mansur Al-Mâturîdî, The Problem Of God's Istiwa On The Arsh

VEYSEL AKINCI – SELİM GÜLVERDİ.....74-87

**Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile Tefs'iru'l-Hamsi Mieti Âyetin mine'l-Kur'ân Eserinin Mukayesesi**

An Essay On The Comparison Of Muqâtil B. Sulaymân's Tafsîr And The Book Of Tefsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Qur'ân

ÖMER BOZKURT.....88-106

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

Haziran/June 2024, 4 (1): 6-25

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

### **Selçukluların Mezhep Politikası ve Sonuçları**

### ***Sectarian Policy of The Seljuks And Its Results***

**Feyzullah Dündar**

Milli Eğitim Bakanlığı

*Ministry of Education*

Denizli, Turkey

[feyzullah.dundar@hotmail.com](mailto:feyzullah.dundar@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8373-3474>

**Sayın Dalkıran**

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı

*Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Islamic Theology and History of Islamic Sects*

Uşak, Turkey

[sayin.dalkiran@usak.edu.tr](mailto:sayin.dalkiran@usak.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6247-8187>

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

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 7.04.2024

**Kabul Tarihi/Accepted:** 22.06.2024

**Yayın Tarihi/Published:** 30.06.2024

**Cilt/Volume:** 4

**Sayı/Issue:** 1

**Sayfa/Pages:** 6-25

**Atıf/Cite as:** Dündar, Feyzullah-Dalkıran, Sayın. "Selçukluların Mezhep Politikası ve Sonuçları [Sectarian Policy of The Seljuks And Its Results]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/1 (Haziran 2024):6-25

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

## SELÇUKLULARIN MEZHEP POLİTİKASI VE SONUÇLARI\*

### Öz

Büyük Selçuklu Devleti, geniş bir alanı hâkimiyeti altına alarak Türk-İslâm tarihine damgasını vurmuştur. Türklerin İslamlaşma sürecinde oldukça ehemmiyetli bir konumu haiz olan Büyük Selçuklu Devletinde birçok din ve mezhep varlığını sürdürmüştür. Hıristiyanlar ve Yahudiler başta olmak üzere Şaman, Budist, Hindu, Maniheizt ve diğer dinlere mensup insanlar, Selçuklu topraklarında huzur ve barış içerisinde sorunsuz bir şekilde yaşamışlardır. Farklı dinlere mensup bu insanlar, kendilerini baskı altında hissetmemişler, dinlerini özgürce yaşama imkânı elde etmişlerdir. Din çeşitliliği konusunda oldukça zengin ve aynı zamanda renkli bir görüntü arz eden Selçuklu Devleti'nde aynı zenginliği İslâm mezhepleri konusunda da görmek mümkündür. Geniş Selçuklu coğrafyasında fikhî mezheplerin yanı sıra Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, Mu'tezile, Şîîlik, Bâtînlîlik, Hanbelîlik ve Kerrâmîyye gibi siyasî-itikadî mezheplerin birçoğunu da görmek mümkündür. Selçuklu coğrafyasında yaşama ve yayılma imkânı bulmuş bu mezhepler, ictimâî hayatı olumsuz etkilemedikleri ve sosyal barışı tehdit etmedikleri sürece, yöneticiler tarafından herhangi bir engelleme ve müdahale ile karşılaşmamışlardır. Selçuklular buldukları bölgenin dinî, siyasî, sosyal ve kültürel özelliklerini dikkate alarak bir din ve mezhep politikası belirlemiştir. Belirlenen bu politika çerçevesinde farklı din ve mezhebe bağlı insanlar barış ve huzur içerisinde yaşama fırsatı elde etmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Mezhepleri Tarihi, Büyük Selçuklular, Sünnîlik, Şîîlik, Tasavvuf

## SECTARIAN POLICY OF THE SELJUKS AND ITS RESULTS

### Abstract

The Great Seljuk State marks on Turkish-Islamic history by dominating a wide area. Many religions and sects continued their existence in the Great Seljuk State, which had a very important position in the Islamization process of the Turks. People of Shamanic, Buddhist, Hindu, Manichean and other religions, especially Christians and Jews, lived in Seljuklands in peace and tranquility without any problems. These people, who belong to different religions, did not feel under pressure and had the opportunity to practice their religion freely. In the Seljuk State, which was very rich and colorful in terms of religious diversity, it is possible to see the same richness in Islamic sects. In addition to fiqh sects, it is possible to see many political-theological sects such as Ash'ari, Maturidi, Mu'tazila, Shi'ism, Batinism, Hanbali and Karramiyya in the wide Seljuk Geography. These sects, which had the opportunity to live and spread in the Seljuk geography, did not encounter any obstruction or intervention by the administrators, as long as they did not negatively affect social life and threaten social peace. The Seljuks determined a religious and sectarian policy by taking into account the religious, political, social and cultural characteristics of the region they were in. Within the framework of this determined policy, people of different religions and sects have had the opportunity to live in peace and tranquility.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Great Seljuks, Sunnism, Shiism, Mysticism

\* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu makale Uşak Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsünde yapılmakta olan "Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik Eş'arîlik İlişkileri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



## Giriş

Selçuklu Devleti Türk-İslâm tarihine damga vurmuş, meydana getirmiş olduğu uygarlık seviyesi ve devlet kurumlarıyla kendinden sonraki döneme önemli kültürel miras bırakmıştır. Bilim, sanat ve kültürel alanda ortaya koyduğu eserlerle dönemin en güçlü medeniyetini kurmuş, felsefe ve dinî ilimlerin geldiği nokta itibarı ile de zirveye ulaşmıştır. Sınırlarını Seyhun Nehri'nden Ege Denizi kıyılarına, Kafkas dağlarından Hint Denizi'ne kadar genişleterek büyük bir coğrafyayı hâkimiyeti altına almıştır. Bu kadar geniş bir coğrafyaya hükmetmek, içerisinde birçok milletten ve dinden insana da hükmetmek anlamına geliyordu. Müslüman nüfus çoğunlukta olmakla beraber Hıristiyan, Yahudi ve diğer dinlere mensup insanlar Selçuklu Devleti içerisinde yaşamlarını devam ettirmişlerdir.<sup>1</sup> Hıristiyanlar ülkenin batı bölgelerinde yoğunlukta olmakla beraber tüm bölgelerde, Yahudiler ise Hıristiyanlar kadar olmasa da homojen bir yapıda, özellikle Horasan Bölgesinde yaşamışlardır.<sup>2</sup> Bu dinler dışında Şaman, Budist, Hindu, Maniheizt ve diğer din müntesipleri de bir arada sorunsuz bir şekilde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Farklı dinlere mensup bu insanlar, kendilerini baskı altında hissetmemiş, Selçuklu sınırları içerisinde herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmadan, dinlerini özgürce yaşama imkânı elde etmişlerdir.<sup>3</sup> İslâm dışındaki diğer din mensuplarının Müslümanlarla beraber huzur içerisinde yaşamaları, Selçukluların uygulamış olduğu din politikasının ve diğer insanların dinî hak ve özgürlüklerine göstermiş olduğu hoşgörünün bir sonucu olmuştur.<sup>4</sup>

Selçuklu sınırları içerisinde yaşayan gayrimüslimler, Selçuklular döneminde herhangi bir baskı ve zorlamaya maruz kalmadıklarını ve Selçuklu yöneticilerinin kendilerine göstermiş olduğu hoşgörüyü açık bir şekilde ifade etmişlerdir. XII. yüzyılda yaşamış meşhur Ermeni tarihçi Urfalı Mathieu'nun şu sözleri Selçuklu sultanlarının gayrimüslimlerin yanındaki kıymetini ifade etmek açısından son derece değerlidir: "Selçuklu Sultanı Melikşah; insanların en adaletlisi, en zekisi ve en kudretlisiydi. O, Hıristiyan vatandaşlarına karşı baba gibiydi. Bütün Rum ve Ermeniler kendi istek ve arzularıyla Melikşah'ın yönetimi altına girmeyi kabul ettiler".<sup>5</sup>

Tuğrul Bey'den sonra Alparslan ve Melikşah'la birlikte dönemin en yüksek uygarlık seviyesine ulaşan Selçuklu Devleti, adalet, hoşgörü ve insanlara vermiş olduğu değerlerden dolayı gayrimüslimler nezdinde de istisna bir konuma sahip olmuştur.<sup>6</sup>

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın gayrimüslimlerin ibadethanelerine ve oralardaki görevli din adamlarına karşı özel bir ihtimam gösterdiği bilinmektedir. 1090 yılında Ermeni Patriği Basil, kilise, manastır ve rahiplere ait vergilerin kaldırılması için Sultan Melikşah'tan talepte bulunmuştur. Sultanın tuğralı bir ferman göndererek bu isteğe olumlu cevap verdiği, kiliselerin

<sup>1</sup> Cağfer Karadaş, "Selçukluların Din Politikası", *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyât ve Mûsikîsi Dergisi* 1/2 (2003), 97.

<sup>2</sup> Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Coğrafyasında Yaşayan Hıristiyan-Yahudi Tebaa ve Devlet Ricaliyle Olan Münasebetleri* (İstanbul: Etkin Kitaplar, 2011), 244.

<sup>3</sup> Faruk Sümer, *Oğuzlar* (İstanbul: Ana Yayınları, 1980), 104.

<sup>4</sup> Mehmet Aydın, "Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül 1998), 11.

<sup>5</sup> Urfalı Mateos, *Vekayinâme ve Papaz Grigor'un Zeyli*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 171-172; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Turan Neşriyat İstanbul Matbaası, 1969), 2/460.

<sup>6</sup> Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin Tercime ve Araştırmalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 159-160.



ve rahiplerin vergiden muaf tutulduğu yine gayrimüslim tarihçiler tarafından ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Melikşah'ın gayrimüslim tebaaya karşı göstermiş olduğu cömertlik ve hoşgöründen dolayıdır ki, öldüğünde sadece Müslümanlar değil, Hıristiyanlar da onun için yas tutmuşlardır.<sup>8</sup>

Selçuklu yöneticileri, Hıristiyanlar gibi gayrimüslim bir toplum olan Yahudilerle olan ilişkilerini de hoşgörü ve merhamet temellerine dayandırmıştır. Selçuklularda Yahudiler, genellikle ticarî faaliyetlerle meşgul olmuşlar, iktisadi ve ekonomik hayatın önemli kollarını kontrolleri altında bulundurmışlardır. Önemli şehirlerde yaşayan Yahudiler, kendilerine ticari ve ekonomik faaliyetlerde kolaylık gösteren Selçukluların bu hoşgörülü davranışları karşısında dinlerini özgürce yaşama imkânı elde etmişler, hatta zaman zaman dinlerini terk ederek İslâm'ı kabul etmişlerdir.<sup>9</sup>

Farklı birçok dinî inanışa sahip insanları bünyesinde toplama noktasında oldukça başarılı bir politika izleyen Selçuklu Devleti aynı başarılı politikayı İslâm mezhepleri konusunda da göstermiştir. Geniş Selçuklu coğrafyasında ibadet ve muamelat konuları ile alakalı görüş farklılıklardan kaynaklı oluşan fikhî mezheplerin birçoğunu görmek mümkündür. Hanefilik, Şafîlik, Malikîlik, Hanbelîlik ve Zahirîlik gibi fikhî mezheplere mensup Müslümanlar, devletin çeşitli bölgelerinde aktif bir şekilde varlığını devam ettirmişlerdir.<sup>10</sup>

Bununla beraber Selçukluların hâkimiyeti altındaki topraklarda en çok görülen siyasî ve itikadî düşünce akımları Eş'ârîlik, Mâtürîdîlik, Mu'tezile, Şîilik, Bâtınîlik, Hanbelîlik ve Kerrâmiyye olmuştur. Selçuklu coğrafyasında yaşama ve yayılma imkânı bulmuş bu mezhepler, ictimaî hayatı olumsuz etkilemedikleri ve sosyal barışı tehdit etmedikleri sürece, yöneticiler tarafından herhangi bir engelleme ve müdahale ile karşılaşmamışlardır. Selçuklu Devletinde itikadî ve fikhî mezhep çeşitliliğinin oldukça fazla olması zaman zaman yöneticilerin işini zorlaştırmış ve aralarında görüş ayrılıkları oluşturmuş olsa da Selçuklu Sultan ve yöneticileri Hıristiyan, Yahudi ve diğer din mensupları için sağladıkları özgürlükçü ve hoşgörü ortamını, aynı şekilde tüm mezhep müntesipleri için de sağlamışlardır. Ancak ileride ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız Selçuklu Devleti'nin egemenliğini hedef alan Şîî-Fâtımîler ve Büveyhoğulları destekli Şîî, Râfizî oluşumlara, özellikle de Bâtınîlere karşı herhangi bir müsamaha gösterilmemiş, onlarla hem fikrî alanda hem de siyasî-askerî alanda şiddetli bir mücadele sürdürülmüştür.<sup>11</sup>

### 1. Sünnî Çevrelerle Olan İlişkiler

Selçuklular Müslümanların yoğun olarak yaşadıkları bölgelere göç ettikten sonra İslâm dinini kabul etmişler, İslâm dininin temel ilke ve ibadetlerini de Sünnîlerden öğrendikleri için

<sup>7</sup> Urfalı Mateos, *Vekayinâme ve Papaz Grigor'un Zeyli*, 178-179.

<sup>8</sup> Osman Cilacı, "Selçukluların İslâm'a Davet Politikası ve Gayr-i Müslimlerle İlişkileri", *Diyanet İlmî Dergi* 36/4 (2000), 23; İbrahim Tellioglu, *Türk-Ermeni İlişkileri ve 1915 Olayları* (Trabzon: Türk Ocakları Yayınları, 2015), 17.

<sup>9</sup> Cilacı, *Selçukluların İslâm'a Davet Politikası*, 25; Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 142.

<sup>10</sup> Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (2018), 15; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 57-58.

<sup>11</sup> Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 322-323.

Sünnîliği benimsemişlerdir.<sup>12</sup> Selçuklular ayrıca Sünnîliğin de Hanefî-Mâtürîdîlik yorumuna tabi olmuşlardır. Hanefî-Mâtürîdîliğin Türklerin örf ve adetlerine, sosyo-kültürel özelliklerine ve düşünce yapılarına daha uygun olması, Selçukluların bu mezhebi kabul etmelerindeki en önemli etkenlerden biri olmuştur.<sup>13</sup>

Selçukluların Sünnîliği benimsemelerinin bir diğer nedeni de Sünnî din adamlarıdır. Selçuk Bey'den itibaren İslamlaşma süreci hızlanan Türklerin, dinlerini daha iyi öğrenmek ve yaşamak için çevresindeki Müslüman devletlerden din adamı istemeleri ve gelen din adamlarının Sünnî olması iki taraf arasındaki etkileşimi hızlandırmış ve Sünnîliğe eğilimi arttırmıştır.<sup>14</sup>

Selçuklular, hâkimiyet alanlarını genişletmeye başladıktan sonra yeni ele geçirdikleri topraklarda Sünnî düşüncenin öğretilmesi ve yayılması için çok önemli görevler üstlenmişlerdir. Yeni elde edilen bölgelerde kurmuş oldukları medreselerde ders vermeleri için Sünnî ilim adamlarını görevlendirmişler, ayrıca müderrislik, kadılık gibi kilit öneme sahip görevlendirmelerde tercihlerini her zaman Sünnîlerden yana kullanmışlardır. Nizâmülmülk, Sultan Tuğrul Bey ve Alparslan dönemlerinde Hıristiyan, Ateşperest, Şîî ve Rafizî olanların devlet kurumlarında görev almak için başvuruda bulunmaya cesaret edemediklerini belirtmiştir. Hatta bir kimse Selçukluların hizmetine girmek istediği zaman o kişiye hangi mezhepten olup olmadığı ve hangi şehirden geldiği sorulmuş, eğer kişi Hanefî, Şafîî mezhebinden olup Horasanlı ve Mâverâünnehirli olduğunu söylerse kabul edilmiştir.<sup>15</sup>

Selçuklular, Sünnî çevrelerle olan mezhep politikasını Abbasî halifeleri ile olan ilişkiler, Hanefî-Mâtürîdî çevrelerle olan ilişkiler, Şafîî-Eş'arîlerle olan ilişkiler ve Hanbelîlerle olan ilişkiler olarak belirleyerek bu çerçevede yürütmüştür.

### 1.1. Abbâsî Halifeleriyle Olan İlişkiler

Selçuklular İslâm dinini kabul edip bölgesel bir güç haline geldiklerinde, Sünnî-İslâm dünyasının liderliğini Abbasî halifeliği temsil ediyordu. Ancak bu dönemde Abbasî Devleti eski gücünü ve otoritesi kaybetmiş, hâkimiyeti altındaki toprakları kontrol etmekten oldukça uzaktı.<sup>16</sup> Bölgedeki siyasî iktidar boşluğunu fırsat bilip yeni bir güç olarak ortaya çıkıp Bağdat'ı işgal eden Şîî-Büveyhoğulları, Abbâsî halifelerini kontrol eder duruma gelmiş, Halifenin gücü ve yetkileri sınırlandırılmıştı. Şîî-Büveyhoğulları baskısı altında giderek itibarını kaybeden halifelik makamı sembolik bir kurum olarak varlığını devam ettirmek zorunda bırakılmıştı.<sup>17</sup>

Sonraki süreçte Büveyhîlerin Mısır merkezli Şîî-Fâtımîlerin de desteğini arkalarına alarak Abbasî halifesi üzerindeki baskıları arttırmaları, Bağdat'ta Büveyhîler'in komutanı Arslan Besâsîrî'nin sınırları zorlayan uygulamaları ve hatta Şîî-Fâtımî halifesi adına hutbe okutulması<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev: Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 141; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti ve İslam Alemi (1040-1092)* (İstanbul: Tarih ve Edebiyat Vakfı Yayınları, 1999), 16.

<sup>13</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), 10/403.

<sup>14</sup> Vassilij Vladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Dursun Hakkı Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 250.

<sup>15</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1941), 185.

<sup>16</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 317.

<sup>17</sup> Hasan Hüseyin Adaloğlu, "İlk Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 4/1107.

<sup>18</sup> Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 1971), 27.

Abbâsî halifesinin Tuğrul Bey'den yardım istemesine neden olmuştur. Halife Rey'de bulunan Tuğrul Bey'e elçi göndererek onu Bağdat'a davet etmiş ve içinde buldukları bu güç durumdan kendilerini kurtarmasını istemiştir.<sup>19</sup>

Abbâsî halifesinin yapmış olduğu davete olumlu cevap veren Tuğrul Bey, amacının hac yolunun güvenliğini sağlamak ve Müslümanların sıkıntılarını gidermek olduğunu söyleyerek Bağdat'a yönelmiştir. Selçuklu ordusunun Bağdat'a yaklaşmasından sonra endişeye kapılan komutan Besâsîrî durumu Mısır Fâtımî Devleti'ne haber vererek Bağdat'tan ayrılmıştır.<sup>20</sup> Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesinden sonra Büveyhi hükümdarı el-Melik'ür-Rahim Tuğrul Bey'e itaat edeceğini bildirerek teslim olmuştur.<sup>21</sup> Bu teslimiyetle birlikte yaklaşık yüz on yıl hüküm süren Şîf-Büveyhi Devleti'nin varlığı sona ermiştir.

Şîf-Büveyhilerin yıkılmasından sonra üzerindeki baskıdan kurtulup rahat bir nefes alan Abbâsî halifesi, Tuğrul Bey'i ihtişamlı bir törenle karşılamıştır. Abbâsî halifesi Bağdat'ta ve Sünnî İslâm coğrafyalarında hutbenin Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey adına okunmasını emretmiştir.<sup>22</sup> Halife Kaim Biemrillah'ın, Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun'la nikâhlanması, Sultan Tuğrul Bey'in, Halife Kaim Biemrillah'ın kızı Seyyide Hatun'la nikâhlanması sonraki süreçte de Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinin devam etmesinde etkili olmuştur.<sup>23</sup>

Selçukluların Sünnî Abbâsî halifesini baskıdan kurtarması, Şii-Büveyhilerin varlığına son vermesi, Halife tarafından doğunun ve batının hükümdarı ilan edilmesi, Sünnî çevrelerde ciddi bir yankı bulmuş, böylece Selçukluların İslâm dünyası üzerindeki hâkimiyeti ve Sünnî İslâm dünyasının koruyuculuğu rolü tasdik ve ilan edilmiştir.

Tuğrul Bey'den sonra Selçukluların başına geçen Sultan Alparslan döneminde de Selçuklu Devleti ile Bağdat merkezli Abbâsî halifelîği arasındaki karşılıklı ilişkiler Tuğrul Bey döneminde belirlenen politikalar çerçevesinde devam etmiştir. Selçukluların Ani Şehrini fethetmesinin ardından halife tarafından Sultan Alparslan'a fetihlerin babası manasında "Ebu'l-Feth" ünvanı verilmiştir.<sup>24</sup>

Tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere Selçuklu Sultanları İslâm dinini kabul etmelerinden itibaren Abbâsî halifelerine gereken desteği vermiş ve halifeleri Sünnî İslâm dünyasının lideri olarak görmüşlerdir. Bazen Abbâsî halifelerinin yetkilerini arttırmak istemesi ve siyasî konulara müdahale etmesi, iki taraf arasındaki ilişkilerde birtakım aksamalara ve gerginliğe neden olmuş olsa da Selçuklu Sultanları onlara yeri geldiğinde siyasî ve askerî destek vermişler, ihtiyaç duyulduğunda ise içtimai, iktisadi destekten de geri durmamışlardır.

<sup>19</sup> Abdülkerim Özaydın, "Kâim Bi-Emrillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/210.

<sup>20</sup> Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 53.

<sup>21</sup> Rauf Ahmed Hotinli, "Bağdat", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 2/199.

<sup>22</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 25.

<sup>23</sup> Sultan Tuğrul Bey'in, Halife Kaim Biemrillah'ın kızı Seyyide Hatun'la nikâhlanması hakkında bilgi için bkz. Zekeriya Kitapçı, "Asrın Olayı. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Halife El-Kâim'in Kızı Seyyide ile Evlenmesi ve Bazı Tarihi Gerçekler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (1994), 13-42.

<sup>24</sup> Barhebraeus, *The Chronography of Barhebraeus*, çev. Ernest Alfred Wallis Budge (London: Oxford University Press, 1932), 1/216.

## 1.2. Şafî-Eş'arîlerle Olan İlişkiler

Selçuklu coğrafyasının en güçlü Sünnî yorumlarından bir diğeri de Şafî-Eş'arî düşüncesidir. Hanefi-Mâtürîdîlik kadar ağırlıkta olmasa da Şafî-Eş'arîlik; Mâverânünnehr, Toharistan, Gazne ile Hint topraklarında bazı Müslümanlar tarafından benimsenmiştir.<sup>25</sup> Selçuklular döneminde Şafî-Eş'arîlik düşüncesi inişli çıkışlı bir seyir izlemiş, Eş'ari âlimler bazı Sultanlar tarafından dışlanarak baskıya maruz bırakılmış, bazı sultanlar tarafından ise desteklenerek önemli görevlere getirilmişlerdir. Tuğrul Bey döneminde Mu'tezile düşüncesini benimsemiş olan Vezir Kündürî'nin etkisiyle Şafî-Eş'arîlere yönelik başlatılan baskı ve yıldırma politikaları Selçuklular ile Şafî-Eş'arîlerin arasını açmıştır.<sup>26</sup> Süreç minberlerden Eş'arîlere lanet okunması, Eş'arîliğin bid'atçilikle ve dini ifsad etmeyle suçlanmasına kadar götürülmüştür.<sup>27</sup> Başta İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî olmak üzere er-Reisü'l-Ferrâtî, Ebû Kasım Kuşeyrî, Ebu Sehl b. El-Muvaffak gibi daha birçok Eş'arî âlim baskı ve zulme maruz bırakılmış, baskı ve zulümden dolayı bölgeyi terk etmek zorunda kalmışlardır. Selçuklu Mihnesi olarak kabul edilen yaklaşık on yıllık süreç, Tuğrul Bey'in vefatına kadar devam etmiştir.<sup>28</sup>

Fakat Tuğrul Bey'in vefatı sonrasında devletin idaresini ele alan Alparslan ve Melikşah dönemlerinde Selçuklular ile Eş'arîler arasındaki ilişkinin seyri değişmiş, bu dönemlerde ilişkiyi belirleyici unsur Vezir Nizâmülmülk olmuştur.<sup>29</sup> Sultan Alparslan tarafından, Amidü'l-Mülk Kündürî görevden alınarak hapsedilmiş yerine, Nizâmülmülk getirilmiştir.<sup>30</sup> Vezir Nizâmülmülk'ün etkisiyle Tuğrul Bey döneminde başlatılan Eş'arîlere yönelik baskı ve yıldırma siyasetine son verilmiş, Mu'tezile düşüncesinin devlet kademesindeki varlığına son verilerek, onlardan boşalan yerler Eş'arîler tarafından doldurulmuştur. Baskılardan dolayı doğup büyüdükleri vatanlarını bırakarak başka bölgelere gitmek zorunda bırakılan Eş'arî âlimler tekrar memleketlerine dönerek onlara ihsanda bulunulmuş, önemli görevler verilmiştir. Bundan sonraki dönemde Selçuklular ile Eş'arîler arasındaki ilişkinin yönünü belirleyen en etkili unsur Nizâmiye Medreseleri olmuştur. Eş'arî düşünceyle beraber Sünnî İslâm düşüncesinin güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılmasına önemli katkıları olan Nizâmiye Medreselerinin kurulması Selçukluların din ve mezhep politikalarına uygun olduğu gibi, Selçukluların amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik de olumlu katkılar sağlamıştır. Bu amaç çerçevesinde Sultan'ın emri ve Nizâmülmülk'ün gayretleriyle Selçuklular devrinin yükseköğretim kurumları diyebileceğimiz Nizâmiye Medreseleri kurulmuştur.<sup>31</sup> Nizâmiye Medreseleri Sünnî düşüncenin Selçuklu coğrafyasında yayılmasına

<sup>25</sup> Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 108, 113

<sup>26</sup> Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Melâîyîn, 1997), 1/667.

<sup>27</sup> Mehmet Şerafettin Yalıtıkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", *Türkiyat Mecmuası* 1 (1925), 102.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960), 1/96-97; Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 90-91.

<sup>29</sup> Ahmet Ocak, "Büyük Selçuklu Devletinde Vezirlerin Mezhebî Yönü ve Bunun Devlet Politikalarındaki Yansımaları", *Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler)* (Ankara: 2014), 25.

<sup>30</sup> Yalıtıkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", 106.

<sup>31</sup> Ahmet Ocak, "Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklularda Eğitim", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/721.

büyük katkı sağlamış, en önemlisi gayri Sünnî oluşumlarla ve Şif-Bâtınî düşüncesiyle mücadelede en önemli aktör olmuştur.<sup>32</sup>

Alparslan'ın vefatından sonra Selçuklu Sultanı olan Melikşah, Nizâmülmülk'ü vezirlik makamında bırakmış ve ona oldukça değer vermiştir. Melikşah döneminde de Eş'arîlerle olan ilişkiler, Alparslan dönemindeki gibi devam etmiş, Nizâmiye Medreselerinin birçok bölgeye yayılması sağlanmış ve bu medreselere Eş'ârî âlimlerin görevlendirilmesine devam edilmiştir.<sup>33</sup>

### 1.3. Hanefî-Mâtürîdî Çevrelerle Olan İlişkiler

Selçuklular döneminde yaygın olan diğer bir Sünnî yorum ise Hanefî-Mâtürîdîliklerdir. Selçuklular daha ilk başta, Cend Şehrinde İslâm dinini kabul ederken, mezhep olarak Hanefî-Mâtürîdîliği tercih etmişlerdir.<sup>34</sup> Türklerin bu mezhepleri tercih etmelerinde Sâ mânî yönetiminin de etkisi oldukça fazladır. Mâverânünnehir ve Horasan bölgeleri, Sâ mânîlerin yönetim altındayken bu iki bölgenin genel mezhebî eğilimi Hanefî-Mâtürîdîlikti. Sâ mânî idarecileri Hanefî-Mâtürîdî âlimleri desteklemişlerdir. Bilindiği üzere İmam Mâtürîdî de Sâ mânîlerin hâkimiyeti altında bulunan Semerkant'ta yetişmiş ve onun görüşleri çerçevesinde şekillenen Mâtürîdîlik, bölgenin en yaygın mezhebi durumuna gelmiştir.

Selçukluların Sultan Alparslan ve Melikşah dönemlerinde elde etmiş oldukları siyasî ve askerî başarıları ile İslâm coğrafyasının merkezi bölgelerine yayılmaları Hanefî-Mâtürîdîliğin güçlenmesine sebep olmuştur.<sup>35</sup> Selçuklular, döneminin önemli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin yazmış olduğu kitaplarda kendilerini Ebû Hanife'nin ashâbı ve Hanefîyye olarak isimlendirmişler, kendilerini Ehl-i-Sünnet olarak ifade etmişler ve kendilerine muhalefet eden çevrelerle Ehl-i-Sünnet adına mücadeleye giriştiklerini savunmuşlardır.<sup>36</sup>

Selçukluların kurucu hükümdarı Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan başta olmak üzere bütün Selçuklu sultanları Sünnîliğin Hanefî-Mâtürîdî yorumunu kabul etmişlerdir. Hâkimiyet kurdukları bütün bölgelerde Ehl-i sünnetin savunuculuğunu yaparak, önemli âlimlerin yetişmesinin önünü açmışlar, Suriye'de ve diğer Selçuklu bölgelerinde Sünnîliğin özellikle Hanefî-Mâtürîdîliğin yayılmasını sağlamak için çok ciddi gayret sarf etmişlerdir.<sup>37</sup>

Nizâmülmülk Siyâsetnâmesi'nde, Sultan Alparslan'ın taassup seviyesine varacak kadar Hanefî-Mâtürîdî inancını benimsemiş olmasından korktuğunu belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır: "Sultan Alparslan, kendi mezhebi olan Hanefîliğe tam anlamıyla şiddetli bir şekilde öylesine bağlıydı ki, şu vezirim olan Nizâmülmülk'ün mezhebi Şafîî olmasaydı çok daha mütehakkim ve azametli olurdu." demeyi diline dolamıştı. Alparslan bazen Şafîî mezhebini ayıplamaya varan ifadeler kullanır, ben de onun mezhebindeki bu katı tutumundan korkup

<sup>32</sup> Cihan Piyadeoğlu, "Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi". *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (Haziran 2018), 124-126.

<sup>33</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, çev. Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), 10/ 64.

<sup>34</sup> Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali el-Hüseynî, *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*, çev. Necati Lügâl, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 2.

<sup>35</sup> Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, çev. Muzeffer Tan, nşr. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2003.), 351.

<sup>36</sup> Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009), 98.

<sup>37</sup> Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", 356.

kendim için endişelenirdim.<sup>38</sup> Bu ifadeler Alparslan'ın Hanefî mezhebine ne oranda bağlı olduğunu ve mezhebine ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Sultan Alparslan, Ebû Hanife'nin kabri için türbe yaptırmış, Bağdat'ta Hanefîler için İmam Ebû Hanife Medresesi'ni inşa ettirmiştir.<sup>39</sup>

Sultan Alparslan gibi Melikşah'ın da Hanefî mezhebine bağlılığı bilinmektedir. Sultan Melikşah Bağdat'ta olduğu dönemde bayram namazında okunan tekbirleri Hanefî mezhebine göre okutarak bayram namazını kıldırmıştır.<sup>40</sup>

#### 1.4. Hanbelîlerle Olan İlişkiler

Selçukluların Sünnîlerle olan ilişkilerinin bir diğer tarafını ise Ahmed b. Hanbel'in görüşleri etrafında birleşenlerin meydana getirdiği Hanbelîler oluşturmaktadır. Ahmed b. Hanbel, Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılan, Halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam eden Mihne<sup>41</sup> sürecindeki kararlı duruşu ve sarsılmaz bir tavır sergileyerek geri adım atmamasıyla büyük itibar kazanmış, toplumun örnek aldığı sembol bir kişilik haline gelmiştir.<sup>42</sup> Bundan sonraki süreçte Ahmed b. Hanbel'in görüşleri daha fazla taraftar bulmuş ve farklı bölgelere yayılma imkânı elde etmiştir.

Selçukluların hâkimiyeti altındaki topraklarda Hanefî ve Şafîî mensupları kadar olmasa da Hanbelîliği kabul edenlerin sayısı da oldukça fazlaydı. Ashabu'l-Hadis grubunun en radikal savunucuları olarak kabul edilen Hanbelîler, taassup seviyesine varan tutucu tavırları yüzünden buldukları bölgelerde sık sık gerginliğe sebep olmuşlardır.<sup>43</sup>

Sultan Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk'ün desteğini arkalarına alarak önemli görevlere Eş'arîlerin getirilmeleri Hanbelîler tarafından hoş karşılanmamış, bu durum iki taraf arasında gerilimi arttırarak, yer yer şiddet olaylarının yaşanmasına sebep olmuştur. Tuğrul Bey döneminde Bağdat'ta Şafîîlerin namazda besmeleyi açıktan okumaları, sabah namazında kunut okumaları ve ezan okurken teganni yapmaları Hanbelîlerin hiddetine sebep olmuş ve camilere gidip besmeleyi açıktan okuyan Şafîî imamları engellemeye çalışmışlardı.<sup>44</sup> Yine Melikşah'ın saltanata geçmesinden sonra Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin küçük oğlu Ebü'n-Nasr İbnü'l-Kuşeyrî hac dönüşünde Bağdat'a uğramış, kendisine fazlaca hürmet gösterilmiş ve çevresindeki taraftar kitlesini arttırmıştı. Hanbelîler bundan rahatsız olarak onun aleyhinde sözler söylemiş, Eş'arîler hakkında olumsuz ifadeler kullanarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye alenen küfretmişlerdi.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 135.

<sup>39</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 12/210.

<sup>40</sup> Ahmed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, çev. Erdoğan Merçil (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977), 1/22.

<sup>41</sup> Mihne süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, "Kur'ân'ın Yaratılışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri-II", *Dini Araştırmalar* 4/10 (Haziran 2001), 37-52.

<sup>42</sup> İhsan Arslan, "Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavır", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 86.

<sup>43</sup> Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 3; Yaltkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", 109-110; Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnet'İN Reislerinden İmam-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 76.

<sup>44</sup> Yaltkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", 114.

<sup>45</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, 12/210; İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fî-Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular*, 57; Yaltkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", 112.



Bu olaylara benzer daha birçok hadisenin Eş'arîler ile Hanbeliler arasında cereyan etmesi Selçukluları zor durumda bırakmıştır. Ebû İshak Şîrâzî yaşanan bu olayları engellenmeleri ve Hanbelî mezhebinin değiştirilerek iptal edilmesi için Nizâmülmülk'e bir mektup yazmış, Nizâmülmülk ise Ebû İshak'a vermiş olduğu cevapta bunun yani mezhebin değiştirilme ve yasaklanmasının gerçekleştirilebilir bir şey olmadığını bildirmiştir.<sup>46</sup> Selçuklular döneminde Eş'arîler ve Hanbelîler arasında yaşanan gerilimler sonucunda genel olarak Eş'arîler güç kazanmış, Hanbelilerin toplum tabanındaki desteklerinde bir miktar gerileme yaşanmıştır.

## 2. Şîî Gruplarla Olan İlişkiler

Selçuklu Devleti, hâkimiyeti altındaki bölgelerde yaşayan insanların dinî inançlarına ve mezhebî düşüncelerine müdahale etmemiş, sosyal ve kültürel unsurlar ile bölgesel koşulları göz önünde bulundurarak düşünce ve inanç hürriyeti sağlamıştır. Ancak dini grup ve mezhebî oluşumların söylem ve eylemlerinde devletin egemenliğine zarar vereceği düşüncesi hâsıl olduğunda da en ağır yaptırımları uygulamaktan da geri durmamıştır. Yine fikhî ve itikadî İslâm mezhepleri arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarına ve gerilimlere de pek fazla müdahale etmemiş ve tarafsızlığını muhafaza etmiştir. Yalnız mezhepler arası ihtilafların sosyal ve ictimâî hayatı olumsuz etkilemesi ve toplum huzurunu bozarak kargaşaya ve anarşiye yol açması durumunda siyasî ve askerî müdahaleler uygulamıştır.

Bununla birlikte Selçukluları en çok meşgul eden, devletin güç ve otoritesine zaman zaman zarar veren oluşumların başında Şîî-Batınî düşüncesi gelmektedir. Selçuklular hiçbir zaman Şîî-Batınî düşüncesine müsamaha göstermemiş, siyasî, askerî, ilmî ve kültürel tüm alanlarda onlarla amansız bir mücadele yürütmüştür.<sup>47</sup>

Nizâmülmülk Siyasetnamesinde devletin Şîîlere karşı önlem alarak, onların devlet kademelerinde göreve getirilmesine engel olunduğunu açıkça ortaya koymuştur. Selçuklularda bir kişi herhangi bir göreve talip olduğunda ona hangi şehirden geldiği ve hangi millete mensup olduğu sorulmuş, o kişinin mezhebî düşüncesi araştırılmıştır. Bu kişi Hanefî ve Şafîî mezhebinden olduğunu söylerse ya da Horasan ve Sünnî Mâverâünnehir bölgesinden ise kabul edilmiş, göreve getirmiştir. Aksi bir durumda o kişinin Şîî mezhebine mensup olduğu veya Kum, Kâşân, Rey gibi Şîîlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerden geldiği tespit edilirse kesinlikle kabul edilmemiştir.<sup>48</sup>

Tuğrul Bey ile Sultan Alparslan Şîîlerle iş yapanlar olursa onları yadırgamış ve onlara karşı öfkesini belli etmiştir. Bir defasında Sultan Alparslan sarayda görevli önemli bir devlet görevlisinin, kâtiplik için başvuran bir Bâtınî'yi bu göreve atadığını duyunca sinirlenmiş ve hemen o Bâtınî'yi görevden almıştır. Sultan Alparslan buradaki asıl suçlunun ise onu o göreve getiren kişi olduğunu belirterek, adamlarını bu konuda sorumlu ve dikkatli olmaları yönünde sert bir şekilde uyarmıştır.<sup>49</sup>

Selçukluların Şîîlikle mücadelesi Bağdat merkezli Şîî-Büveyhîler, Mısır merkezli Fâtımîler ve Bâtınîler ile yürütülen mücadele şeklinde etkili ve çok yönlü olarak devam etmiştir. Abbâsî

<sup>46</sup> Yalpkaya, "Selçukîler Devrinde Mezahib", 113.

<sup>47</sup> Perviz Müroc, "Kelâm-e Felsefî Tevayül-e Nasır Hüsrev", çev. Muhammed Emin Şahcoyi, Hemayeş-e Hekim Nasır Hüsrev Kabadyani (Tahran: Neşriyat-e Şehit Behiştî, 1394), 42-43

<sup>48</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 232.

<sup>49</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 232-233.



Devleti'nin eski gücünü kaybettiği ve siyasî açıdan büyük bir bunalım içerisine girdiği dönemde,<sup>50</sup> bölgedeki otorite boşluğundan istifade ederek Bağdat'ı ele geçiren Şîî-Büveyhîler, Abbâsî Halifesini de baskı altına almış, Halifenin tüm yetkilerini kontrol eder duruma gelmişlerdir.<sup>51</sup> Sünnî Abbâsî halifesinin içinde bulunduğu sıkıntılı koşullardan kurtulmak amacıyla Tuğrul Bey'e elçi göndererek yardım talep etmesi üzerine, Tuğrul Bey ordusuyla Bağdat'a hareket ederek Şîî-Büveyhîlerin buradaki varlığına son vererek Abbâsî halifesine yetkilerini tekrar teslim etmiştir.

Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine endişeye kapılan komutan Basâsîrî, şehri terk etmiştir.<sup>52</sup> Ancak Tuğrul Bey'in Bağdat'tan ayrılmasını fırsat bilen Basâsîrî, Fâtımî halifesi Mustansır'ın desteğiyle tekrar Bağdat'ı işgal etmiş, Fâtımî halifesi Mustansır adına hutbeler okutarak yönetimi ele geçirmiştir. Bunun üzerine Tuğrul Bey ikinci defa ordusuyla beraber Bağdat üzerine yürüyerek şehri tekrar ele geçirmiş, Abbâsî halifesini yeniden tahtına oturtmuş ve komutan Basâsîrî yakalanarak öldürülmüştür.<sup>53</sup>

Tuğrul Bey, Büveyhîler Devleti'nin varlığına son verdikten sonra, Büveyhîlerin en büyük destekçisi Fâtımîler ile Selçuklular karşı karşıya gelmişlerdir. Bağdat'ın Büveyhîlerin hâkimiyetinden çıkıp, yönetimin Sünnî olan Selçukluların eline geçmesi, Mısır'da olumsuz bir hava estirmiştir. Daha sonra devletin sınırları Suriye'nin iç bölgelerine kadar genişlemiş, Halep emiri, daha önceden Fatımî halifesi adına okutulan hutbeyi Abbâsî halifesi ve Tuğrul Bey adına okutmaya başlamıştır. Selçuklu Devleti'nin sultanlarının tamamı, Bağdat'ta bulunan Sünnî Abbâsî halifesini, Mısır merkezli Şîî Fâtımî halifesine karşı tüm imkânlarıyla desteklemişlerdir<sup>54</sup>

Sonraki gelişmelere bakıldığında zaman Selçuklular ve Fâtımîler arasındaki mücadele aralıksız devam etmiş, bu mücadele ve çatışmalar Filistin ve Suriye'nin kuzeyindeki bölgelerde hâkimiyet kurma amacına yönelik olmuştur. Suriye topraklarındaki küçük yönetimler, şartlara ve kendi menfaatlerine göre bazen Selçuklular tarafına geçmiş bazen Fâtımî hâkimiyetini kabul ederek varlıklarını devam ettirme yoluna gitmişlerdir.<sup>55</sup>

Tuğrul Bey'den sonra Selçukluların başına geçen Alparslan da Şîî-Fâtımîlere karşı aynı mücadeleyi devam ettirmiştir. Sultan Alparslan döneminde Fâtımîlerin hâkimiyeti altında yer alan Filistin'e Türkmen akınları başlamış, Selçuklu komutanlarından Atsız Bey, Şam bölgesini Fâtımîlerin elinden kurtararak, Fâtımîler adına okunan hutbelerin, tekrar Abbâsî halifeleri adına okunmasını sağlamıştır.<sup>56</sup> Sultan Alparslan Bizans üzerine düzenlenecek olan sefere çıkmadan önce Mirdasîlerin kontrolünde bulunan Halep'e yönelmiş, Alparslan şehre girmeden önce Halep'te hutbe Abbasî Halifesi adına okutulmuş ve halife tarafından Halep emirine hil'at göndermiştir. Bundan sonra Alparslan Halep'e gelip şehri teslim almış ve böylece Fâtımîler Suriye topraklarındaki önemli bir şehri kaybetmiştir.<sup>57</sup> Kurlu Bey idaresindeki Türkmen birlikleri,

<sup>50</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 317.

<sup>51</sup> Adahoğlu, "İlk Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 1107.

<sup>52</sup> İbnü'l-Cevzî, *El-Muntazam fî-Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular*, 53.

<sup>53</sup> Coşkun Alptekin, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 7/114.

<sup>54</sup> Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 19.

<sup>55</sup> Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 233-237.

<sup>56</sup> İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/237.

<sup>57</sup> İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 10/70-71.

Kudüs yakınlarında Remle'yi ele geçirerek burada Selçukluların kontrolünde Türkmen beyliği kurmuşlardır.<sup>58</sup> Kurlu Bey'den sonra Atsız Bey, Filistin'deki Türkmenlerin liderliğini ele alarak topraklarını büyütmeyi sürdürmüş, bu amaçla Kudüs'ü de ele geçirip Türkmen beyliğinin merkezi yapmıştır.

Selçuklular ve Fatımiler arasındaki Suriye ve Filistin'de hâkimiyeti ele geçirme mücadelesi, Alparslan'ın vefatından sonra Sultan Melikşah döneminde, Türkmen beyliği tarafından yürütülmüştür. Dımeşk ve Fâtımîlerin elinden alınan diğer şehirlerde hutbeler Sultan Melikşah ve Abbâsî halifesi adına okunmaya başlamıştır.<sup>59</sup>

Atsız Bey tarafından Mısır'ı ele geçirmek ve Fâtımî Devleti'ni kesin olarak ortadan kaldırmak amacıyla Mısır'a 1076 yılında yapılmış olan sefer tam bir başarısızlıkla sonuçlanmış ve Atsız Bey'in bölgedeki itibarının zarar görmesine sebep olmuştur.<sup>60</sup> Sultan Melikşah tarafından Suriye ve Filistin'e tayin edilen Sultan'ın kardeşi Tutuş ve Atsız Bey arasında anlaşmazlık baş göstermiş, bunun neticesinde Atsız Bey, Tutuş tarafından öldürülmüştür.<sup>61</sup>

Atsız Bey'in öldürülmesinin ardından Suriye ve Filistin bölgelerinde Fâtımîlere karşı yürütülen mücadelede Artuk Bey de Tutuş'un yanında yer alarak, ona yardımcı olmuştur.

Fâtımîler ile Selçuklular arasındaki rekabet Basra Körfezi'nin batısında Karmatîlerin olduğu bölgede de devam etmiş, benzer mücadeleler bu bölgelerde de devam etmiştir.<sup>62</sup>

İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmek için Selçuklular ile Fâtımîler arasında devam eden mücadelede Şîî-Bâtınîler de önemli rol oynamıştır. Fâtımî halifesi Mustansır, Selçuklulara karşı yürüttüğü mücadelede yeri geldiğinde Bâtınîleri kullanmış ve onların en büyük destekçisi olmuştur. Özellikle Selçuklularla Bâtınîler arasındaki mücadele Hasan Sabbâh'ın Alamut Kalesi'ni ele geçirmesinden sonra başlamıştır.

Bâtınîlerin kurucusu Hasan Sabbâh<sup>63</sup> Kum şehrinde doğmuş,<sup>64</sup> İmâmiyye Şîasına mensup bir ailenin çocuğu olarak iyi bir eğitim alarak yetişmiştir. Genç yaşta Emîre Zarrâb isimli bir Fâtımî dâîsinden etkilenen Hasan Sabbâh, İmâmiyye mezhebini bırakarak İsmâiliyye mezhebine bağlanmıştır.<sup>65</sup> Eğitim için Mısır'a gönderilen Hasan Sabbâh, burada yaklaşık üç sene boyunca

<sup>58</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Ayan*, çev. Ali Sevim, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 41-42.

<sup>59</sup> Hüseyin Kayhan, "Selçuklu-Fatımî Halifeliği İlişkileri," *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 4/753-759; İbnu'l Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 98.

<sup>60</sup> İbnü'l- Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/100-101

<sup>61</sup> İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/247.

<sup>62</sup> İlyas Gökhan, "Sultan Melikşah Zamanında Suriye Üzerinde Selçuklu-Fatımî Mücadelesi", *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2013), 104.

<sup>63</sup> Abdülkerim Özyayın, "Hasan Sabbâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/347-349.

<sup>64</sup> Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayınları, 2005), 475

<sup>65</sup> Laurence Lockhart, "Hasan-i Sabbâh and the Assassins", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5/4 (1928), 675-696.

eğitim görmüş,<sup>66</sup> keskin zekâsı ve İsmâîlî inançları sebebiyle, Mısır'da dikkat çekmiş, Fâtımî halifesi el-Mustansır ile görüşerek ondan büyük iltifat ve ikram görmüştür.<sup>67</sup>

Mısır'da kaldığı süre içerisinde Hasan Sabbâh, siyasî olaylara müdahil olarak Fâtımî halifesi el-Mustansır'ın büyük oğlu Nizâr'ın tarafında yer alarak O'na destek olmuştur. Mustansır, başlangıçta oğlu Nizar'ı veliyaht göstermişse de sonra bundan vazgeçerek diğer oğlu Musta'lî'yi veliyaht yapmıştır. Bunun üzerine Hasan Sabbâh, ilk meşru hilafet adayı Nizar'ı desteklemeye başlamış, buradaki faaliyetlerini onun adına sürdürmüştür. Ordu komutanı ve aynı zamanda Musta'lî'nin kayınpederi olan Bedrel-Cemâlî ise Müsta'lî'yi destekleyerek Hasan Sabbâh'la fikir ayrılığına düşmüştür. Mısır'daki siyasî atmosferin kızışması ve iç çekişmelerin artması üzerine Hasan Sabbah, Bedr el-Cemâlî'nin kendisini öldüreceği ve Müsta'lî taraftarlarınca zarar görme endişesine kapıldığı için Mısır'dan ayrılarak tekrar İran'a dönüp İsfahan'a gelmiştir. Buradan İran'ın birçok bölgesini gezerek bâtinî düşüncelerinin propagandasını yapma ve etrafına taraftar toplama imkânı elde etmiştir.<sup>68</sup>

Hasan Sabbah, Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Nizar lehine propaganda çalışmaları da yürütmüş, Taberistan, Kuhistan ve Cürcan'ın dağlık bölgelerinde faaliyette bulunarak buralarda bâtinî düşüncelerini yaymayı başarmıştır. Hasan Sabbâh, Fâtımîler'in bâtinî düşünce sisteminde bazı değişiklikler yaparak Nizarî-İsmâîlîk hareketine öncülük etmiş ve yoğun gayretleri sonucunda gizli bir teşkilat yapılanması oluşturarak faaliyetlerini bu teşkilat adı altında, dâiler yetiştirmek suretiyle devam ettirmiştir. Bu teşkilatlanma ile Hasan Sabbâh, bâtinî düşüncesine yeni bir nitelik kazandırmış ve bu yeni nitelik daha önce benzeri görülmemiş bir kimliğe bürünmüştür.<sup>69</sup>

Başlangıçta dinî gerçeklerin ve bâtinî yorumların ancak masum bir imam tarafından öğretilebileceğini öne sürmesinden dolayı "Talimiyye" olarak bilinen bu yapılanma, sonraları "Sabbahiyye" şeklinde de isimlendirilmiştir.<sup>70</sup> Daha sonradan "Haşhaşiler" olarak meşhur olacak olan Hasan Sabbâh'ın bu gizli yapılanması, İslâm dünyasında görülen ve kurulduğu günden itibaren kendilerine özgü propaganda usulleri ve her kademededen insana uyguladıkları suikast girişimleri ile dönemin devletleri ve toplumları üzerinde büyük etki yapmıştır.<sup>71</sup>

Hasan Sabbâh'ın kurduğu Bâtinî hareketi, başlangıçta imamlar ve dâiler marifetiyle büyük bir gizlilik içinde yürütülmüştür. Son derecede keskin bir zekâyâ ve teşkilatçılık yapılanmasına sahip olan Hasan Sabbâh, etkili ve düzenli teşkilâtıyla gizlilikten vazgeçmiş, çevresine korku ve dehşet saçan fedailerıyla insanların düşünce ve inanç dünyalarına hükmetmeye çalışmıştır.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Abdülkerim Özaydın, "Hasan Sabbâh", 16/347.

<sup>67</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/261; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), 129.

<sup>68</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/237; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 120.

<sup>69</sup> Farhad Daftary, *The Ismailis: Their History and Doctrines*, 516.

<sup>70</sup> Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 84.

<sup>71</sup> Hasan Taşkiran, "Büyük Selçuklu Devletinde Bâtinî Suikastları ve Selçuklu Toplumunun Suikastlar Karşısındaki Tutumu", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Haziran 2013), 136.

<sup>72</sup> Sevim-Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset*, 120.

Hasan Sabbâh'ın suikastçılarının dikkat çekici temel özelliği, sadece kendi nefislerini kurtarmak değil, aynı zamanda Mehdî'nin zuhurunu çabuklaştırmak için gözlerini kırpmadan suikast eylemlerine katılmaları ve ölüme gitmeleridir. Onların suikast eylemlerini gerçekleştirdikten sonra kaçmaya çalışmamalarının temel sebebi de, yapmış oldukları suikasttan sonra nefislerinin huzura kavuştuğuna ve yaptıkları eylemin kendilerini kurtuluşa ulaştıracağına gönülden inanmaları ayrıca nefislerinin beden hapisanesinden kurtuluşunu beklemeleridir.<sup>73</sup> Sultan Muhammed'in meclisinde iken Merağa hükümdarının Bâtınîler tarafından öldürülmesi,<sup>74</sup> meşhur fakihlerden Kadı Ebû Sa'del-Herevî'nin Bâtınîler tarafından Hemedan'da öldürülmesi,<sup>75</sup> halifenin veziri Adüdü'd-Devle b. Reissü'r-Resa b. Mesleme'nin hac yolunda Bâtınîler tarafından katledilmesi,<sup>76</sup> Bâtınîler tarafından gerçekleştirilen suikastlardan sadece bir kaçıdır.

Hasan Sabbâh'ın Alamut Kalesi'ni ele geçirmesiyle birlikte Batınîlik faaliyetleri daha da hız kazanmıştır.<sup>77</sup> Alamut Kalesi Alburz dağlarında ulaşılması zor yüksek kayalıklar arasında yer alıyordu. Kuzeydoğu da Kazvin'e yakın ve dağlardaki ormanlık alanlardan istifade etme imkânı bulunuyordu. Hasan Sabbâh, Alamut Kalesi'nde açık bir şekilde Selçuklu Devleti aleyhine faaliyetlerde bulunmuş ve Nizarî devletini kurma çabası içerisine girişmişti.<sup>78</sup>

Bâtınîler tarafından Alamut merkezli yürütülen bölücü ve yıkıcı propaganda faaliyetlerinin kısa sürede farkına varan Selçuklu yönetimi, gerekli önlemleri almada gecikmemiştir. Bâtınîleri ortadan kaldırmak için Emir Yoruntaş yönetiminde birlik görevlendirilerek Alamut Kalesi kuşatılmış, ancak kalenin güvenli bir konumda olması ve Emir Yoruntaş'ın vefat etmesi üzerine kuşatma kaldırılarak başarı elde edilememiştir.<sup>79</sup>

Sultan Melikşah, Bâtınîler ve onların zararlı fikirleri ile mücadele etmek için daha birçok askeri girişim gerçekleştirmiştir. Buna rağmen Fâtımîlerin açtığı medreseler, dâilerin olağanüstü gayretleri ve gizli suikastçılar nedeni ile faaliyetlerinin önüne geçilememiş ve olumlu bir sonuç elde edilememiştir. Bâtınîler ile düzenli bir ordu ile baş edemeyeceklerinin farkına varan Selçuklular, askeri mücadele ile beraber ilmî ve fikrî mücadele yoluna başvurarak Nizamiye Medreseleri merkezli karşı bir propaganda yöntemine başvurmuştur.<sup>80</sup>

Ancak Nizamülmülk'ün bir suikast sonucu Bâtınîler tarafından öldürülmesi<sup>81</sup> ve hemen ardından Sultan Melikşah'ın vefatı, Bâtınîler ile yapılan mücadeleyi kesintiye uğratmıştır. Melikşah'tan sonra Berkyaruk, Muhammed Tapar ve Sultan Sencer dönemlerinde Bâtınîlere yönelik birçok askerî operasyon yapılmasına rağmen yine de Bâtınîlerle mücadelede yeterli sonuç

<sup>73</sup> Ali Avcu, "Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Ocak 2015), 198-199.

<sup>74</sup> İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/242.

<sup>75</sup> İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/365.

<sup>76</sup> İbn-i Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/524.

<sup>77</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/261.

<sup>78</sup> Marshall Goodwin Simms Hodgson, *The Secret Order of Assassins* (New York: University of Pennsylvania Press, 2005), 122.

<sup>79</sup> Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, 213.

<sup>80</sup> Muhammed Asad Talas, *Nizâmîye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Şahin (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 30.

<sup>81</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/177.

elde edilememiştir. Melikşah'tan sonra ülkenin içine düştüğü belirsizlik, taht mücadeleleri ve siyasi kargaşa bâtinî faaliyetler daha da artmasının önünü açmıştır. Bu dönemde iyice güçlenen Bâtinîler birçok eyleme, suikastlara ve ictimaî olaylara da sebebiyet vermişlerdir.<sup>82</sup>

### 3. Mezhep Politikasının Getirdiği Sonuçlar

Selçuklular, İslâm dinini kabul etmelerinden itibaren buldukları coğrafyanın etkisiyle İslâm dininin Sünnî yorumunu benimsemişler, diğer mezheplerle olan ilişkilerini de Sünnîliği merkeze alarak şekillendirmişlerdir. Selçuklu Devletinin Sünnî mezheplerle ve diğer düşünce gruplarıyla ilişkilerini ele aldığımız yukarıda bölümde elde ettiğimiz sonuçlar göstermektedir ki Selçuklular dönemi mezhebî kimlik çeşitliği noktasında oldukça karmaşık bir yapıya sahip olmuştur. Hal böyle olunca devletin bir mezhep politikasının olma zorunluluğu ortaya çıkmış ve Selçuklu Devleti de mezheplerle olan ilişkilerini bu politika çerçevesinde yürütmüştür.

Selçuklular belirli dönemler haricinde mezhepler arası mücadeleye ve onların fikrî alanda yapmış oldukları mücadelelerine açık bir şekilde taraf olmamıştır. Yalnız toplumsal düzeni sarsacak, toplumun huzurunu bozacak mezhep çatışmalarına da izin vermemiştir. Bu gibi durumlarda gerekli gördüğü zaman fiilî ve askerî müdahaleler yapmaktan da geri durmamıştır.

Selçuklular tarih sahnesine çıkmaya başladıkları h. X. yy'ın ortalarından itibaren neredeyse bir asır süren devlet olma mücadelesi sonucunda kendi bağımsız devletlerini kurmuşlar, sonrasında ise oldukça geniş bir coğrafyaya hükmetmişlerdir. Selçukluların hükmetmiş oldukları coğrafyanın siyasî, sosyal ve dinî yapısının oldukça karmaşık olması kimi zaman devletin yöneticilerini zor durumda bırakmış, farklı inançlardaki grupların kendi aralarındaki mücadeleleri, içtimâî düzenin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Ancak bu durum hiçbir zaman toplumun tamamını içine alan bir karmaşaya yol açacak boyutta olmamış daha çok bölgesel olarak gerçekleşmiştir. Ayrıca bu tür olaylar Selçuklu Devleti'nin tamamen kontrolü kaybetmesine yol açacak boyuta gelmemiştir. Devlet otoritesi her zaman farklı gruplar arasındaki olayları kontrol etmiş gerekli gördüğü zaman da müdahale etme yoluna başvurmuştur.

Selçukluların yürütmüş olduğu mezhep politikasının temelini Sünnî İslâm düşüncesini korumak ve Sünnî düşüncenin yayılmasını sağlamak oluşturmuştur. Ancak Selçuklular, Sünnî düşüncüyü korurken diğer düşüncelere yönelik herhangi bir sindirme, baskı ve zor kullanma yoluna gitmemiş, özgürlükçü bir din ve mezhep politikası izlemişlerdir. O dönemde Sünnî düşüncenin temelini oluşturan Eş'ârîlik, Mâtürîdîlik ve Hanbelîlik mezhepleri düşüncelerini geniş bir alanda yayma imkânı elde etmişlerdir. İlmî ve mutedil Şîî fırkalar dâhil olmak üzere görüşlerini rahatça ifade etme fırsatı yakalamışlardır. Ancak burada aşırı Şîî fırkalar istisna tutulmuş, bu Şîî fırkalarla her alanda mücadele edilmiştir. Selçukluların Sünnîliği koruyan siyaseti sonucu Şîî asrı olarak nitelendirilen h. X. yy'ın sonunda Şîîlerin dinî ve siyasî gücü kırılmıştır. Tuğrul Bey döneminde Şîî-Büveyhoğullarının Sünnî Abbâsî halifesi üzerindeki otoritesi ortadan kaldırılarak, Şîî-Büveyhoğulları'nın varlığına son verilmiştir. Ayrıca Mısır merkezli faaliyetlerini sürdüren Fâtımîlerle de etkili bir şekilde mücadele edilerek, Fâtımîlerin diğer bölgelerdeki Şîîler üzerindeki kışkırtıcı ve tahrik edici faaliyetlerinin azaltılması amacıyla gerekli tedbirler alma yoluna gidilmiş ve bunun neticesinde kısmî olarak bir başarı elde edilmiştir.

Selçuklular döneminde Bâtinîlerle yapılan mücadele sonucunda Bâtinîlerin halk üzerindeki etkileri kırılmış, onların öne sürmüş oldukları düşünce, Nizamiye Medreselerinde yetişen âlimler

<sup>82</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/258-259.

tarafından ilmî delillerle çürütülmüştür. Asıl kuruluş amacı Sünnî İslâm düşüncesini güçlendirmek ve Bâtınilerle mücadeleyi daha etkili bir biçimde devam ettirmek olan Nizamiye Medreseleri zamanla dinî ilimlerin yanında diğer ilim dallarında da büyük ilerleme sağlanmasına sebep olmuştur. Bu medreselerde okutulan felsefe, matematik, tıp, astronomi, edebiyat gibi ilim dallarında birçok âlimin yetişmesi, bu ilimlere duyulan ilginin artmasına ve ilmi alanda büyük bir ilerlemenin yaşanmasına sebep olmuştur.

Selçukluların hemen her döneminde yakın ilişki içerisinde olduğu tasavvufî oluşumlar, dönemin en önemli dinî kurumlarından biridir. Tuğrul Bey'den itibaren tüm Selçuklu sultanları tasavvufî oluşumlara gereken önemi ve desteği vermişler, mutasavvıflarla yakın ilişki içerisinde olmuşlardır. Kendi yaşantılarında da zühd ve takvaya önem veren ve dinî sorumluluklarını eksiksiz olarak yapmaya gayret gösteren sultanlar, âlimlere ve sûfilere büyük itibar göstermişlerdir. Onların nasihatlerini dinleyip onlarla görüşmek sultanlar için dinî bir görev olarak kabul edilmiştir.<sup>83</sup> Selçukluların uygulamış olduğu din politikası sonucunda tasavvufî çevrelerle güçlü bir şekilde ilişki kurulmuş, bu dönemde tasavvufî oluşumlar önemli gelişme kaydetmiş ve geniş bir alana yayılma imkânı elde etmiştir. Önemli mutasavvıfların yetiştiği Selçuklular dönemi, tasavvufî düşüncenin sağlıklı bir zemine oturmasına da öncülük etmiştir. Ehl-i Sünnet dışı ve birtakım aşırı görüşleri savunan bazı tasavvufî düşüncelerle ilmî sahada mücadele edilerek, tasavvufun gerçek zeminine oturması ve mutedil sûfilerin yetişmesi sağlanmıştır. Selçukluların tasavvufî düşüncüyü desteklemelerin en önemli sonuçlarından birisi de başta Anadolu olmak üzere İslâm dininin farklı bölgelere yayılmasının hız kazanmış olmasıdır. Özellikle Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm civarlarından göç ederek gelen mutasavvıf ve sûfiler, mensup oldukları tasavvufî düşüncenin görüş ve inanışlarını Anadolu'ya taşıyarak Ehl-i Sünnet düşüncesinin bu bölgelerde yayılmasına ve kalıcı olmasına çok büyük katkı sağlamışlardır.<sup>84</sup>

Selçuklular dönemde yetişen önemli mutasavvıflardan birisi olan Yûsuf el-Hemedâni'nin yetiştirmiş olduğu talebeleri, farklı bölgelere dağılarak tasavvufî düşüncenin sonraki dönemlere intikalinde önemli rol oynamışlardır. Talebeleri arasında yer alan Hâce Abdullah Barki, Gulam Server Lahuri, Hâce Hasan Endaki ve Hâce Ahmed Yesevî bu isimlerden bazılarıdır.

Mâverâünnehir, Harezmi, Irak vb. gibi önemli ilim ve kültür merkezlerinde ortaya çıkan ve gelişme gösteren tarikatlar, yüksek bir tasavvufî seviyeye erişmişler ve mühim bir yazılı literatür oluşturmuşlardır. XII. yy'ın sonlarına doğru Anadolu'nun önemli bir bölümünün fethi tamamlanmış, fethedilen bu bölgelerde siyasî, sosyal ve ekonomik ortam istikrara kavuşmaya başlamıştır. Orta Asya'da XIII. yy'ın ilk yarısından itibaren başlayan ve batıya doğru hızla ilerleyen Moğol istilası, Asya'nın ön bölgelerine ve Anadolu'ya büyük gruplar halinde göç dalgalarının akın etmesine sebebiyet vermiştir. Bu göçlerle beraber farklı tarikatlara ve tasavvuf gruplarına mensup şeyhler ve sûfiler gelmeye başlamıştır.<sup>85</sup>

Bu göç akımları sonrasında özellikle Yesevî düşüncüyü benimsemiş dervişler, büyük kalabalıklar halinde Anadolu'ya gelmişler, fethedilen çeşitli bölgelere yerleşmişlerdir. Yesevî düşüncesini temsilen Anadolu'ya göç eden bu Yesevî ve Haydarî dervişleri, Ahmed Yesevî'nin

<sup>83</sup> Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 121.

<sup>84</sup> Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944), 168.

<sup>85</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufî Düşünce", *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Sosyal ve Siyasal Hayat* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 1/430.



vefatından sonra geçen yarım asırlık süre içerisinde Anadolu'ya yazılı ve sözlü geleneklerin tamamını taşımışlardır. Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki temsilcileri olan bu derviş ve sûfiler, Anadolu Selçuklu Devleti'nin ve Osmanlı Devleti'nin siyasî, sosyal ve kültürel hayatında çok önemli etkileri olmuştur. Sıkı sıkıya Ehl-i Sünnet inancına bağlanmış olan Yesevî dervişleri, Yesevîlik'in Orta Asya'daki ilk görünümünden farklı, daha serbest ve felsefî bir şekil almasını sağlamışlardır.<sup>86</sup>

Son olarak Selçukluların uygulamış olduğu mezhep politikası sonucunda Hâriciler gibi temelinde diğer düşüncelere karşı hoşgörüsüzlük ve şiddet barındıran düşünce akımları ve dinî oluşumlar yayılma imkânı elde edememişlerdir.<sup>87</sup> Selçuklu yöneticilerinin hangi inancı benimsemiş olursa olsun şiddete ve aşırılığa kaçmamış gruplara karşı son derece hoşgörülü yaklaşması ve mutedil fırkalara karşı ılımlı siyaseti dinî temelli toplumsal düzenin sağlanmasında önemli rol oynamıştır.

### Sonuç

Selçukluların hükmettiği Doğu İslâm coğrafyasının hemen hemen hiçbir şehir ve bölgesinde tek bir mezhebin hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir bölgede genellikle birçok fikhî düşünce olduğu gibi, benzer şekilde birden fazla siyasî-itikadî mezhep de bulunmuştur. Aslında dinî ve mezhebî farklılıklar açısından bakıldığında Selçukluların bu kadar farklı inancı bir arada sorunsuz bir şekilde yönetmesi büyük bir başarıdır. Bu başarının arkasında da ciddi bir din ve mezhep politikası yatmaktadır. Bu politika neticesinde Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler başta olmak üzere Şaman, Budist, Hindu, Maniheizt ve diğer din müntesipleri bir arada sorunsuz bir şekilde yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Hangi dini benimsemiş olurlarsa olsun bu insanlar, kendilerini baskı altında hissetmemişler, Selçuklu sınırları içerisinde herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmamışlar, dinlerini özgürce yaşama imkânı elde etmişlerdir.<sup>88</sup> Ayrıca İslâm dininin farklı yorumları olan Hanefîlik, Şafîîlik, Malikîlik, Hanbelîlik ve Zahirîlik gibi fikhî mezheplere mensup Müslümanlar, devletin farklı alanlarında etkili bir şekilde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.<sup>89</sup>

Fikhî mezheplerle beraber Selçukluların hâkimiyeti altındaki topraklarda yaygın olan siyasî ve itikadî mezhepler Eş'ârîlik, Mâtürîdîlik, Mu'tezile, Şîîlik, Hanbelîlik ve Kerrâmiyye'dir. Bu mezhepler kimi zaman kendi aralarındaki görüş ayrılıklarından kaynaklı sorunlar yaşamış olsalar da Selçuklu Devleti'nin uygulamış olduğu etkili mezhep politikası sonucunda barış, güven ve huzur içerisinde varlıklarını devam ettirmişlerdir.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared

---

<sup>86</sup> Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 204.

<sup>87</sup> Haricilerin düşünce sisteminde yer alan şiddet anlayışı ve bu şiddet anlayışının günümüzde varlığını devam ettiren çağdaş dinî akımlara etkileri için bkz. Sayın Dalkıran, *Hâricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2019).

<sup>88</sup> Sümer, *Oğuzlar*, 104.

<sup>89</sup> Özaydın, "Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri", 15; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 57-58.



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.

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

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: F.Dündar (%70), S.Dalkıran (%30) Veri toplanması / Data collection: F.Dündar (%70), S.Dalkıran (%30) Veri Analizi / Data Analysis: F.Dündar (%70), S.Dalkıran (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: F.Dündar (%70), S.Dalkıran (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: F.Dündar (%70), S.Dalkıran (%30).

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

### Kaynakça

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. “İlk Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”. *Türkler*. 4/1107-1119. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Ahmed bin Mahmud. *Selçuk-Nâme*. çev. Erdoğan Merçil. 2 Cilt. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1977.

Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009.

Alptekin, Coşkun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.

Arslan, İhsan. “Ahmed b. Hanbel’in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 69-88.

Avcu, Ali. “Terörün İtikadîleşmesine Bir Örnek: Haşîşiler ve Hasan Sabbah”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Ocak 2015), 193-201.

Aydın, Mehmet. “Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül 1998), 7-17.

Aydınlı, Osman. “Kur’ân’ınYaratılmışlığı Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihî Seyrindeki Yeri-II”. *Dini Araştırmalar* 4/10 (Haziran 2001), 37-52.

Barhebraeus. *The Chronography of Barhebraeus*, çev. Ernest Alfred Wallis Budge. London: Oxford University Press, 1932.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Dursun Hakkı Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev: Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.

Cilacı, Osman. “Selçukluların İslam’a Davet Politikası ve Gayr-i Müslimlerle İlişkileri”. *Diyanet İlmi Dergi* 36/4 (2000), 19-30.

Çağatay, Neşet- Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Daftary, Farhad. *TheIsmaelis: TheirHistoryandDoctrines*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayınları, 2005.

- Dalkıran, Sayın. *Hâricilerden Günümüze Ötekileştirme ve Şiddet*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınlar, 2019.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1997.
- Hüseyinî, Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali. *Ahbâru'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhat-üs-Sudür ve Âyet-üs-Sürûr*. çev. Ahmed Ateş, 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Gökhan, İlyas. "Sultan Melikşah Zamanında Suriye Üzerinde Selçuklu-Fatımî Mücadelesi". *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2013), 92-108.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms. *The Secret Order of Assassins*. New York: University of Pennsylvania Press, 2005.
- Hotinli, Rauf Ahmed. "Bağdat", *İslam Ansiklopedisi*. 2/195-213. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *El-Muntazam fi-Tarihi'l-Ümem'de Selçuklular*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. Abdülkerim Özeydın. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihaye*. çev. Mehmet Keskin. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Selçuklular". *İslam Ansiklopedisi*. 10/353-416. İstanbul: MEB Yayınları, 1988.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmam-ı Eş'ari ve Eş'arilik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Karadaş, Çağfer. "Selçuklular'ın Din Politikası". *İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyât ve Mûsikîsi Dergisi* 1/2 (2003), 95-108.
- Kayhan, Hüseyin. "Selçuklu-Fatımî Halifeliği İlişkileri". *Türkler Ansiklopedisi*. 4/753-759. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kitapçı, Zekeriya. "Asrın Olayı. Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Halife El-Kâim'in Kızı Seyyide İle Evlenmesi ve Bazı Tarihî Gerçekler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 13-42.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Kutlu, Sönmez. *Türkler ve İslam Tasavvuru*. Ankara: İsam Yayınları, 2. Basım, 2017.

- Lockhart, Laurence. “Hasan-i Sabbâhand the Assassins”. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 5/4 (1928), 675-696.
- Madelung, Wilferd. “Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. çev. Muzeffer Tan, nşr. Sönmez Kutlu. Ankara, Otto Yayınlar: 2003.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, 1971.
- Müroc, Perviz. “*Kelam-e Felsefi Tevayül-e Nasır Hüsrev*”. çev. Muhammed Emin Şahcoyi, Hemayeş-e Hekim Nasır Hüsrev Kabadyani. Tahran: Neşriyat-e Şehit Behiştî, 1394.
- Nizâmülmülk. *Siyâsetnâme*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 5. Basım, 1941.
- Piyadeoğlu, Cihan. *Büyük Selçuklular Coğrafyasında Yaşayan Hristiyan-Yahudi Tebaa ve Devlet Ricaliyile Olan Münasebetleri*. İstanbul: Etkin Kitaplar, 2011.
- Piyadeoğlu, Cihan. “Nizâmiye Medreselerinin Kuruluşu ve Önemi”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (Haziran 2018), 124-1135.
- Sevim, Ali- Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Sıbtîbnü'l-Cevzî. *Mir'atü'z-Zaman Fî Tarihi'l-Ayan*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar*. İstanbul: Ana Yayınları, 1980.
- Talas, Muhammed Asad. *Nizâmiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*. çev. Sadık Şahin. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Taşkıran, Hasan. “Büyük Selçuklu Devletinde Bâtınî Suikastları ve Selçuklu Toplumunun Suikastlar Karşısındaki Tutumu”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Haziran 2013), 135-149.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Büyük Selçuklu Devletinde Vezirlerin Mezhebî Yönü ve Bunun Devlet Politikalarındaki Yansımaları”. *Selçuklu Tarihi Bilim ve Düşünce (Bildiriler)*. Ankara: 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Nizâmiye Medreseleri ve Büyük Selçuklularda Eğitim”. 5/721-727. *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufî Düşünce”. *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Sosyal ve Siyasal Hayat* 1/ 429-439. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçukluların Dinî Siyaseti ve İslam Âlemi (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Edebiyat Vakfı Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. “Kâim Bi-Emrillâh”. *TürkiyeDiyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/210-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hasan Sabbâh”, *TürkiyeDiyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/347-350. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmülmülk'ün Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na Hizmetleri”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 8 (2018), 1-31.
- Tellioğlu, İbrahim. *Türk-Ermeni İlişkileri ve 1915 Olayları*. Trabzon: Türk Ocakları Yayınları, 2015.

- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Basım, 2011
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi.2 Cilt*. İstanbul: Turan Neşriyat İstanbul Matbaası, 1969.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar Metin Tercime ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Urfalı Mateos, *Vekayinâme ve Papaz Grigor'un Zeyli*, çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yaltkaya, Mehmet Şerafettin. "Selçukîler Devrinde Mezahib". *Türkiyat Mecmuası* 1 (1925), 101-118.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

Haziran/June 2024, 4 (1): 26-47

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Etkili Karakter Eğitimi İlkeleri (Amerika Birleşik Devletleri Örneği)**

***Principles of Effective Character Education (United States of America)***

**Merve Erol**

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
*PhD Student, Dokuz Eylul University, Enstitute of Social Sciences, Department of Religious Education*

İzmir, Turkey

[merve.erol@ogr.deu.edu.tr](mailto:merve.erol@ogr.deu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7289-489X>

**Şükrü Keyifli**

Prof. Dr. Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
*Professor, Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Islamic Studies, Department of Religious Education*

Burdur, Turkey

[keyiflisukru@gmail.com](mailto:keyiflisukru@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 13.12.2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 21.06.2024

**Yayın Tarihi/Published:** 30.06.2024

**Cilt/Volume:** 4

**Sayı/Issue:** 1

**Sayfa/Pages:** 26-47

**Atıf/Cite as:** Erol, Merve-Keyifli, Şükrü. "Etkili Karakter Eğitimi İlkeleri (Amerika Birleşik Devletleri Örneği) [Principles of Effective Character Education (United States of America)]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/1 (Haziran 2024):26-47

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

**ETKİLİ KARAKTER EĞİTİMİ İLKELERİ (AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ ÖRNEĞİ)\*****Öz**

Bu çalışma ile Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanmakta olan karakter eğitimi programları bilimsel temelli ve kanıta dayalı etkinlik stratejileri açısından incelenmiştir. Çalışmanın amacı, okullarda verilen karakter eğitiminin etkili olabilmesi için gerekli olan unsurların belirlenmesi ve önerilen stratejilerin ortaya konulmasıdır. Karakter eğitimi kavramı ilk olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmıştır. ABD'de uygulanan karakter eğitimi programlarının incelenmesi, bu programların bilimsel dayanaklara sahip olması, etkililiklerinin kanıta dayalı olması ve evrensel değerleri temsil etmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, doküman incelemesi yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiş olup çalışmada öncelikli olarak karakter eğitiminin tanımı, amacı ve hedefleri üzerinde durulmuştur. Amerika'daki uygulamalar incelenerek etkili bir karakter eğitimi için stratejiler belirlenmeye çalışılmıştır. İncelenen karakter eğitimi programlarında öğrencilerin öncelikle iyiyi "bilen", iyiyi "hisseden" ve iyiyi "uygulayan" bireyler olmalarının hedeflendiği görülmektedir. Öğrencilerin kazandırılmak istenen karakter özelliklerini içselleştirebilmeleri için, değerlerin sınıf ortamında sadece sözel olarak aktarılmasının yetersiz olduğu ortaya konmuştur. Günümüzde, etkili bir karakter eğitimi için sosyal-duygusal, bilişsel ve davranışsal açıdan kapsayıcı bir aktarımın gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, başarılı bir uygulama için okullarda ortak bir vizyon ve misyon oluşturulması, öğretmen eğitimi ve desteğinin sağlanması, kapsamlı bir müfredat geliştirilmesi, çeşitli öğretim yöntemlerinin kullanılması, ebeveynlerin ve toplumun sürece dahil edilmesi ve olumlu bir okul ikliminin oluşturulması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu çalışmadan elde edilen bulgulara dayanarak, Türkiye'de yapılacak olan karakter eğitimi çalışmaları için öneriler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Karakter, Karakter Eğitimi, Amerika Birleşik Devletleri'nde Karakter Eğitimi

**PRINCIPLES OF EFFECTIVE CHARACTER EDUCATION (UNITED STATES OF AMERICA)****Abstract**

This study examines character education programs implemented in the United States, focusing on their evidence-based effectiveness strategies. The study aims to identify the necessary components for effective character education in schools and to propose relevant strategies. The term of character education first emerged in the United States. Therefore, examining the character education programs implemented in the USA is significant due to their scientific basis, evidence-based effectiveness, and representation of universal values. This research was conducted using document analysis methodology, with an emphasis on the definition, purpose, and objectives of character education. By analyzing practices in the United States, the study aims to identify strategies for effective character education. The reviewed programs indicate that students are intended to be individuals who "know" the good, "feel" the good, and "apply" the good. It has been demonstrated that merely conveying values verbally in the classroom is insufficient for students to internalize the desired character traits. Currently, there is an emphasis on the necessity of a comprehensive transmission of values that encompasses social-emotional, cognitive, and behavioral aspects for effective character education. Moreover, for successful implementation, it is essential to establish a shared vision and mission in schools, provide teacher training and support, develop a comprehensive curriculum, utilize various teaching methods, involve parents and the community in the process, and foster a positive school climate. Based on the findings of this study, recommendations have been made for future character education initiatives in Turkey.

**Keywords:** Character; Character Education, Character Education Programs in United States of America

\* Bu makale Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Merve Erol tarafından hazırlanan "Amerika Birleşik Devletleri'nde Karakter Eğitimi Uygulamaları: Kaliforniya Örneği" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Amerika Birleşik Devletleri'nde çocukları ve gençleri değerlerine bağlı olarak eğitmek, yüzyıllar boyu eğitimin gizli amaçlarından biri olmuştur.<sup>1</sup> Karakter eğitimi kavramı ilk olarak 1860'lı yıllarda ABD'de ortaya çıkmıştır ve günümüz karakter eğitimi uygulamaları Amerikan tecrübesini yansıtmaktadır. Karakter eğitimi, yetişen yeni nesle saygı, sorumluluk, dürüstlük, adalet, sadakat, güvenilirlik gibi temel insani değerleri kazandırma, bu gibi değerlere karşı duyarlılık oluşturma ve bunları davranışa dönüştürme konusunda bireylere yardımcı olma gayretini hedeflemektedir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi ise aile, toplum ve okulun temel görevidir.<sup>2</sup>

Öğrencilerin yıl içerisinde yüz seksen günden fazla bir süreyi, gün içerisinde de genellikle yedi ila on saat arasında bir zamanı okulda geçirdikleri düşünüldüğünde, okulun öğrencilerin karakter, sosyal ve ahlaki gelişimleri üzerindeki etkisi kaçınılmaz hale gelmektedir. Huffman, okullarda karakter eğitimi programlarının oluşturulması ve uygulanması için üç neden ileri sürmektedir. Birincisi, tam anlamıyla insan olabilmemiz için iyi bir karaktere ihtiyacımızın olmasıdır. İnsan olgunluğunun ayırt edici özelliklerinden ikisi olan çalışabilme ve sevebilme yeteneği için zihin, kalp ve irade gücüne, iyi muhakeme, dürüstlük, empati, şefkat, sebat ve öz disiplin gibi niteliklere ihtiyaç duyulmaktadır. İkinci amaç, iyi okullara sahip olmak için karakter eğitime duyulan ihtiyaç üzerinedir. Nitekim, okullar ancak uygar, özenli ve amaçlı topluluklar olduğunda öğretme ve öğrenmeye elverişli hale gelmektedir. Üçüncü amaç ise karakter eğitiminin ahlaki bir toplumun inşa sürecinde hayati öneme sahip olduğuna dairdir.<sup>3</sup>

Lickona'ya göre, ailenin dağılması, çocukların evde öğrenemediği değerlerin okullarda öğretilmesi ihtiyacı ve bozulmuş ergen davranışları gibi toplumsal sorunlar derin köklere sahiptir ve sistematik çözümler gerektirmektedir. Bireylerin zihinlerinde, kalplerinde ve ruhlarında erdem olmaması durumunda erdemli bir toplumun inşa edilmesinin zor olduğu açıktır. Bu bağlamda, saygı, sorumluluk, güvenilirlik, adil davranış, yardımseverlik gibi toplumsal erdemlerin öğretilmesi sadece bir seçenek değil, aynı zamanda bir zorunluluktur.<sup>4</sup>

Kapsamlı ve başarılı bir şekilde gerçekleştirildiğinde, karakter eğitimi, özenli ve adil bir okul ortamının oluşturulmasında, akademik başarıda ve karakter gelişiminde olumlu katkılar sağlamaktadır.<sup>5</sup> Benninga, Berkowitz, Kuehn ve Smith, Kaliforniya eyaletinde karakter eğitimi verilen 120 okulu kapsayan araştırmalarında, karakter eğitiminin kapsamlı olarak uygulandığı okullarda karakter eğitimi uygulamaları ile akademik başarı arasında olumlu bir korelasyon olduğu sonucuna ulaşmışlardır.<sup>6</sup> Berkowitz'e göre karakter eğitimi; iyi uygulandığında ve hedeflenen değişkenler iyi tasarlanmış ölçeklerle değerlendirildiğinde, etkili sonuçlar alınabilmektedir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> McClellan, *Moral education in America: Schools and the shaping of character from colonial times to the present* (New York: Teachers College Press, 1999), 8.

<sup>2</sup> Halil Eksi, "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003), 79-96

<sup>3</sup> Henry A. Huffman, *Developing a Character Education Program: One School District's Experience* (VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 1994), 1-91.

<sup>4</sup> Thomas Lickona, *The return of character education* (New York, 1991), 7.

<sup>5</sup> Marwin W. Berkowitz- Marry Anne Hoppe, *Character education and gifted children* (St. Louis: High Ability Studies, 2009), 140.

<sup>6</sup> Jacques S Benninga- Edward A Wynne, *Keeping in Character: A Time-Tested Solution* (Chicago: The Phi Delta Kappan, 1998), 450.

<sup>7</sup> Marwin W. Berkowitz- Melinda Bier, *What works in character education: A research-driven guide for educators* (Washington, DC: Character Education Partnership, 2005), 21.



Bu çalışmada, Amerika Birleşik Devletleri'nde devlet tarafından teşvik edilen ve birçok eyalette, müfredatta yer verilmesi zorunlu olan karakter eğitimi programlarının etkili olabilmesi için sunulmuş olan stratejiler ve etkili karakter eğitimi ilkeleri değerlendirilmiştir. Türkiye'de karakter eğitimine dair özel olarak hazırlanmış bir program mevcut değildir. Millî Eğitim Bakanlığı tarafından 2017-2018 öğretim yılında, değerler eğitimine ilişkin bir kök değerler dizisi belirlenmiştir. Adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik olarak belirlenen bu kök değerlerin öğrenciler tarafından uygulanabilmesi için fırsatlar sunulması gerektiği belirtilmiştir. Ancak, bu kök değerlerin nasıl öğretilmesi gerektiğine dair müstakil bir programın mevcut olmaması dolayısıyla, öğretim sürecinde ders kitapları, öğretmen, öğrenci ve veli kaynaklı birtakım problemler yaşanabilmektedir.<sup>8</sup>

Kazandırılması hedeflenen değerlerin müfredat içerisinde bütüncül bir yaklaşımla verilebilmesi ve programların etkili olabilmesi için bu çalışmanın öğretmenlere ve öğretmen adaylarına rehberlik sağlayacağı düşünülmektedir. Sunulan etkili karakter ilkeleri doğrultusunda, Türkiye'de her geçen gün geliştirilen değer eğitimi çabalarına katkıda bulunması hedeflenmektedir.

### Yöntem

Bu çalışmada, Amerika Birleşik Devletleri'nde uygulanmakta olan etkili karakter eğitimi programları hakkında kapsamlı bir inceleme yapılmıştır. Çalışmanın yöntemi, nitel araştırma yöntemi olarak belirlenmiştir. Araştırmanın deseni ise nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasıdır. Durum çalışması, araştırmacılar tarafından belirlenmiş sınırlı bir alanda detaylı veri toplama yöntemleri kullanılarak durumun derinlemesine incelendiği ve özgül temaların belirlendiği bir nitel araştırma desendir.<sup>9</sup>

Verilerin toplanması aşamasında doküman analizi tercih edilmiştir. Doküman analizi, araştırmacının belirli bir konu hakkında yazılı materyallerin analizini yaparak derinlemesine anlayış kazanmasını sağlayan bir süreçtir. Doküman analizi, ayrıca, bir konu hakkında bakış açısı oluşturmak amacıyla hem basılı hem de online materyallerin incelenmesi veya değerlendirilmesini içeren sistemli bir süreçtir.<sup>10</sup>

Dokümanlara erişim, hem eğitim bölgeleriyle kişisel olarak iletişime geçilerek hem de e-posta yoluyla başvurarak gerekli materyallerin basılı olarak temin edilmesi veya internet üzerinden ilgili dokümanların elde edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda, etkili karakter eğitimi ile ilgili hazırlanmış olan tez, makale, dergi ve kitaplar gibi kaynaklar ve bunlara ilaveten eğitim kurumlarının ve kurumlarının resmî web siteleri, okul müfredatları, What Works Clearinghouse<sup>11</sup> tarafından yayınlanan bilimsel raporlar, planlar, istatistiksel veriler ve araştırmalar incelenmiştir. İnternet üzerinden erişilen her dokümanın erişim tarihleri not edilmiş ve linklerin ulaşılabilirliği test edilmiştir. Doküman analizinde kullanılan her bir dokümanın

<sup>8</sup> Bayram Tay- Kasım Yıldırım, *Sosyal Bilgiler Dersinde Kazandırılması Amaçlanan Değerlere İlişkin Veli Görüşleri* (Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, 2009), 1540.

<sup>9</sup> John W. Creswell- Abbas Tashakkori, *Differing perspectives on mixed methods research* (Sage, 2007), 305.

<sup>10</sup> Juliet Corbin- Anselm Strauss, *Qualitative research. Techniques and procedures for developing grounded theory*, (Sage, 2001), 3..

<sup>11</sup> What Works Clearinghouse (WWC), Amerika Birleşik Devletleri Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nün bir kuruluştur. WWC'nin temel amacı, eğitimciler, politikacılar ve araştırmacılara etkili eğitim uygulamaları ve programları konusunda güvenilir bilgi sağlamaktır.

İngilizceden Türkçeye tercümesi araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Sonrasında bir uzman tarafından çevirilerin doğruluğu teyit edilmiştir.

Nitel bir durum çalışmasının veri analizi, toplanan verilerin sorgulanması, analiz edilmesi ve yorumlanması stratejisini içermektedir. Chowdhury, araştırmacının, ortaya çıkan tutarlılıklara dayanarak verileri kodlara ve temalara ayırmak için veri analizi aşaması kullandığını belirtmiştir. Bu analizde temel amaç, elde edilen verileri düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır.<sup>12</sup> Betimsel analiz yönteminin kullanıldığı bu araştırmada, temalar belirlenmiş ve veriler bu temalar doğrultusunda kategorize edilmiştir.

### **Araştırmanın Problemi**

Karakter eğitimi programları, öğrencilerin bilişsel, sosyal-duygusal ve davranışsal becerilerini geliştirmelerini, ahlaki değerleri içselleştirmelerini ve akademik açıdan başarılı olmalarını hedeflemektedir. Ancak, karakter eğitimi programlarının etkinliği ve başarısı, doğru stratejilerin belirlenmesi ve uygulanması ile mümkün olabilmektedir. Okulların, eğitim sürecini yönlendirebilmek ve karakter eğitimi başarılı bir şekilde uygulayabilmek için belirli stratejilere sahip olmaları gerekmektedir.

"Karakter eğitimi için tek bir kusursuz plan olmasa da okulların, karakter eğitimi çabalarını planlamak ve değerlendirmek için kullanabilecekleri bazı önemli temel prensipler bulunmaktadır".<sup>13</sup>Amerika Birleşik Devletleri'nde karakter eğitimi uygulamalarının etkililiği üzerine yapılan araştırmalarda, uygulanan her karakter eğitimi programının aynı etkiyi göstermediği görülmüştür. Bu doğrultuda her programın başarılı olmadığı ve okulların sadece karakter eğitimi programlarına yer vermesinin istenilen etkiyi sağlamadığı ortaya konmuştur.<sup>14</sup>

Bu makalede, ABD tecrübesi baz alınarak, karakter eğitiminin ne olduğu, bir karakter eğitimi programının başarılı olabilmesi için hangi ilkelere dayanması gerektiği ve karakter eğitimi programlarının tasarlanmasında ve uygulanmasında hangi stratejilerin dikkate alınması gerektiği sorularına cevap aranmıştır.

### **1. Karakter Eğitiminin Tanımı**

Karakter eğitimi birçok yaklaşımı barındırması ve farklı dil, mekân ve zamanın ürünü olan bu yaklaşımların, temelde teorik, deneysel ve pedagojik farklılıklar da içermesi bakımından oldukça karmaşık bir kavram ve alandır.<sup>15</sup>

Erdemi kasıtlı geliştirme çabası olarak tanımlanan<sup>16</sup> karakter eğitimi, bireylerin, özellikle öğrencilerin karakterlerini şekillendirmek ve geliştirmek amacıyla bilinçli çaba ve deneyimler yoluyla tutumlarını, bilgilerini ve davranışlarını etkileyen bir kavramdır.<sup>17</sup> Bazı tanımlarda yer alan karakteri şekillendirmek ve geliştirmek vurgusu birçok tanımda bireyin kişisel gelişimine, kendi kendisini motive edebilmesine ve bu motivasyonun dışarıdan değil içeriden gelmesi gerektiğine bağlanmıştır. Berkowitz karakter eğitimi, bireyin doğru olanı yapabilmesi ve hatta

<sup>12</sup> Iqbal Ahmed Chowdhury, *Issue of quality in a qualitative research: An overview* (Innovative Issues and Approaches in Social Sciences, 2015), 142-162

<sup>13</sup> Tom Lickona vd., *CEP's Eleven Principles of Effective Character Education* (Washington, DC: Character Education Partnership, 2007), 1.

<sup>14</sup> Berkowitz, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, 22.

<sup>15</sup> Marwin W. Berkowitz, *Implementing and assessing evidence-based character education* (Journal of Education, 2022), 193.

<sup>16</sup> Thomas Lickona, *The teacher's role in character education* (Journal of Education, 2007), 67.

<sup>17</sup> Benninga- Wynne, *Keeping in Character: A Time-Tested Solution*, 439.

bir ahlak temsilcisi gibi davranabilmesi için motive edilmesi ve kişisel özelliklerinin kasıtlı bir şekilde teşvik edilmesi süreci olarak tanımlamıştır. <sup>18</sup> Howard da benzer şekilde bireylerin etik kararlar alabilmesini ve bu kararları uygulayabilmesini sağlamak için yapılan bir çaba olarak tanımlamıştır. Karakter eğitimi, en geniş çerçevede, bireyin becerilerini 'toplumsal', 'ahlaki' ve 'bireysel performans'a odaklı erdemler doğrultusunda geliştirmeyi hedefleyen bir yaklaşım olarak ele alınmıştır. <sup>19</sup>

Karakter eğitiminin muhtevasının daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle karakter kelimesinin kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Karakter kelimesi Yunanca'da "charassein"den gelmekte olup, sözlük anlamı balmumu bir tablet, kıymetli bir eşya veya bir yüzeyi oymak, nakşetmek, derin iz bırakmaktır.<sup>20</sup> Karakter, ahlaki olarak değerli ve üretken, sosyal olarak bireylerin birbirlerine bağlı olmasını ve yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlayan bir dizi kişisel nitelikten veya erdemden oluşmaktadır.<sup>21</sup> Bir kişinin ahlaki yapısı ya da davranış örüntüsü olarak tanımlanabilen<sup>22</sup> karakter, bir kişinin tutumunu, davranışlarını, motivasyonunu ve becerilerini içermektedir. Lickona'ya göre karakter; ahlaki bilgi, ahlaki duygu ve ahlaki davranış olarak üç bölümden oluşmaktadır. Karakteri güzel ahlak ile ilişkilendiren Lickona'ya göre ahlaki bir hayat sürebilmek için iyi olanı bilmek ve iyi olanı istemenin yanında aklın, kalbin ve davranışların güzel alışkanlıklarını ortaya koyabilmek gerekmektedir. (Lickona, 1991).<sup>23</sup>

Günümüz karakter eğitiminin merkezinde olan karakter, Aristoteles'in erdemler etiğinde ele alındığı şekliyle, salt olarak davranış tekrarı ile gerçekleşmemekte, çocuğun bilişsel olarak kendi kararlarını vermesi ile oluşmaktadır. Aristoteles eğitimin; vücut, karakter ve akıl eğitimi olmak üzere üç aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu yaklaşıma göre çocuk karşılaştığı bir durum ya da olay karşısında karar verirken özerk olmalıdır. Burada önemli olan ise çocuğun doğru düşünmesini sağlayabilmektir.<sup>24</sup>

Berkowitz'e göre karakter gelişimi dört kategoride ele alınmalıdır. Bunlar, ahlaki karakter, performans karakteri, sivil karakter ve entelektüel karakterdir. Ahlaki karakter, doğru davranışı ortaya koyabilme noktasında var olan yeteneği ve eğilimi desteklemektedir. Performans karakteri kişinin ahlaki anlamda etkili olmasıdır. Sivil karakter, iyi bir vatandaşlık ortaya koyması ve siyasi sürece katılarak üzerine düşen görevlerini yerine getirmesidir. Son olarak entelektüel karakter ise bireyin öğrenme, düşünme ve akıl yürütme kapasitelerinin geliştirilmesi ile ilişkilendirilmektedir.<sup>25</sup>

Karakter eğitimi, ahlak eğitimi ve değerler eğitimi birbiri ile sıklıkla ilişkilendirilen ve bazen kapsamları açısından anlam karışıklığı yaşanan alanlardır.

Ahlak eğitimi bireylerde ahlaki değerleri, erdemleri ve etik ilkeleri yerleştirmeyi amaçlayan bir süreçtir. Bu süreç, bireylere etik seçimler yapmayı, ahlaki davranış sergilemeyi ve güçlü bir ahlaki karakter geliştirmeyi öğretmeyi içermektedir. Ahlaki eğitim genellikle ahlaki düşünce

<sup>18</sup> Berkowitz- Hoppe, *Character education and gifted children*, 139.

<sup>19</sup> Howard, Robert W vd., *Politics of Character Education* (Educational Policy, 2004), 188-215.

<sup>20</sup> Kevin Ryan- Karen Bohlin, *Building character in schools: Practical ways to bring moral instruction to life* (Jossey-Bass Inc., Publishers, 1999).

<sup>21</sup> Marwin W. Berkowitz, *PRIMED for character education: Six design principles for school improvement*, (Florida: CRC Press, 2021), 1-184.

<sup>22</sup> Benninga - Wynne, *Keeping in Character: A Time-Tested Solution*, 440.

<sup>23</sup> Lickona, *The teacher's role in character education*, 72.

<sup>24</sup> Larry Nucci- Darcia Narvaez. *What Works in Character Education: What Is Known and What Needs to Be Known* (Routledge: Handbook of Moral and Character Education, 1999), 430-447.

<sup>25</sup> Berkowitz- Hoppe, *Character education and gifted children*, 139.

yapılarının geliştirilmesine odaklanırken karakter eğitimi daha kapsamlı ve çeşitli hedefleri olan bir alandır.<sup>26</sup> Ahlak eğitimindeki temel ahlaki özelliklerin yanında karakter eğitimini azim, sadakat, direnç ve cesaret gibi bireysel 'performans karakteri' olarak ele alınan kişilik özelliklerini de kapsamaktadır. Ahlak eğitiminde ahlaki akıl yürütme ve karar verme süreçlerinin geliştirilmesinde bilişsel gelişim modelleri kullanılmaktayken karakter eğitiminde ahlaki gelişimin yanında sosyal-duygusal becerileri de içeren kapsamlı bir yaklaşım benimsenmektedir.

Değerler eğitimi kavramı ise özellikle ülkemizde karakter eğitimi söz konusu olduğunda en çok karşılaştırılan kavramlardandır. Kaymakcan ve Meydan'a göre, karakter eğitimi kavramı, literatürde değerler eğitimi ile benzer anlamda veya değerler eğitimi kavramı yerine bir şemsiye kavram olarak kullanılabilir. Karakter eğitimi kavramının kullanımındaki bu çeşitlilik bazı durumlarda anlam karışıklığına neden olabilmektedir.

Değerler eğitimi, tanım olarak bireylerin değerlerin farkında olmalarını, değerleri anlamalarını ve değerlere dayalı olarak iyi davranışlar sergilemelerini sağlamayı amaçlayan bir eğitim sürecidir. Değerler eğitimi ve karakter eğitimi ortak noktada bireylerin ahlaki değerleri anlamalarını ve bu değerlere dayalı olarak iyi davranışlar sergilemelerini sağlamayı amaçlayan eğitim süreçleridir.<sup>27</sup> Her iki eğitim yaklaşımı da bireylerin sosyal ve ahlaki gelişimine katkıda bulunmakta, bireylerin erdemli davranışlar sergilemelerini, etik değerlere uygun hareket etmelerini ve olumlu kişilik özellikleri geliştirmelerini amaçlamaktadır. Karakter eğitimi bu amaçlara ilave olarak bireylerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak karakterlerini güçlendirmeyi de hedeflemektedir.<sup>28</sup>

Değerler eğitimi, bireylerin değerleri anlamalarını ve içselleştirmelerini sağlarken, karakter eğitimi bu değerlerin günlük hayatta nasıl uygulanacağını göstermektedir.<sup>29</sup> Karakter eğitimi özetle, daha holistik bir yaklaşıma sahiptir ve yalnızca ahlaki ve toplumsal karakteri vurgulamak yerine çocukların entelektüel, ahlaki, toplumsal ve performans alanları olmak üzere bu dört alandaki karakter gelişimine etki edilmesini hedeflemektedir.<sup>30</sup>

## 2. Karakter Eğitiminin Tarihsel Süreci

Amerika Birleşik Devletleri ilk kurulduğu günden bu yana karakter eğitimi sürekli eğitimin odak noktasında yer almıştır.

19. yy'da din, karakter eğitiminde önemli bir rol oynamıştır. Eğitim, teolojik öğretiler etrafında şekillenmiş ve örtük hedef olarak İncilin okunması temel alınmıştır.<sup>31</sup> 1836 yılında yazılmış olan ve okullarda ders kitabı okutulan 'McGuffey Readers' okuma kitapları bu duruma örnek teşkil etmektedir. Kitaplarda, İncil hikayelerine şiirlere, öğütlere ve kahramanlık hikayelerine yer verilmiş ve dürüstlük, komşuluk, hayvanlara karşı nezaket, sıkı çalışma, vatanseverlik ve cesaret gibi değerler ele alınmıştır.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Berkowitz- Bier, *What works in character education: A research-driven guide for educators*, 40.

<sup>27</sup> Larry P. Nucci, *Education In The Moral Domain* (Cambridge University Press, 2001), 89.

<sup>28</sup> Ferat Yılmaz, "Karakter eğitimi ve karakter eğitimi programları", *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 12/1 (2021), 250.

<sup>29</sup> F. Clark Power vd., *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education* (New York: Columbia University Press, 1989).

<sup>30</sup> Clement, Sarah-Richard Bollinger. "Accelerating progress: A new era of research on character development." *Journal of Youth and Adolescence* 46 (2017), 1240-1245.

<sup>31</sup> Trainer, *A critical analysis of Kohlberg's contributions to the study of moral thought* (Theory soc. Behav, 1977), 52.

<sup>32</sup> Cynthia Erdley vd., *Relations among children's social goals, implicit personality theories, and responses to social failure* (Dev Psychol. 1997), 263.

20. yy'da sanayileşme ve sekülerleşmenin de etkisiyle, öğrencilerin pozitif davranışları, ahlaki öğretileri ve değerleri aileden, kiliseden ve çevreden öğrendikleri sistem artık İncil odağından uzaklaşmıştır. Seküler kaynaklar ve materyaller okul müfredatlarında daha fazla tercih edilmeye başlanmıştır.<sup>33</sup> Göç, sanayileşme, kentleşme ve hızlı teknolojik gelişmeler, toplumu büyük ölçüde değiştirmiştir. Okullar, toplumsal değişime yanıt vererek ahlaki eğitim konusundaki görüşlerini ve uygulamalarını değiştirmişlerdir. Eğitimciler, dini ve ahlaki öğretime daha az odaklanmaya, akademik ve sosyal yeterliliğe ise eskisinden çok daha fazla önem vermeye başlamışlardır (Lickona, 1993).<sup>34</sup> Bu dönemde, okullarda iki farklı karakter eğitimi yöntemi kullanılmıştır. Birincisi, öğrencilere ahlaki ve iyi davranışlar konusunda eğitim vererek belirli değerleri aşlamaya çalışan daha geleneksel bir yaklaşımdır. Bu geleneksel yaklaşım, öğrencilerin davranışlarını ve alışkanlıklarını farkındalıktan daha önemli gören Aristo geleneğine dayanmaktadır. İkinci yaklaşım ise daha ilericidir ve bir öğrencinin davranışının temelini rasyonelleştirmektedir. Bu yaklaşım, öğrencilerin iyinin farkında olmalarını ve onu mantıklı kılabilmelerini bir süreç olarak ele almış ve öğrencilerin bu sürecin sonunda iyi olmayı seçeceklerini varsaymıştır (Howard ve diğerleri, 2004).<sup>35</sup>

Çocukların karakter ve ahlaki gelişimleri noktasında eğitimciler ve ailelerin taşıdığı endişe ise Amerika'nın kurulduğu ilk dönemden itibaren değişmeyen bir unsur olarak sabit kalmıştır. Günümüz yirmi birinci yüzyılında da aileler ve eğitimciler öğrencilerin karakter özelliklerinin gelişiminde karakter eğitiminin hayati öneme sahip olduğu fikrindedirler. Günümüzde birçok aile çocukları için yaptıkları okul tercihlerinde karakter eğitimine önem veren okulları tercih etmeye başlamışlardır.<sup>36</sup> Gerek öneminin anlaşılması gerekse de ailelerin bu yöndeki taleplerinin artması ile karakter eğitimine olan ilgi gün geçtikçe artmaya devam etmekte, karakter eğitimi alanında yürütülen bilimsel çalışmaların sayısı hızla artmakta, çok sayıda karakter eğitimi programı oluşturulup eğitim kuruluşları bu ihtiyaca yönelik adımlar atmaktadır.<sup>37</sup>

### 3. Karakter Eğitiminin Amacı

"Eğitimin işlevi kişiye yoğun bir şekilde düşünmeyi ve eleştirel düşünmeyi öğretmektir. En tehlikeli suçlu, akıl sahibi ama ahlaki olmayan kimsedir. Unutmamalıyız ki, zeka tek başına yeterli değildir, zekaya ilaveten karakter, işte bu doğru bir eğitimin temel hedefi olmalıdır" (Martin Luther King).

Karakter eğitiminin amacı öğrencileri bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak iyi alışkanlıklar kazanmış birer birey olarak yetiştirmektir. Ayrıca öğrencilerin ahlaki sorumluluk kazanmalarında, özgüvenli birer vatandaş olmalarında onlara yardımcı olmaktır.<sup>38</sup>

Karakter eğitimi, örtük veya açık müfredat aracılığıyla, yeni nesle temel insani değerleri kazandırmayı, bu değerlere karşı duyarlı olmalarını sağlamayı ve bu değerleri hayatlarına geçirmeleri noktasında yardımcı olmayı amaçlamaktadır.<sup>39</sup>

Karakter eğitiminde genel amaç çocukken ilgili, anlayışlı, üretken, ahlaki değerlere sahip; gençlik döneminde ise kapasitelerinin farkında olan ve kapasitelerini en iyi şekilde kullanabilen için

<sup>33</sup> Lelon Davidson- Laura C. Stokes, *Educators' Perceptions of Character Education* (Sage, 2001), 76.

<sup>34</sup> Lickona, *The return of character education*, 10.

<sup>35</sup> Howard vd., *Politics of Character Education*, 215.

<sup>36</sup> National School Climate Center (NSCC), "National School Climate Center" (Erişim 12 Eylül 2023).

<sup>37</sup> Berkowitz-Bier, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, 35.

<sup>38</sup> Oktay Akbaş, "Değer eğitimi akımlarına genel bir bakış." *Değerler eğitimi dergisi* 6/16 (2008), 9-27.

<sup>39</sup> Ekşi, *Temel insani değerlerin kazandırılmasında bir yaklaşım: karakter eğitimi programları*, 79.

kullanan, yaşamın amacını anlayan ve buna göre yaşayan iyi bireyler yetiştirmektir. Tüm bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için karakter eğitiminin etkin bir şekilde uygulanması gerekmektedir. Etkili bir karakter eğitimi, öğrencilerin potansiyellerini keşfetmelerini sağlamak için gerekli sınıf ve okul ortamlarının oluşturulmasını içermektedir.<sup>40</sup>

#### 4. Etkili Karakter Eğitimi

Karakter Eğitimi Ortaklığı Yıllık Raporu'na göre, karakter eğitimi, ABD eğitim sistemi açısından vazgeçilmez bir konumdadır ve "doğru bir şekilde yapıldığında çok etkilidir".<sup>41</sup>

Hough'un araştırması, olumlu bir okul ortamı ile etkili karakter eğitiminin ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Bu ilişki, daha iyi davranış, azalan devamsızlık oranları ve devlet sınavlarıyla ölçülen akademik başarıdaki artış şeklinde kendisini göstermektedir.<sup>42</sup>

Berkowitz ve Bier tarafından yayınlanan "Karakter Eğitiminde Ne İşe Yarar: Eğitimciler İçin Araştırma Tabanlı Bir Kılavuz" raporu, karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulandığında olumlu sonuçlar doğurduğunu vurgulamaktadır. Bu raporda, karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanabilmesi için eğitimciler tarafından benimsenebilecek bilimsel temelli birçok strateji önerilmiştir.<sup>43</sup>

Jacques Benninga ve ekibinin araştırması, Kaliforniya'daki ilkokullarda karakter eğitimi ile akademik başarı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Araştırma, karakter eğitimi uygulamasında yüksek puan alan okulların aynı zamanda akademik başarıda da yüksek puanlar aldığını ortaya koymuştur. Yüksek başarı puanları, araştırmaya katılan okullarda karakter eğitiminin aşağıdaki dört yönü ile tutarlı bir şekilde ilişkilendirilmiştir:

1. Karakterin ebeveyn ve öğretmenler tarafından modeli ve karakter eğitiminin teşviki,
2. Öğrencilerin hizmet faaliyetlerine katılması için kaliteli fırsatlar sunulması,
3. İyi bir topluluk ve olumlu sosyal ilişkilerin teşvik edilmesi,
4. Temiz ve güvenli bir fiziksel çevrenin sağlanması.<sup>44</sup>

Schaps ve ekibi 1997 yılında yürüttükleri çalışmada California'daki Child Development Project (CDP) programını uygulayan okullarda öğrencilerin prososyal davranışlarında olumlu davranışlar olduğunu gözlemlemişlerdir. CDP, söz konusu etkili uygulamada şu üç temel bileşene odaklanmıştır:

1. Değerleri ve olumlu karakter özelliklerini yüksek kaliteli çocuk edebiyatı üzerinden keşfetmeyi sağlayan okuma ve dil sanatları müfredatı kullanılması,
2. Duyarlı ilişkilere dayalı ekip çalışmaları sağlayan işbirlikçi öğrenme gruplarının sıkça kullanılması,
3. Sıcak ve dostça sınıfların gelişimine odaklanan, öz-disiplinli öğrencilerin gelişimini önceleyen bir sınıf yönetimi yaklaşımı benimsenmesi.

<sup>40</sup> Victor Battistich, "Effects of a school-based program to enhance prosocial development on children's peer relations and social adjustment." *Journal of Character Education*, 1/1 (2005).

<sup>41</sup> Lickona vd., *CEP's Eleven Principles of Effective Character Education*, 2007.

<sup>42</sup> David Hough, *Characteristics Of Effective Professional Development: An Examination Of The Developmental Designs Character Education Classroom Management Approach in Middle Grades Schools*.

<sup>43</sup> Berkowitz-Bier, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, 23.

<sup>44</sup> Jacques S Benninga vd., "Character and academics: What good schools do." *Phi Delta Kappan* 87/6 (2006), 448-452.



CDP programı etkililik araştırması sonuçları, karakter eğitiminin, çocukların hem oyun alanında hem de sınıfta sergilediği davranışlarda olumlu bir etki yarattığını göstermiştir. Karakter eğitimi programları uygulamayan diğer okullarla karşılaştırıldığında, öğrencilerin, akran yardımı, işbirliği, fedakarlık ve akranlarını sevme ve teşvik etme gibi davranışlara daha meyilli oldukları görülmüştür (Schaps, 1997).<sup>45</sup>

Los Angeles, California'daki Jefferson Center karakter eğitimi programı, okul disiplin kuruluna yönlendirilen öğrenci sayısındaki artışı dengelemek amacıyla başlatılmıştır. Karakter eğitimi programının uygulanmasından bir yıl sonra, okul yetkilileri, önemsiz disiplin sorunlarında %39, önemli disiplin ihlallerinde ise (%39), dövüşme ve uyuşturucu kullanımında ise %25 oranında bir düşüş olduğunu belirtmiştir.<sup>46</sup>

Karakter eğitiminin etkililiği üzerine yürütülen yüzlerce birbirinden farklı çalışmanın büyük ölçekli istatistiksel analizleri de yukarıda verilen bulguları destekler nitelikte olmuştur. Araştırmacılar, karakter eğitimi verilen okullarda iletişim alanında devlet standartlarını karşılayan öğrenci sayısının diğer okullara göre %33 daha fazla olduğunu ve matematikte devlet standartlarını karşılayan öğrenci sayısının neredeyse %50 daha fazla olduğunu saptamıştır. Bu okullar, özellikle okul disiplin kuruluna yönlendirilen öğrenci sayısında önemli azalmalar olduğunu bildirmişlerdir.<sup>47</sup>

Birçok karakter eğitimi programını olumlu etkileri açısından inceleyen Berkowitz, Bier ve diğer araştırmacılar, aşağıdaki etkili karakter eğitimi prensiplerini belirlemişlerdir:

1. Her okulun ihtiyaçları farklı olduğundan, genel geçer etkili bir strateji ortaya koymak mümkün değildir. Ancak, karakter eğitimi uygulamalarının etkisini artırmaya yönelik stratejiler geliştirilebilir.<sup>48</sup>

2. Karakter eğitiminin her zaman işe yaradığını söylemek anlamlı değildir. Doğru yaklaşım, karakter eğitiminin etkin ve kapsamlı bir şekilde tasarlanıp uygulandığında işe yaradığıdır.

3. Karakter Eğitiminin etkileri uzun sürelidir. Olumlu Eylem, Karakter Önemlidir! ve Duyarlı Okul Topluluğu gibi karakter eğitimi programlarının öğrenciler üzerindeki olumlu etkisi uzun yıllar ölçülebilmektedir.

4. Tüm etkili karakter eğitimi programları, uygulayıcılar için sürekli bir profesyonel eğitim deneyimi gerektirmektedir.

5. Etkili programların çoğu, akran etkileşimli stratejileri içermektedir. Sınıf veya küçük grup düzeyinde yapılan akran tartışması, rol yapma ve işbirlikçi öğrenme gibi metotlar etkili stratejiler kapsamdadır.

6. Belirlenen stratejilerin birçoğu sosyal-duygusal becerilerin ve yeteneklerin geliştirilmesini teşvik etmektedir.

<sup>45</sup> Eric Schaps vd., "Chapter X: School as a Caring Community: A Key to Character Education." *Teachers College Record* 98/6 (1997), 127-139.

<sup>46</sup> Thomas Lickona, *Character education: Does character education make a difference?* (Cortland, NY: Center for the 4th and 5th Rs, 1991).

<sup>47</sup> Russell J Sojourner, *The Rebirth and Retooling of Character Education in America* (Character Education Partnership: Leading a National Call to Character, 2012).

<sup>48</sup> Berkowitz-Bier, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for Educators*, 27.



7. Aileler ve toplum üyeleri programların hazırlık ve uygulanma aşamalarına dahil edilmelidir.

8. Birçok program, karakter gelişimini teşvik etmek için akran ve yetişkin rol modellerini (hem canlı hem de edebi) ve mentorları içermektedir.

Bu çıkarımların yanı sıra, etkili karakter eğitimi programları ortaya koyabilmek için özel olarak tasarlanmış rehber niteliğinde ilkeler de mevcuttur. Bu ilkeler, okul kültüründe karakter gelişimini destekleyen bir ortamın nasıl oluşturulabileceğine dair ilham vermeyi ve her şeyin nasıl planlandığına ve uygulandığına odaklanmayı amaçlamaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde en etkin karakter eğitimi organizasyonu olarak görev yapan Karakter Eğitimi Ortaklığı (Character Education Partnership, CEP), Karakter Eğitimi'nin Etkili On Bir İlkesini belirlemiştir. Ünlü karakter eğitimcisi Marvin W. Berkowitz tarafından geliştirilen PRIMED stratejileri ise çalışmamızda ele alınan diğer rehber ilkeler arasındadır. PRIMED, etkili karakter eğitiminin altı ilkesinin akroniminden oluşmaktadır. Bu stratejiler, kanıta dayalı uygulamalar ve alan deneyimine dayanarak geliştirilmiş ve liderlerin, yöneticilerin ve öğretmenlerin etkili karakter eğitimi için başvurabileceği bir kaynak niteliğinde hazırlanmıştır.

#### 4.1 Etkili Karakter Eğitiminin On Bir İlkesi

Karakter Eğitimi Ortaklığı, karakter eğitiminin başarılı bir şekilde uygulanmasını teşvik etmek için "Etkili Karakter Eğitiminin On Bir İlkesi" isimli bir çerçeve program sunmaktadır. Bu ilkeler genel olarak okul iklimini iyileştirmeye yardımcı olurken, öğrencilerde güçlü bir karakterin geliştirilmesini de teşvik etmektedir.

Lickona, Etkili Karakter Eğitimi İlkeleri'nin, karakter eğitimi programları oluşturmak veya mevcut olanları değerlendirmek için temel yönergeler sağladığını ifade etmiştir. Thomas Lickona, Eric Schaps ve Catherine Lewis tarafından 1997 yılında belirlenmiş olan Etkili Karakter Eğitimi İlkeleri şu şekildedir:

**1. İlke: Karakter eğitimi, iyi karakterin temelini oluşturan temel etik değerleri destekler ve teşvik eder.**

Bu madde, karakter eğitiminin, şefkat, dürüstlük, adalet, sorumluluk ve saygı gibi önemli etik değerlerin varlığını savunduğunu belirtmektedir. Okul ve toplumda bu değerlerin davranış standartlarına uygun şekilde uygulanmasında tüm okul üyelerini sorumlu tutmaktadır.

**2. İlke: Karakter; düşünce, duygu ve davranışları içerecek şekilde kapsamlı olarak tanımlanır.**

Karakter eğitimi, ahlaki bilgi, ahlaki duygu ve ahlaki eylem olmak üzere üç temel boyutta değerlendirilmektedir. Ahlaki bilgi, değerlere dayalı karar alma yeteneğini içerirken, ahlaki duygu vicdan, empati ve özdenetim gibi özellikleri kapsamaktadır. Ahlaki eylem ise irade, yeterlilik ve alışkanlıkları içermektedir. Etkili bir karakter eğitimi programı, bu boyutları bütünsel olarak ele almakta ve öğrencilere iyi karakterin anlamını kavramaları, önemsemeleri ve uygulamaları konusunda rehberlik etmektedir.

**3. İlke: Etkili karakter eğitimi, okul yaşamının tüm aşamalarında temel değerleri teşvik eden kasıtlı, önceden planlanmış ve kapsamlı bir yaklaşım gerektirir.**

Lickona, karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanabilmesi için okul yaşamının her yönüne karakter gelişimini entegre eden bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini

savunmaktadır. Bu, bazen örtük bir müfredat olarak, bazen de akademik müfredatın içine entegre edilmiş ya da spor takımları, kulüpler ve hizmet projeleri gibi müfredat dışı programlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

**4. İlke: Okul, duyarlı bir topluluk oluşturur.**

Karakter eğitimine odaklanmış bir okul, medeni, ilgili ve adil bir toplumun küçük bir örneği olmaya çabalamaktadır. Bunu yaparken tüm üyelerinin birbirleri ile şefkatli bağlar kurmasına yardımcı olmayı ve tüm okulu saran bir "sevgi etiği" geliştirmeyi hedeflemektedir. Böylece, saygılı ilişkilerle başlayan sürecin, okul topluluğunun tüm üyeleri arasında sevgi dolu bağlantılara dönüşmesi amaçlanmaktadır.

**5. İlke: Okullar öğrencilere ahlaki eylemler için fırsatlar sunar.**

Okullar gerçek hayat problemleriyle öğrencilerin adil, işbirlikçi ve saygılı olma becerilerini geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu şekilde, öğrenciler tekrarlayan ahlaki deneyimlerle karşılaşarak, karakterlerinin eylemsel yönünü oluşturan ahlaki beceri ve davranış alışkanlıklarını geliştirebilir ve uygulayabilirler.

Dewey'in modeli de öğrencilerin deneyim ve somut eylem yoluyla öğrendiklerini varsaymaktadır. Ona göre merhametli bir insan olmakla ilgili okumalar yapılabilir veya başkalarının merhametli davranışları izlenebilir ancak merhamet göstermedikçe merhametli olmanın ne demek olduğunu anlamak mümkün değildir. Bu sebeple çocuklar, eğitimlerinin her alanında aktif katılımcılar olarak yer almalıdırlar.<sup>49</sup>

**6. İlke: Etkili karakter eğitimi, tüm öğrencilere saygı gösteren ve onların başarılı olmalarına yardımcı olan güçlü bir akademik müfredatı içerir.**

Öğrenciler, farklı beceri düzeyleri, ilgi alanları ve ihtiyaçlarla okula gelmektedirler. Bu nedenle, başarılı bir program, tüm öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde tasarlanmalıdır. Anlamlı bir müfredat, işbirlikçi öğrenme ve problem çözme yaklaşımları gibi aktif öğretim yöntemlerini içermelidir. Bu yaklaşımlar, öğrencilerin ilgi alanlarına uygun bir şekilde öğrenmelerini sağlamayı, onlara yaratıcı düşünme ve fikirlerini test etme fırsatları sunmayı ve böylece öğrencilerin özerkliğini artırmayı hedeflemektedir.

**7. İlke: Karakter eğitimi, öğrencilerin iyi bir karakter geliştirmeleri için içsel motivasyonlarını geliştirmeye çalışır.**

Karakter genellikle "kimse bakmadığında dahi doğru olan şeyi yapmak" olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, kurallara uymanın temel etik nedeni, ceza korkusu veya ödül arzusu değil, başkalarının haklarına ve ihtiyaçlarına saygı göstermek olmalıdır. Öz motivasyon, karakter okullarının öğrencilerin içsel gelişim sürecine odaklandığı, ödül ve ceza gibi dışsal yöntemlere başvurmadığı bir kavramdır. Karakter okulları, öğrencilerin kuralları anlama, davranışlarının diğerlerini nasıl etkilediğini fark etme, özdenetim, bakış açısı geliştirme ve çatışma çözme becerilerini geliştirmek için çalışmaktadır. Bu okullar, öğrencilere, derinlemesine düşünmek, problem çözmek ve hatalarından ders almak için anlamlı durumlar yaratmayı hedeflemektedir.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Wynne, *For-Character Education*, 65.

<sup>50</sup> Alfie Kohn, "What to Look for in a Classroom." *Educational leadership* 54/1 (1996), 54-55.

**8. İlke: Okul personeli, karakter eğitiminin sorumluluğunu paylaşan, öğrencilerin eğitimine rehberlik eden, öğrenen, aynı temel değerlere bağlı kalmaya çalışan ahlaki bir topluluktur.**

Tüm okul personeli; öğretmenler, idareciler, danışmanlar, okul psikologları, antrenörler, sekreterler, kafeterya çalışanları, oyun alanı görevlileri ve otobüs şoförleri, karakter eğitimi çabasını öğrenme süreçlerine dahil etmelidir. Tüm çalışanlar, her şeyden önce kendi davranışlarında temel değerleri modelleyerek bu sorumluluğu üstlenmelidir.

**9. İlke: Tüm paydaşlar, temel değerleri benimsemek ve uygulamak için yollar önermeye teşvik edilir.**

Okul liderleri, genellikle personel, veliler, topluluk üyeleri ve öğrencilerden oluşan bir Karakter Komitesi oluşturmakta ve komiteye, okulun karakter eğitimi girişimini tasarlamak, planlamak, uygulamak ve değerlendirmek gibi sorumluluklar vermelidir.

**10. İlke: Okul, karakter geliştirme çabasına veli ve topluluk üyelerini dahil eder.**

Okulların karakter eğitimi misyon beyanları, velileri çocuklarının ilk ve en önemli ahlaki eğitimcileri olarak ele almaktadır. Veliler, okulun temel değerlerini evde pekiştirmeleri için teşvik edilmekte, okul liderleri, düzenli olarak ailelere karakter odaklı hedefler ve etkinlikler hakkında güncellemeler sunmakta, ev ve okul arasındaki güveni artırmak için veli ve aile üyelerini okulun Karakter Komitesi'nin çalışmalarına katılmaya teşvik etmektedir.

**11. İlke: Okul, karakter eğitiminin uygulanmasını, okulun kültürünü, iklimini ve öğrencilerin karakter gelişimini düzenli olarak değerlendirir.**

Etkili karakter eğitimi, ilerlemenin değerlendirilmesi için aşağıda ele alınan karakter alanlarında çaba göstermeyi içermelidir. Değerlendirme sürecinde oluşturulan anketlerde şu sorular sorulmaktadır:

- Toplum daha duyarlı bir hale geliyor mu?
- Personel, karakter eğitimi öğretmek için yeteneklerinde ve bağlılıklarında gelişme gösterdi mi?
- Öğrencilerin karakterleri değişti mi, ilgili bir topluluğun üyeleri gibi hareket ediyorlar mı?

#### **4. 2. Ulusal Okul İklim Merkezi İlkeleri**

Karakter eğitiminin etkili olarak uygulanabilmesinde stratejiler öne süren bir diğer oluşum ise Ulusal Okul İklim Merkezi'dir. Karakter eğitiminin etkinliği için okul ikliminin önemine vurgu yapan bu yaklaşıma göre okullarda uygulanması gereken temel prensipler şu şekildedir:

- Olumlu öğrenci-öğretmen ilişkilerini öncelik haline getirilmelidir.
- Okul personeli ahlaki, etik ve sosyal davranışları ile öğrencilere model olmalıdır.
- Öğrencilerin empati, şefkat ve çatışma çözme gibi becerileri geliştirmelerine ve uygulamalarına fırsatlar sunulmalıdır.
- Öğrenciler, liderlik rolü üstlenmeye teşvik edilmelidir.
- Cezai olmayan disiplin stratejileri kullanılmalıdır.
- Okul değerleri ve okul ikliminin düzenli değerlendirmeleri yapılmalıdır.

### 4.3. Global Ahlak Enstitüsü İlkeleri

Global Ahlak Enstitüsü (The Institute for Global Ethics), evde, okulda, iş yerinde ve toplumda etik uygunluk ve dürüstlük kültürü oluşturmak için pratik araçlar sağlamayı amaçlayan Amerika temelli bir oluşumdur. Enstitü, başarılı karakter eğitim programlarının “Yedi S”sini (Seven S) belirlemiştir:

1. Öğretmenler karakter eğitimi öğretmek için yetkilendirilmeli ve bilinçlendirilmelidir. (Empower).
2. Bu, onların ahlaki muhakeme yeteneklerini geliştirmektedir (Effective).
3. Okulun değerlerini ve programını topluluğa yaymak için topluluk sürece dahil edilmelidir (Extended into the community).
4. Karakter eğitimi programı müfredatın tamamına entegre edilmelidir (Embedded).
5. Çocuklara bilgisayar becerilerini öğretmeden önce onlara bilgisayar ahlaki öğretilmesi gibi, toplum da ahlaki konularda öncelikle bilgilendirilmelidir (Engaged).
6. Ahlak eğitimi sırasında öğrencilerin ilgisini çekecek yöntemler geliştirilmelidir (Epistemological).
7. Öğrencilerin bilişsel, duygusal ve davranışsal özelliklerini ölçmek için ölçekler geliştirmelidir. Öğrencilerin ilerlemelerini gösteren tablolar, değerlendirmelerin yapılmasını sağlamalıdır (Evaluative).

### 4.4. PRIMED İlkeleri

Karakter eğitiminin etkililiği üzerine en kapsamlı araştırmalardan birisi Marvin W. Berkowitz tarafından ortaya konmuştur. Berkowitz'e göre karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanabilmesi için programlar kapsamlı ve otantik olmalı, kanıta dayalı uygulamalara ve prensiplere dayanmalıdır. 2005 yılında Berkowitz ve Bier tarafından yürütülen bir araştırmada karakter eğitime yer veren okullarda çeşitli olumlu sonuçlar gözlemlendiği belirtilmiştir.<sup>51</sup> Bu sonuçlar, ahlaki ve toplumsal konularda eleştirel düşünme yeteneğinde iyileşmeler, prososyal davranış ve tutumlarda artışlar, problem çözme becerilerinin gelişmesi, uyuşturucu kullanımının ve şiddet içeren davranışların azalması, riskli davranışlar hakkında daha fazla bilgi edinilmesi ve daha sağlıklı tutumlar geliştirilmesi, duygusal yetkinliğin artması ve akademik başarıda iyileşme olması şeklindedir. Karakter eğitimi okul reformu ve başarının temeli olarak ele alan birçok okul, bu sonuçları açıkça göstermiştir. Berkowitz, etkili karakter eğitime rehberlik eden altı temel ilkeyi tanımlamış ve bu ilkeleri "PRIMED" olarak adlandırmıştır.<sup>52</sup> Aşağıdaki maddeler, bu ilkelerin her biri için örnekler ve belirli stratejiler sunmaktadır.

#### 1. İlke: Önceliklendirme (Prioritization)

Önceliklendirme, bir organizasyon olarak okulda veya sınıfta karakter gelişimini desteklemesi noktasında özgün bir şekilde odaklanma eylemidir. Bir okulda karakter eğitiminin önceliğini ortaya koymanın birbiriyle ilişkili beş yolu vardır ve bunlar önceliklendirme ilkesinin beş alt kategorisi olarak gösterilebilir. Karakter eğitiminin bir okuldaki önceliğini göstermenin

<sup>51</sup> Berkowitz-Bier, *What Works in Character Education: A Research-Driven Guide for*, 28.

<sup>52</sup> Berkowitz, *PRIMED for character education: Six design principles for school improvement*, 36-156.

birbiri ile bağlantılı beş aşaması vardır ve bunlar, önceliklendirme ilkesinin beş alt kategorisi olarak tasvir edilmektedir

1. *Retorik (Rhetoric)*: Karakter eğitimi önceliklendirmek, okuldaki dil ve iletişimi kapsamaktadır ve bu uygulama Retorik Önceliklendirme olarak adlandırılmaktadır. Genellikle okullarda ortak bir dilin bulunmasının önemli olduğu ve farklı derecelerde uygulandığı kabul edilmektedir. Tipik olarak bu ortak dil, temel değerler, erdemler, sosyal-duygusal yetkinlikler veya karakter güçlerini içermektedir. Ancak uygulamada bu kelimeler genellikle sadece "duvardaki kelimeler" olarak sınırlı kalabilmektedir. Nitekim, birçok okul karakter eğitimine yer verirken hızla karakter odaklı afişler ve diğer grafik materyalleri temin etmekte ve bunları okulun çeşitli alanlarında sergilemektedirler. Ayrıca bu uygulamalara websiteleri gibi elektronik platformlarda karakterle ilgili mesajlarla birlikte yer vermektedirler. Bu uygulamalar kanıta dayalı olarak ele alınmakta ve faydalı olarak kabul edilmektedir ancak karakter eğitiminin etkili olabilmesi için bu uygulamaların daha kapsamlı bir yaklaşımın parçası olması gerekmektedir. Etkili Retorik Önceliklendirme uygulaması, bu kelimelerin kapsamlı bir şekilde ele alınmasını, işlevsel tanımlar sunulmasını, davranışsal referanslar oluşturulmasını ve rubrikler kullanılmasını içermektedir.

2. *Kaynak Tahsisi (Resource Allocation)*: Berkowitz'e göre bir kişinin önceliklerini saptayabilmek için zamanını ve maddi olanaklarını nereye harcadığına bakılıyorsa aynı durum okullar için de geçerlidir. Okulların öncelikleri de zamanlarının ve kaynaklarının nasıl tahsis edildiğine bakılarak anlaşılabilir. What Works in Character Education projesi kapsamında, etkili karakter eğitimi programlarında öğretmenlerin profesyonel gelişim eğitimlerine oldukça önem verildiği görülmektedir. Profesyonel gelişimin zaman ve maddi kaynak gerektirmesi nedeniyle okul yönetimi tarafından kaynak tahsisi gerekmektedir.

3. *Sınıf ve Okul İklimi (School/Classroom Climate)*: John Dewey'in okulların demokratik olması gerektiğine dair yapmış olduğu vurgu, Philip Jackson'ın değindiği gizli müfredat kavramı ve Lawrence Kohlberg'in ahlaki atmosfer vurgusu bugünün okul iklimi hareketinin ilk yansımalarıdır. Günümüzde bireyin iyi olma haline katkı sağlayabilecek okulların meydana gelebilmesi için olumlu bir okul iklimine vurgu yapılması gerekmektedir. Bu konuda yapılmış olan araştırmalar incelendiğinde, okul iklimi oluşturulması yönünde belirlenen beş kriter ise şu şekildedir:

1. Okul genelinde karakter eğitimi bir okul kültürü haline getirilmelidir ve eğitimin odak noktası yapılmalıdır.
2. Öğrencilerle öğretmenler arasında ve öğretmenlerin birbirleri arasında kurulan bir güven ortamı olmalıdır.
3. Okul ortamının psikolojik ve fiziksel olarak güven verici olması sağlanmalıdır.
4. Okulların karakter gelişimini ve sosyal-duygusal yetenekleri desteklemesi teşvik edilmelidir.
5. Okul ikliminin karakter gelişimine uygunluğu düzenli olarak değerlendirilmelidir.

**4.Yapısal Önceliklendirme (Structural Prioritization):** Karakter eğitimi önceliklendirmenin bir başka yolu, karakter eğitimi öğelerinin etkinliğini artıran yapılar oluşturmaktır. Okullar genellikle karakter eğitimi önceliklendirmek için samimi niyetlerle yola çıkmaktadır ancak bu niyetlerin gerçeğe dönüşmesini veya sürekli olarak sürdürülmesini sağlayacak yapılar bulunmadığı için bu girişimlerde sık sık duraksamalar yaşanmaktadır. Araştırmalar, karakter eğitimi yapısal olarak önceliklendirmek için de beş farklı strateji ortaya koymuştur:

1. Kapsamlı bir yaklaşım benimseme.
2. Karakter eğitimi okul yaşamının tüm yönlerine entegre etme.
3. Diğer okullarla iş birliği yapma.
4. Karakter ve karakter eğitimi okul içi ve okul çevresinde belirgin hale getirme.
5. Öğrencilerin karakter gelişimini değerlendirme ve öğrencilere geri bildirimde bulunma.

**5. Liderlik (Leadership):** Okul müdürleri, okul kültürü ve iklimi üzerinde önemli bir etkiye sahip olan kişilerdir. Aynı zamanda, personelin profesyonel gelişimi ve okulun işleyişi, politikaları, uygulamaları ve sonuçları üzerinde de belirleyici bir rol oynamaktadırlar. Dolayısıyla, karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanması ve akademik başarı için okulun liderinin öncülük etmesi gerekmektedir. Bir okul liderinin nasıl olması gerektiğine dair birçok bakış açısı vardır, ancak özellikle erdem, etik ve tüm okul paydaşları arasında bir etik öğrenme topluluğu oluşturmak üzerinde durulmaktadır. Bu özellikler, genel olarak personel ve ebeveynler ile ilişkilidir ve üç alana ayrılmış 18 özelliği içermektedir: Liderin içsel güçleri; bireylerin ve organizasyonların gelişimini destekleyen özellikler, liderde ilişkileri ve/veya güveni oluşturan özellikler.

**Tablo 1.** Liderlik Güçleri

<b>İçsel Güçler</b>	<b>Gelişimi Destekleyen Özellikler</b>	<b>İlişkisel Güvenirlik</b>
<p><b>Yüce Amaç:</b></p> <p>Liderliğin büyük bir amaca hizmet etmesi gerektiği bilincidir.</p>	<p><b>Teşvik edicilik:</b></p> <p>Etik ve ilham verici olan liderler, yetişkinler de dahil olmak üzere tüm okul bireylerini daha kolay motive edebilir ve teşvik edebilir.</p>	<p><b>Açıklık:</b></p> <p>İyi liderler kendileriyle ilgili rahat olmalı, kendileri olmaktan kaçınmamalıdır.</p>
<p><b>Alçakgönüllülük:</b></p> <p>Alçakgönüllülüğün liderler için önemli olma nedeni, hizmet etmeye olanak sağlamasıdır, çünkü başkalarını kendinizden önce koyma perspektifini ve temelini sunmaktadır.</p>	<p><b>Zenginleştirme:</b></p> <p>Liderin, yeni fırsatlar, görevler ve kaynaklar sunarak zenginliği modellemesi gerekmektedir. Tüm paydaşların zihinlerini ve ruhlarını zenginleştirmek için nitel profesyonel gelişim için nitel profesyonel gelişim</p>	<p><b>Otantiklik (Gerçeklik):</b></p> <p>Sokrates, öz bilgeliğin başlangıcını 'öz' bilgisine bağlamıştır. Bir liderin, kendi otantik benliği ile liderlik etmesi önemlidir.</p>



	destekleri sağlanması gerekmektedir.	
<p><b>İyilikseverlik:</b></p> <p>Diğerlerinin iyiliğine karşı genel bir ilgi duymanın ifadesidir. Etkili bir eğitim lideri olmak, tüm diğerlerini değerli görmek ve kabul etmek anlamına gelmektedir.</p>	<p><b>Öngörü:</b></p> <p>Hem bireysel boyutta hem de okul topluluğu üyeleri açısından uzun vadeli bir vizyon ihtiyacı söz konusudur. Okulun ayrıca uzun bir zaman çizelgesi takibi gerekmektedir.</p>	<p><b>Yetkinlik:</b></p> <p>Personel, lideri başarılı bir eğitimci olarak gördükleri ve yetenekli olarak algıladıkları sürece lidere güvenmektedirler.</p>
<p><b>Etik:</b></p> <p>Ahlaki olarak iyi bir insan olmanın, bireyin benlik algısında ne kadar merkezi olduğunun ifadesidir.</p>	<p><b>İdarecilik:</b></p> <p>Her okul lideri, özellikle çocuklar için geleceğe dönük olarak okulun kendisi üzerinde büyük bir sorumluluk taşımaktadır.</p>	<p><b>İlham vericilik:</b></p> <p>İnsanlar lideri takip ediyor, taklit ediyor ve takdir ediyorsa burada etkili bir liderden bahsetmek mümkündür.</p>
<p><b>Ahlaki Cesaret:</b></p> <p>Okul liderlerinin etik ve ahlaka, net bir taahhülle bağlı olmaları gerektiği anlamına gelmektedir. Doğruyu savunma ve yanlış düzeltme cesaretini içermektedir.</p>		<p><b>Yetkilendirme:</b></p> <p>Bireylere yetki vermek, onlara saygı göstermek ve ilişkileri inşa etmeye yardımcı olmanın bir türü olarak ele alınmaktadır.</p>
<p><b>Minnettarlık:</b></p> <p>Minnettarlık, bireyin sahip olduğu ve ona verilmiş olan şeylere karşı takdir hissidir.</p>		<p><b>Güvenilirlik:</b></p> <p>Birine güvenmenin merkezi unsurlarından biri, onun şeffaflığı ve öngörüsüne itimat etmektir.</p>
<p><b>Dürüstlük:</b></p> <p>Gerçeği söyleyen bir lider, genel olarak ve karakter okulu lideri olarak başarmanın temelini atmaktadır.</p>		

## 2. İlke: İlişkiler (Relationships)

İlişkiler, iyi okulların temeli niteliğindedir ve karakter gelişimi ile sosyal-duygusal gelişimin teşvik edilmesinde oldukça önemlidir. İlişkilerin okulun stratejik bir hedefi olması ve okul süreçlerine, politikalarına ve sisteme entegre edilmesi karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanmasında önemli rol oynamaktadır. İlişkiler, okul içi ve okul dışı olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Okul içi ilişkilerde ele alınan temel hususlar, akran etkileşimi, olumlu ilişkilerin teşvik edilmesi, akran çatışması çözümleri ve sağlıklı iletişim becerilerinin öğretilmesi üzerinedir. Okul dışı ilişkiler ise okulun bağlı bulunduğu bölgedeki toplum üyeleri arasında kurulan olumlu ilişkileri kapsamaktadır. Bu ilişkiler karşılıklı birbirlerini tanımaya ve olumlu etkileşimlere dayanmaktadır. Okul dışı ilişkilere velilerle kurulan pozitif iletişim ve etkileşim de dahil edilmektedir.

## 3. İlke: İçsel Motivasyon (Intrinsic Motivation)

İçsel motivasyon prensibinde, kişinin karakterinin oluşmasında 'iç'e odaklanılmaktadır. Dışsal ödüller ve övgüler ile oluşturulan motivasyonlarda, kişilerin çevrelerinde kimse olmadığında doğru davranmayı bıraktığı, kişinin erdem sahibi olma konusundaki motivasyonun içsel olması gerektiği belirtilmiştir.

Öğrencilerin kazandırılması hedeflenen karakter özelliklerini içselleştirebilmeleri için önerilen stratejiler şu şekildedir:

- Davranış Yönetimi: Gelişimsel disiplin yöntemleri kullanılarak istenmeyen davranış durumlarında çocukların eylemlerinden sorumlu olmalarını ve davranışlarının zararları üzerinde düşünmelerini sağlama yaklaşımıdır.
- İndüksiyon-Empati: İndüksiyon, çocuk gelişimi alanında yaygın olarak kullanılan bir uygulama stratejisidir. Temelde, çocuğun davranışını övme veya eleştirme yaklaşımından ziyade değerlendirici mesajlar oluşturmanın bir yoludur.
- Yetenek yerine çabaya övgü: Bu yaklaşım, ödüllendirme veya övme durumunda odak noktasını sonuçların niteliği veya miktarından ziyade çocuğun çabasına yönlendirmektir.
- Yansıtma (özellikle ahlak ve karakter hakkında): Öğrencilerin kendi karakterleri, sosyomoral davranışları ve kimlikleri hakkında düşünmeleri için gerekli zaman, eğilim ve yetkinliklerin sağlanmasını temel almaktadır.

## 4. İlke: Rol Model (Modeling)

Öğrencilerin okul ortamında karşılaştıkları bireylerin olumlu rol modeller olması veya edebiyat ve tarih gibi alanlarda rol modellerin betimlenmesi ile örneklik sağlanması karakter gelişimi ve sosyal-duygusal yetkinliklerinin gelişmesinde etkili bir uygulamadır.

## 5. İlke: Güçlendirme (Empowerment)

Güçlendirme, başkalarını derin ve anlamlı bir şekilde dinlemek, onların bakış açılarını, görüşlerini, bilgilerini, ihtiyaçlarını, isteklerini ve düşünce yapılarını dikkate almak ve aynı fikirde olunmaması durumunda dahi başkalarının bakış açlarına saygı duymaktır. Özellikle otoriter okul yapılanmalarında öğrencilerin sesinin duyulması ve anlaşılması için bir dönüşüm gerekmektedir. Güçlendirme noktasında kanıta dayalı olarak belirlenen dört strateji şu şekildedir:

1. Paylaşılan liderlik,
2. Demokratik sınıflar,

3. İş birliği kültürü,
4. Öğrencilere adil ve saygılı davranış.

### **6. İlke: Gelişimsel Pedagoji (Developmental Pedagogy)**

Gelişimsel bakış açısı, bireyin gelişiminin bir sonraki aşamaya ilerlemesinde yardımcı olmayı amaçlayan, diğerlerinin duygularına karşı duyarlı olma ve davranışların ilişkilere olan etkisini anlamlandırmaya çalışan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, bireylerin bakış açılarının kendilerinden (ben) başlayarak topluma (biz) ve nihayetinde toplumun da üzerinde (hepimiz) olacak şekilde genişlemesine odaklanmaktadır.

Gelişimsel pedagojide uygulanması önerilen stratejiler şu şekildedir:

- Doğrudan Öğretim (karakter hakkında öğretim, sosyal-duygusal karakter yetkinliklerinin öğretimi, karakter eğitiminin akademik müfredatın içine dahil edilmesi)
- Gelişme ve büyüme beklentilerine odaklanması,
- Yeni gelişen yetkinlikleri uygulama ve yeni tanınan motivasyonları eyleme geçirme fırsatları sunulması (Hedeflenen yetkinliklerin ve güçlü yönlerin pekiştirilmesi).

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu çalışmada, ABD'e karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanabilmesi için gerekli olan ilkelerin ve stratejilerin bilimsel dayanaklarla ortaya konulması ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

ABD'de, karakter eğitiminin okullarda verilmesinin gerekliliği konusunda genel bir fikir birliği vardır. Günümüzde karakter eğitimi alanında yapılan araştırmalar incelendiğinde, araştırmaların karakter eğitiminin "niçin" verilmesi gerektiğinden ziyade programların etkilerine ve karakter eğitiminin en etkili şekilde "nasıl" verilebileceğine odaklandığı görülmektedir<sup>53</sup>.

Araştırmalar, karakter eğitiminin kapsamlı bir şekilde planlandığı ve uygulandığı durumlarda işe yaradığını göstermektedir. Bu çerçevede, karakter eğitiminin etkili olabilmesi için birtakım stratejiler belirlenmiştir. Bu stratejilerin uygulandığı okullarda karakter eğitimi programlarının başarılı olduğu ve öğrencilerin bilişsel, duygusal, davranışsal ve akademik gelişimine olumlu kazanımlar sağladığı gözlemlenmiştir. Bu kazanımlara ilave olarak, karakter eğitiminin etkili bir şekilde uygulanması ile sosyal ve ahlaki bilinç, sosyal davranışlar ve tutumlar, problem çözme becerileri, madde kullanımı, şiddet eğilimi, riskli davranışlarla ilgili tutum, akademik başarı, okula bağlılık, iletişim becerileri gibi birçok alanda iyileşme sağlandığı belirlenmiştir.

Etkili karakter eğitimi için tek ve genel geçer bir reçete olmasa da bazı önemli rehber ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkeler, başarılı okul uygulamalarına, on yıllar boyunca yapılan araştırmalara ve alanın önde gelen düşünürlerinin ve uygulayıcılarının tecrübelerine dayanarak geliştirilmiştir.

Karakter Eğitimi Ortaklığı ve diğer kuruluşların sunmuş olduğu etkili prensipler değerlendirildiğinde, karakter eğitiminin bütüncül bir yaklaşımla ele alınması, toplumdaki tüm paydaşlarla iş birliği içinde olunması, okul içinde ve dışında geniş bir etki alanı oluşturulması, uygulayıcıların bilinçlendirilmesi ve gerekli eğitimlerinin sağlanması, kullanılan yöntemlerin çeşitlendirilmesi ve olumlu bir okul ikliminin oluşturulması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

<sup>53</sup> Christine Bennett, "Genres of research in multicultural education." *Review of educational research* 71/2 (2001), 217.

PRIMED ilkeleri ile daha çok güncel araştırmalara odaklanılmış olduğu ve günümüzde uygulanan karakter uygulamalarının problemlerinin tespit edilip bu doğrultuda önerilerde bulunduğu görülmüştür. Bu ilkelerle, karakter eğitiminin sadece duvarlara asılan posterlerde veya ders kitaplarında bulunan ancak öğrenciler tarafından içselleştirilemeyen bilgilerden ibaret olmamasının hedeflendiği ortaya konmuştur. Genel olarak, PRIMED ilkeleri ile, uygulamaların bilimsel verilere dayanması, okullarda karakter eğitiminin öncelikli olarak ele alınması, okul yönetimi tarafından bu uygulamalar için kaynak sağlanması, okul kültürünün oluşturulması ve en önemlisi öğrencilerin değerleri, erdemleri ve karakter özelliklerini içselleştirmeleri gerektiği üzerinde durulduğu görülmektedir.

Bilimsel temele dayandırılmış metotların, yöntemlerin ve uygulama standartlarının ülkemizde de verilecek olan karakter eğitiminde uygulanabilmesi mümkündür. Her ülkenin dinamikleri, ahlaki yapısı ve kültürel yapısı farklı olmakla birlikte uygulanacak eğitim metotları benzer olabilmektedir. Her toplumun hedef ve ihtiyaçlarına uyacak şekilde farklı özellikte karakter eğitimi uygulamaları ortaya konulması mümkündür. ABD’de uygulanmakta olan karakter eğitimi programlarının evrensel değerleri içeriyor olması programların diğer ülkeler tarafından da benimsenmesini kolaylaştırmaktadır.

Çalışmada ele alınan stratejiler ve değerlendirmeler doğrultusunda ülkemizde karakter eğitiminin etkili olarak ortaya konulabilmesi için aşağıdaki önerilere yer verilmiştir:

Ülkemizde, toplumun ve öğrencilerin özel durumları, ihtiyaçları ve hedefleri göz önünde bulundurularak kapsamlı bir karakter eğitimi projesi başlatılabilir. Bu proje, okul müfredatında söz sahibi olan tüm paydaşların, toplumun farklı kesimlerinden temsilcilerin ve velilerin sürece dahil edilmesini içerebilir. Her toplum kesimine uygun farklı karakter eğitimi programları sunulabilir. ABD’de olduğu gibi, her okul veya okul bölgesi, bölgenin, eğitimcilerin ve öğrencilerin talep ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurularak ihtiyaca yönelik bir program tercih edilebilir.

Karakter eğitimi programlarının oluşturulmasında, belirlenmesinde ve uygulanmasında kanıta dayalı uygulamalar tercih edilmeli, kanıta dayalı stratejiler geliştirilmeli ve süreç sürekli olarak ölçme ve değerlendirmeyle desteklenmelidir.

Ülkemizde, özel uygulamalar dışında değerler genellikle didaktik ve doğrudan anlatım yöntemiyle aktarılmaktadır, ancak öğrencilerin karakter özelliklerini içselleştirebilmeleri için daha etkili ve kapsamlı bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Öğrencilerin bilişsel, sosyal-duygusal ve davranışsal gelişimlerini desteklemek için çeşitli öğretim yöntemleri kullanılmalıdır. Bu kapsamda, müfredatın tüm gelişim alanlarına hitap edecek şekilde çeşitlendirilmesi ve etkili yöntemlerle zenginleştirilmesi gerekmektedir. Oyunla öğrenme, problem çözme, tartışma, beyin fırtınası, hizmet öğretimi, drama, akran iletişimi ve iş birlikçi öğrenme gibi yöntemlerle öğrencilerin derse aktif katılımı teşvik edilmelidir.

Okullarda bütüncül bir karakter eğitimi yaklaşımı benimsenmelidir. Okul iklimi oluşturma noktasında karakter eğitiminin okuldaki tüm derslere entegrasyonu sağlanmalı ve benimsenecek karakter eğitimi programının okulun tüm atmosferine etki etmesi sağlanmalıdır.

Karakter eğitiminin etkili olabilmesi için öncelikle liderlik seviyesinde bir değişim gerekmektedir. Okul yöneticileri ve öğretmenler kazandırılması hedeflenen karakter özelliklerini öncelikli olarak kendi hayatlarında etkin bir şekilde uygular hale gelmelidirler. Bu süreç, karakter eğitimi uygulayıcılarının kendilerini geliştirmelerini, müfredatı karakter eğitimine uygun hale getirmelerini ve okul atmosferini ve personeli karakter eğitimine hazırlamalarını da içermektedir.

Sürecin son aşaması, öğrencilere karakter eğitiminin aktarılmasıdır. Bu adımların tersine olması durumunda, karakter eğitiminde istenilen sonuçlara ulaşmanın zor olacağı ortaya konmuştur.

Okulda görev alacak tüm personel eğitilmeli ve bilinçlendirilmelidir. Tüm personelin, kendilerinin aynı zamanda öğrenciler için birer rol model olduklarının farkında olmaları sağlanmalıdır.

Karakter eğitiminin başarısı, kararlılıkla ve sadakatle uygulanmasına bağlanmıştır. Bu bağlamda, okul yöneticileri ve program uygulayıcıları karakter eğitimine olan ilgi, öncelik ve bilgi düzeylerini artırmalı ve samimi bir çaba göstermelidir.

Çalışmalarda karakter eğitimi, birikimli bir süreç olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla, sloganlar, posterler veya kısa etkinliklere anında çözüm beklentisiyle yer verilmesinin gerçekçi olmadığı saptanmıştır. Çünkü karakterde gerçek değişimler zaman almakta ve bir anda meydana gelmemektedir. Bu doğrultuda, gerçekçi dönüşümler için istikrarlı bir çaba gösterilmelidir. Etkili bir karakter eğitimi için öncelikle kararlılık gösterilmeli, uzun vadeli planlar yapılmalı, saygıya dayalı ilişkileri teşvik eden bir okul kültürü oluşturulmalı ve daha fazla fon, zaman ve kaynak ayrılmalıdır.

Aileler sürece dahil edilmeli, bilinçlendirilmeli ve aile ve öğrenci iş birliğini sağlayacak projeler yürütülmelidir. Ailelerin okulda daha aktif olmaları için imkanlar sunulmalı ve düzenlenecek karakter eğitimi etkinlik ve projelerine katılımları sağlanmalıdır.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** 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.

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

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: M.Erol (%70), Ş.Keyifli (%30) Veri toplanması / Data collection: M.Erol (%70), Ş.Keyifli (%30) Veri Analizi / Data Analysis: M.Erol (%70), Ş.Keyifli (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: M.Erol (%70), Ş.Keyifli (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: M.Erol (%70), Ş.Keyifli (%30).

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

---

## Kaynakça

- Akbaş, Oktay. "Değer eğitimi akımlarına genel bir bakış." *Değerler eğitimi dergisi* 6.16 (2008): 9-27.
- Battistich, Victor. "Effects of a school-based program to enhance prosocial development on children's peer relations and social adjustment." *Journal of Character Education* 1.1 (2005): 1.
- Bennett, Christine. "Genres of research in multicultural education." *Review of educational research* 71.2 (2001): 171-217.

- Benninga, Jacques S.- Edward A. Wynne. "Keeping in character: A time-tested solution." *The Phi Delta Kappan* 79.6 (1998): 439-448.
- Benninga, J. S., Berkowitz, M. W., Kuehn, P., Smith, K. *Character and Academics: What Good Schools Do*. Phi Delta Kappan, 87(6), 2006.
- Berkowitz, Marvin W.-Melinda C. Bier. *What works in character education: A research-driven guide for educators*. Washington, DC: Character Education Partnership, 2005.
- Berkowitz, Marvin W.-Merle Schwartz. "Character education." *Children's needs III: Development, prevention, and intervention*, 2006, 15-27.
- Berkowitz, Marvin W. vd. *Educating for positive youth development. Handbook of moral development*. Psychology Press, 2006. 701-720.
- Berkowitz, Marvin W. - Mary Anne Hoppe. *Character education and gifted children*. High Ability Studies, 20(2), 2009, 131-142.
- Berkowitz, Marwin W. *PRIMED for character education: Six design principles for school improvement*. Florida: CRC Press, 2021.
- Berkowitz, Marvin W. "Implementing and assessing evidence-based character education." *Journal of Education* 202.2 (2022), 191-197.
- CASEL. Erişim 20 Ekim 2023, <https://casel.org/>
- Character.org, Erişim 10 Ekim 2023. <https://character.org/>
- Clement, Sarah-Richard Bollinger. "Accelerating progress: A new era of research on character development." *Journal of Youth and Adolescence* 46 (2017), 1240-1245.
- Chowdhury, I. A. "Issue of Quality in Qualitative Research: An Overview". *Innovative Issues and Approaches in Social Sciences* 8/1 (2015), 142-162.
- Corbin, J., Strauss, A. *Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 3rd ed. 2008.
- Creswell, John W., and Abbas Tashakkori. "Differing perspectives on mixed methods research." *Journal of mixed methods research* 1/4 (2007): 303-308.
- Davidson, Lelon-Laura C. Stokes. *Educators' Perceptions of Character Education*, Sage, 2001.
- Ekşi, Halil. "Temel İnsani Değerlerin Kazandırılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1/1 (2003), 79-96.
- Howard, Robert W. - Marwin W. Berkowitz, Esther F. Schaeffer. "Politics of Character Education". *Educational Policy* 18/1 (2004), 188-215.
- Hough, David L. "Characteristics Of Effective Professional Development: An Examination Of The Developmental Designs Character Education Classroom Management Approach in Middle Grades Schools".
- Kohn, Alfie. "What to Look for in a Classroom". *Educational Leadership* 54/1 (1996), 54-55.
- Lickona, Thomas. "Character Education: Does Character Education Make a Difference?". Cortland, NY: Center for the 4th and 5th Rs, 1991.
- Lickona, Thomas. "The Return of Character Education", *Educational Leadership* 51/ 3 (1993), 6-11.
- Lickona, Thomas. "The Teacher's Role in Character Education", *Journal of Education* 179/2 (1997), 63-80.



- McClellan, Bernard E., *Moral Education in America: Schools and the Shaping of Character from Colonial Times to the Present*. Teachers College Press, 1999.
- National School Climate Center, Erişim 27 Ekim 2023, <https://schoolclimate.org/>
- Nucci, Larry P. *Education in the Moral Domain*. Cambridge University Press, 2001.
- Nucci, Larry-Darcia Narvaez, *What Works in Character Education: What Is Known and What Needs to Be Known*. Routledge: Handbook of Moral and Character Education, 1999, 430-447.
- Paget, Kathleen and Claudia Blume. *Study Links Improvements in Student Behavior, Academic Performance to Character Education*, 2000.
- Power, Clark vd., *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Ryan, Kevin-Karen E. Bohlin. *Building Character in Schools: Practical Ways to Bring Moral Instruction to Life*. Jossey-Bass Inc., Publishers, 1999.
- Schaps, Eric vd. *School as a Caring Community: A Key to Character Education*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Shields, David L. "Character as the Aim of Education". *Phi Delta Kappan* 92/ 8 (2011).
- Sojourner, Russell J. *The Rebirth and Retooling of Character Education in America*. Character Education Partnership: Leading a National Call to Character, 2012.
- Tay, Bayram - Kadir Yıldırım. "Sosyal Bilgiler Dersinde Kazandırılması Amaçlanan Değerlere İlişkin Veli Görüşleri". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice* 9/3 (Yaz 2009), 1499-1542.
- Trainer, Francis E. "A Critical Analysis of Kohlberg's Contributions to the Study of Moral Thought". *Journal of Theory in Social Behavior*, 1977.
- Wynne, Edward A. "For-Character Education". *Teachers College Record* 98/6 (1999), 63-76.
- Yılmaz, Faruk. "Karakter Eğitimi ve Karakter Eğitimi Programları". *Batı Anadolu Eğitim Bilimleri Dergisi* 12/ 1 (2021), 234-257.

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of  
Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

Haziran/June 2024, 4 (1): 48-73

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın 'Vahyu'l-Erbaîn' Şiir Mecmuası Bağlamında Belâgat ve Estetik Anlayışı**  
*Abbâs Mahmûd al-Akkâd's Rhetorical And Aesthetic Understanding Within The Context Of The Poetry*  
*Collection 'Revelation Of The Forty'*

**Hüseyin Dursun**

Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

*Lecturer, PhD, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and*  
*Rhetoric*

İzmir, Turkey

[hdursun769@gmail.com](mailto:hdursun769@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3125-791X>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 26.03.2024

**Kabul Tarihi/Accepted:** 21.06.2024

**Yayın Tarihi/Published:** 30.06.2024

**Cilt/Volume:** 4

**Sayı/Issue:** 1

**Sayfa/Pages:** 48-73

**Atıf/Cite as:** Dursun, Hüseyin. "Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın 'Vahyu'l-Erbaîn' Şiir Mecmuası Bağlamında Belâgat ve Estetik Anlayışı [Abbâs Mahmûd al-Akkâd's Rhetorical And Aesthetic Understanding Within The Context Of The Poetry Collection 'Revelation Of The Forty']". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/1 (Haziran 2024):48-73

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

## ABBÂS MAHMÛD el-AKKÂD'IN 'VAHYU'L-ERBAİN' ŞİİR MECMUASI BAĞLAMINDA BELÂGAT VE ESTETİK ANLAYIŞI

### Öz

Bu araştırma, Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın "Vahyul Erbain" adlı eserindeki şiirlerin belagat ve estetik anlayışını incelemeyi hedeflemektedir. el-Akkâd, modern Arap edebiyatının önemli figürlerinden biri olarak kabul edilir ve eserlerinde dilin gücünü ve estetik anlayışını yansıtmaktadır. Bu çalışma, "Vahyul Erbain" adlı eserdeki şiirlerin dil kullanımındaki özgün, duygusal mecazların sıklıkla kullanımını ve belirli dörtlüklerin incelenmesiyle dilin estetik gücünün nasıl işlediğini ele alarak, el-Akkâd'ın belagat ve estetik anlayışını anlamaya odaklanmaktadır. Şairin dil kullanımındaki özgünlük, eserlerinde belirgin bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. el-Akkâd, dilin ifade gücünü kullanarak etkili anlamlar oluşturur ve okuyucunun duygusal bir bağ kurmasını sağlamaktadır. Duygusal mecazlar, şairin eserlerinde sıkça rastlanan bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Belirli dörtlüklerin incelenmesi, el-Akkâd'ın estetik anlayışının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilmektedir. Bu dörtlükler, şairin dilin estetik gücünü nasıl kullandığını ve eserlerindeki sanatsal ifadeyi nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Bu çalışma, Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın "Vahyul Erbain" adlı eserindeki şiirlerin belagat ve estetik anlayışını ele alırken, şairin dil kullanımındaki özgünlüğü, duygusal eğretilmelerin kullanımı incelenmesi gibi önemli unsurları vurgulamaktadır. Ayrıca, bu araştırma el-Akkâd'ın Arap edebiyatındaki önemini vurgulayarak, edebi mirasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Abbas Mahmûd el-Akkâd, Vahyul Erbain, estetik, Arap edebiyatı.

## ABBÂS MAHMÛD AL-AKKÂD'S RHETORICAL AND AESTHETIC UNDERSTANDING WITHIN THE CONTEXT OF THE POETRY COLLECTION REVELATION OF THE FORTY

### Abstract

This study aims to examine the rhetorical and aesthetic understanding of poetry in Abbas Mahmûd al-Akkâd's work "Revelation of the Forty." al-Akkâd is recognized as one of the prominent figures in modern Arabic literature, reflecting the power of language and aesthetic sensibilities in his works. This research focuses on understanding el-Akkâd's rhetorical and aesthetic understanding by analyzing the originality in language usage, frequent use of emotional metaphors, and examining specific quatrains to explore the functioning of aesthetic power in language within the poems of "Revelation of the Forty." The uniqueness in the poet's language usage stands out prominently in his works. al-Akkâd constructs effective meanings by harnessing the expressive power of language, facilitating the establishment of emotional connections with the reader. Emotional metaphors emerge as a common feature in the poet's works, enriching the text with deep emotional layers. The examination of specific quatrains contributes to a better understanding of al-Akkâd's aesthetic understanding. These quatrains demonstrate how the poet utilizes the aesthetic power of language and shapes the artistic expression within his works. This study highlights significant aspects such as the poet's linguistic originality and the use of emotional metaphors while examining the rhetorical and aesthetic understanding of poetry in Abbas Mahmûd al-Akkâd's "Revelation of the Forty." Furthermore, the research aims to underscore the importance of al-Akkâd in Arabic literature, thereby contributing to his literary legacy.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Abbas Mahmûd al-Akkâd, Revelation of the Forty, aesthetic, Arabic literature.

## Giriş

Abbas Mahmût el-Akkâd, 1889 yılında Asvan'da doğan Mısırlı bir yazar, düşünür, gazeteci ve şairdir. Mısır Meclis'inin eski bir üyesi ve aynı zamanda Arap Dil Akademisi'nin de üyesi olan Akkâd, zorlu koşullara rağmen sürekli bir edebi üretim sergilemiştir. "Fusûl" dergisine yazdığı makaleler ve yaptığı çevirilerle tanınan Akkâd, 20. yüzyılın önemli Mısırlı yazarlarından biri olarak kabul edilmektedir. Geniş kültürü ve bilgisi sayesinde edebiyattan psikolojiye, sosyolojiden felsefeye kadar geniş bir konu yelpazesinde yüzden fazla kitap yazmıştır.<sup>1</sup> Akkâd, dil açısından da kendisini yetiştirmiş, doğu-batı dillerini karşılaştırarak doğuluların yabancı dile daha yatkın olduğunu öne sürmektedir. Bu yatkınlığın nedenlerini inceleyen Akkâd, birkaç gerekçe öne sürmektedir. Doğuluların sürekli olarak farklı dilleri konuşanlarla etkileşim içinde olmaları, duygusal yönere sahip olmaları ve alfabelerinin tüm sesleri kapsadığını belirtmektedir. Dil becerisi ile yabancı dilde eser verme arasında bir bağ olduğunu belirterek, Arap kökenli bir yazarın yabancı dilde eser vermesiyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Akkâd, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında Arap edebiyatına Amerikan-İngiliz etkisinin hâkim olduğu bir dil ekolü kurduğu bilinmektedir. Bu akım, Fransız ve ardından İngiliz işgali sonucu ortaya çıkan toplumsal ortamın etkisiyle, Batı kültürünün etkisi altında şekillenmiştir. Bu akım bazen sezgi medresesi olarak da adlandırılmıştır. Akkâd ve Mâzinî'nin birlikte yayınladığı ve eleştirel görüşlerini içeren "Küteyyibu'd-Dîvân" (Dîvan Risalesi) adlı eser sebebiyle Dîvan Medresesi olarak bilinmektedir.<sup>3</sup> Bu üç arkadaşın oluşturduğu Dîvân Ekolü, şiir, edebiyat ve eleştiri alanlarında yazdıkları makaleler ve güçlü söylemleriyle Modern Arap edebiyatına önemli katkılar yapmayı vadederken, 1921 yılında *ed-Dîvân fi'n-Nakd ve'l-Edeb* adlı eserin ikinci cildinin yayınlanmasıyla dağılmıştır.<sup>4</sup> Dağılmanın temel nedeni, Şükrî ile Mâzinî arasında ortaya çıkan intihal tartışmasıdır. Şükrî, Dîvanının beşinci cildinin önsözünde, Mâzinî'nin İngiliz şiirinden çokça intihal yaptığı iddiasında bulunmuştur. Bu iddialara Mâzinî, "Sanemu'l-Elâ'ib" adlı eserinde yanıt vermiş ve Şükrî'yü eleştirmiştir. Bu olayların ardından, Şükrî ve Mâzinî edebiyatı bırakmış, bu da Akkâd'ı grubun içinde yalnız bırakmıştır.<sup>5</sup>

Dil konusundan sonra şiir alanında da öne çıkan Akkâda göre, şiir, gerçekliği sorgulanan hayal dünyasının ifadesidir; gözyaşı, yakınma, hüzn gibi duygusal temaların bolca işlendiği kaside türünden eserlerde sıkça kullanılan kelimelerdir. Bülbül, gül gibi sembolik ifadelerin sıklıkla kullanıldığı sözlerde mevcuttur. Kelimelerin doğrudan anlamından farklı bir şekilde kullanıldığı dolaylı anlatım, benzetmeler ve tasvirler de şiirde yaygın olarak karşılaşılan edebi unsurlardır. Akkâd, şiirin içeriğine ve formuna odaklanan bu tanımlara yer verir ve şiiri, duygu veya düşünceyi basit ve estetik bir üslupla ifade etmek olarak tanımlamaktadır.<sup>6</sup>

Akkâda göre, şiir özünde insanın temel özelliklerine dayalıdır. Ona göre, edebiyat genellikle insanın doğasını ve günlük yaşamının çeşitli boyutlarını içeren bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca, şiirin eğlendirici ve hoş vakit geçirmeye yönelik bir işlevi olduğunu belirtmektedir. Şiiri

<sup>1</sup> Muhammed el-Cevâdî, *Sülatül nubuği el-hasib* (Kahire: Daru Ravda, 2020), 28; Mahmûd Akkâd, *es-Sîretü'z-zâtiyye-1: Ene, hayâtü kalem* (el-Mecmû'atü'l-kâmile içinde) (Beyrut: b.y.,1982), 47-49.

<sup>2</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *Sâ'ât beyne'l-kutub*, (b.y.: Matba'atu'l-muktataf ve'l-mukattam, 1929), 35-39.

<sup>3</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *Şu'arâu Mısır ve Bîâtuhum fi'l-Cîli'l-Mâzi* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1950), 13; Cemâl Mahmûd Seyyid Ahmed Cuneydî, *Edebu'l-'Arabîyyi'l-Hadîs fi Mısır -Dirâse Târîhiyye Nakdiyye* (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, ts), 66.

<sup>4</sup> Salih Zor, *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 29.

<sup>5</sup> Sureyya Abdulmun'im Cûde ve İsmail el-'Abd el-Minşâvî, *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadîs* (Kahire: Câmî'atü'l-Ezher, ts.), 61. Abdurrahman Şükrî, *Dîvânü Abdurrahman Şükrî* (Kahire: Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2000), 78.

<sup>6</sup> Akkâd, *Sâ'ât beyne'l-kutub*, 134-140.

tanımlarken ifade ettiği gibi: "Şiir sadece insanı eğlendirebilir ve zihni rahatlatılabilir, ancak bu sadece yüzeydedir. Dahası, şiir derin düşüncelere, duyguların ifadesine ve insanın varoluşsal sorunlarına derinlemesine bir anlayışa sahiptir."<sup>7</sup>

Akkâd, şiirin ölçütleri hakkındaki görüşlerini üç temel noktada özetlemektedir.

a) Şiir, kültürel ve dil farklılıklarını aşarak evrensel bir değere sahiptir, ancak çevirisi zordur.

b) Şiir, bazen belirli bir düzen içinde toplanmış, bazen de serbest formdadır.

c) Şiir, şairin duygularını ve kişiliğini ifade etmek için bir araçtır.<sup>8</sup> Yine Akkâda göre Şiir, duyguların üretimini büyüleyici bir şekilde gerçekleştiren bir sanattır ve şair, bu üretim yöntemlerini kullanarak kendi estetik anlayışını ifade etmektedir. Bu araçlar, okuyucunun zihninde uyandırılacak duyguları canlandırmak için kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

Akkâd, 'وحي الأربعين' adlı eserini yaklaşık kırk yaşında yazmıştır ve bu kısmı 'Kırk Vahiy' olarak adlandırmıştır. Bu adlandırma, her bölümün yazıldığı yaşla örtüşmesine dikkat eder. Çalışmanın odak noktası, belâgatın işleyişi ve estetik ifadelerin nasıl entegre edildiğidir. Dilbilimsel analiz, seçilen şiir örnekleri üzerinden elde edilen bulgularla desteklenir.<sup>10</sup> Akkâd, kültürel bir figür olarak, İslam ve inançla ilgili eserlerinde filozofça ve bilimsel bir perspektif sunmuştur. Özgürlüğü desteklemiş, kadın konusundaki felsefi kitabı "el-Mer'e fi'l-Kur'ân" ile kadının doğasını ve güzellik üzerine teoriler ortaya koymuştur. Şiiri, sadece duygusal bir dışavurum değil, aynı zamanda "insanın egemenliği" olarak nitelendirir.<sup>11</sup> Akkâd, yirminci yüzyılda önemli bir yazar olmuştur. Yazma tarzı ustaca olup, anlaşılması kolay değildir. Muhammed Mendûrun'un ifadesiyle, Akkâd, dünya çapında tanınan ve tartışmalara yol açan cesur bir figürdür. Edebi veya kültürel konularla ilgili olmayan siyasi görüşler etrafında tartışmalara girmiştir.<sup>12</sup> Akkâd'ın konumunu yansıtan bir kanıt, Muhammed Halife El-Tunusi'nin belirttiği gibi, takipçileri ve hayranları arasında Doğu ve Batı'da onunla rekabet edecek hiç kimse bulunmamaktadır.<sup>13</sup> el-Rafi'i, Akkâd ile ilgili şu görüşlerine yer vermiştir: "Akkâd'ı saygı duyuyorum. O, kendine inancı bağlı ve mütevazıdır. Yazıda usta, araştırmacı, başarılı, bağımsız düşünceye sahip ve kendi görüşünden ayrılmaz biridir."<sup>14</sup>

Akkâd, bilimsel eleştiriyi teşvik eden eleştirmenlerden birisi olmuştur. Ona göre, bilimsel eleştiri sağlam kanıtlara ve açık delillere dayanmalı, varsayımlar ve hayal ürünleri yerine gerçeklerle ilgilenilmelidir. Bu konuda şunları ifade etmektedir. "*Bugün itibarıyla, sapkın inançların, bilimsel gerçekler ve doğa ile ahlaki çalışmaların gerçekleri karşısında her geçen yıl biraz daha zayıfladığını hissediyoruz. Yirminci yüzyılın keşifleri, sanatın güzelliklerini ve kurallarını ayırmada bize ayrıcalıklı bir son verdi. Bu, onun değerlerine ve avantajlarına kusursuz bir mührün vurulmasından başka bir şey değildir.*"<sup>15</sup>

<sup>7</sup> Ömer ed-Desûkî, *Fî'l-Edebi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1964), 256-257.

<sup>8</sup> Desûkî, *Fî'l-Edebi'l-Hadîs*, 264.

<sup>9</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *Hulâsatu'l-yevmiyye* (Kahire: Nahdatül Mısır, 1912), 12.

<sup>10</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *Vahyu'l-erba'în* (Kahire: b.y.,1933), 76.

<sup>11</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *el-Mer'e fi'l-Kur'ân* (Kahire: b.y.,1960), 116.

<sup>12</sup> Muhammed Mendûr, *en-Nakd ve'n-nukkâdu'l-mu'âsirûn* (Kahire: b.y.,1964), 164.

<sup>13</sup> Mendûr, *en-Nakd ve'n-nukkâdu'l-mu'âsirûn*, 165.

<sup>14</sup> Vekîl Avâdî, *Akkâd ve't-tecdîdu fi's-şî'r* (Kahire: b.y.,1962), 50.

<sup>15</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *Karn'il-İşrin mâ kâne ve mâ seyekûn* (Kahire: b.y.,1964), 227.

Akkâd, bilimsel yöntemde, bazı eleştirmenlerin edebi veya tarihi anlatılara ilişkin tereddütlerini ve kuşklarını gidermede önemli bir rol oynadığını kabul etmektedir. Bu tereddütler, bu tür anlatıların içinde doğruluk ile yalan arasındaki karışım veya efsane ile gerçeklik, hakikat ile hayal arasındaki karışımından kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup>

Câbir el-Ufûr, Akkâdın, doğal duygu akışına inanan bir şair olmadığını daha çok, yazdıklarını düşünen bir yazar olarak öne çıkan Şiirleri, vicdanı etkileyen veya serbest bırakan mantıksal bir yapıya sahip olduğunu, Düşüncelerini hissetmesi şiirini, yaşam ve varlık üzerine konan düşüncelerle şekillendirdiğini belirtmektedir.<sup>17</sup>

Taha Hüseyin, Akkâd'ın şiirlerinde bulduğu benzersizliğe inanmaktadır. Onun şiirlerinde kendi sesini duyduğunu ve düşüncelerine odaklandığını söylemektedir. Akkâd'ın eserlerini özellikle "*Şeytanın Tercümesi*" şiiri olmak üzere överek, onun modern Arap edebiyatının parlak geleceğini simgelediğini vurgulamaktadır. Taha Hüseyin, şiir bayrağını Akkâd'a teslim etmeyi ve diğer yazarları ve şairleri ona katılmaya ve ona güvenmeye çağırılmaktadır.<sup>18</sup>

Zekî Necîb, Akkâd'ın şiirini Mısır'ın sanat ve mimari geleneğine yakın bir yapıda tanımlamaktadır. Akkâd'ın şiiri, form açısından Mısır'ın tarihsel sanatsal mirasına daha yakın bir şekilde konumlanmıştır. Akkâd'ın şiiri, duygu ve düşüncenin birleşiminden doğan düşünsel bir yapıya sahiptir.<sup>19</sup> Şiirleri, sıkı bir yapıya sahip, duyguları kontrol eden ve dilin serbestçe akmasına izin veren düşünsel bir perspektife sahiptir. Akkâd'ın '*Vahyul Erbain*' adlı eserinin sekiz ayrı başlıktan oluştuğu görülmektedir.

- |                                 |                     |
|---------------------------------|---------------------|
| 1) Hayata dair düşünceler       | تأملات في الحياة    |
| 2) İnsanlarla ilgili düşünceler | خواطر في شؤون الناس |
| 3) Hikâyeler ve örnekler        | قصص وأمثلة          |
| 4) Betim ve betimleme           | وصف وتصوير          |
| 5) Aşk ve dua                   | غزل ومناجاة         |
| 6) Toplumsal ve sosyal konular  | قوميّات واجتماعيات  |
| 7) Mizah                        | فكاهة               |
| 8) Çeşitli konular              | متفرقات             |

Bu değerlendirmelerden sonra, Şimdi bu başlıklar altında yer alan bazı şiirlerin belagat ve estetik açısından analizlerini yapalım.

## 1. "تأملات في الحياة" Hayata dair düşünceler

### 1.1. İlk ve son özet الخلاصة الأولى والأخيرة

صح جسمًا فشأقت الأرض عينيه جمالًا وفتنة وضياء

صح نفسًا فشأهت الناس حتى كره الأرض حوله والسماء

عجبًا للحياة ما سر فيها جانب ترضيه إلا أساء

*Bedeni sağlam; dünya onun gözünde güzel, cezbedici ve parıltılı.*

<sup>16</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *el-Lugatu's-Şâi're* (Kâhire: Nahdatu Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1995), 129.

<sup>17</sup> Abbâs Mahmûd Akkâd, *E'malihi ve İshamatihi fil Edebi ve es-sekafeti* (Kahire: b.y.,1964), 25.

<sup>18</sup> Akkâd, *E'malihi ve İshamatihi fil Edebi ve es-sekafeti*, 28.

<sup>19</sup> Zekî Necîb Mahmûd, *Ma'a's-su'arâ'* (Beyrut-Kahire: b.y., 1976), 86.



*Nefsi sağlam; insanları çirkin buldu hatta dünya ve gökyüzünden nefret etti.*

*Ne garip bir hayat! Sır yok onda. Bir tarafından razı olsan da kötülük eder sana.<sup>20</sup>*

### 1) Belâgat analizi

a) Şair, "صح جسمًا" ifadesiyle sağlıklı bir bedeni tasvir ederken, bu ifadesi ile bedenin canlılığını ve diriliğini vurgulamaktadır.

b) "فشافت الأرض عينيه" ifadesinde ise şair, sağlıklı bir bedenin dünyaya olan bakışını, coşkusunu ve enerjisini anlatarak belâgat kullanmıştır.

c) "صح نفسًا" ifadesiyle şair, sağlıklı bir zihni ve ruhu temsil ederken, bu kez insanların etrafındaki dünyaya karşı geliştirdiği olumsuz duyguları ifade etmektedir.

### 2) Estetik analizi

a) "جمالًا وفتنة وضياء" ifadesinde şair, dünyanın güzelliğini, cazibesini ve parlaltısını estetik bir dil ile ifade etmektedir.

b) "حتى كره الأرض حوله والسماء" ifadesinde ise, sağlıklı bir bedenin etrafındaki dünyayı nasıl değiştirebileceğini anlatarak, estetik bir perspektif sunmaktadır.

c) "حب الدنيا، معجزة خارقة" ifadesinde de şair, hayata olan yaklaşımını, yaşamın sırlarını ve insana özgü duyguları estetik bir anlatımla dile getirmiştir.

## 1.2. Hayat denizinde الحياة على بحر الحياة

أَمِنْ نَظْرَةِ الْأَبَادِ وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى إِلَى الْيَوْمِ بَعْدَ الْيَوْمِ وَالنَّظْرَةِ الْعُجْلَى؟

لَقَدْ كَانَتْ الْأَجْيَالُ عِنْدِي قَرِيبَةً فَقَدْ عَادَتْ السَّاعَاتُ تُوسِعُنِي ثَقَلًا

نَظَرْتُ إِلَى عَلِيَا الْحَيَاةِ أَرُودَهَا فَأَلْفَيْتُهَا صَفْرًا، وَلَمْ أَحْمِدِ السُّفْلَى

فَأَلَيْتُ أَقْضِيهَا كَمَنْ رَاحَ طَافِيًا عَلَى الْبَيْمِ، لَمْ يَضْرِبْ يَدًا فِيهِ أَوْ رَجَلًا

فَإِنْ شَنْتَ قُلْ هَذَا غَرِيقٌ وَإِنْ تَنْشَأَ قُلْ سَابِحٌ لَمْ يُدْرَ أَقْبَلَ أَمْ وَكَلَى

*Bu günden ve aceleci bakıştan sonra var mı ânıma ebedi bakış ve yüksek ideal?*

*Nesiller bana yakın olmuştu, saatler genişletildi ağırlığıyla.*

*Hayatın zirvesine baktım, onu boş buldum; aşağılık insanları övmedim.*

*Onu, denizde yüzen biri gibi geçirmeye karar verdim, ancak içine ne elleri ne de ayaklarını sokan.*

*Dilersen "bu boğulmuş" de, dilersen "bu yüzücü" de, 'geldi mi gittmi' bilemeyiz.<sup>21</sup>*

### 1) Belâgat analizi

Bu şiir, Arap edebiyatının klasik tarzında yazılmıştır ve içerdiği belâgat unsurlarıyla dikkat çekmektedir. Şiir, geçmişe ve geleceğe yönelik bir düşünce deneyimini anlatırken, aynı zamanda yaşamın anlamını ve değerini sorgulamaktadır.

<sup>20</sup> Akkâd, *Vahyu'l-erba'în*, 11.

<sup>21</sup> Akkâd, *Vahyu'l-erba'în*, 18.

Şiirde kullanılan dil ve yapı, belagat açısından dikkate değerdir. Özellikle şu unsurlar ön plana çıkar:

a) *Mecazlar ve teşbihler*: Şiir, zengin mecazlar ve teşbihlerle doludur. Örneğin, "أمن نظرة الأباد والمثل الأعلى" ifadesindeki "نظرة الأباد والمثل الأعلى" gibi ifadeler mecazi anlamlar içerir ve düşünsel bir derinlik katar.

b) *Tebâyün ve tezatlar*: Şiirde tebayün ve tezatlar sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, "فألفيتها" ifadesinde geçen "صفرًا" ile "سُفلى" arasındaki tezat dikkat çekmektedir.

c) *Semantik zenginlik*: Şiir, kelimelerin derin anlamlarını ve çağrışımlarını kullanarak semantik zenginlik sağlamaktadır. Örneğin, "عليا الحياة" ifadesindeki "عليا الحياة" terimi, yaşamın yüksekliğini veya derinliğini ifade etmektedir.

d) *Ritim ve ölçü*: Şiirde ritim ve ölçü, söz sanatlarının etkisini artırmak için kullanılmaktadır. Ölçü ve uyak, şiirin akıcılığını ve estetik değerini güçlendirmektedir.

e) *İroni ve eleştiri*: Şair, yaşamın geçiciliği ve anlamsızlığı konusunda ironik bir ton kullanarak eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır. Özellikle, "فأليث أقضيها كمن راح طافياً على اليم" ifadesindeki metafor, hayatın geçiciliğini vurgulamaktadır.

## 2) Estetik analiz

a) Şiirin ilk dizesindeki "أمن نظرة الأباد والمثل الأعلى إلى اليوم بعدَ اليوم والنظرة العجلى؟" ifadesi, geçmişle gelecek arasındaki çatışmayı ve yaşamın süregelen akışını sorgulamaktadır. Bu, estetik açıdan önemli bir sorudur çünkü geçmişin ve geleceğin perspektifleri, insanın varoluşsal deneyiminde önemli bir rol oynamaktadır.

b) Şiirin ikinci dizesinde, "لقد كانت الأجيال عندي قريبة فقد عادت الساعات تُوسعني ثقلاً" ifadesi, zamanın insan üzerindeki etkilerini ve yaşamın geçici doğasını vurgulamaktadır. Bu, estetik açıdan güçlü bir imgeler silsilesidir, çünkü zamanın ağırlığı insanın deneyimlerini ve algısını nasıl değiştirdiğini sembolize etmektedir.

c) Üçüncü dizedeki "نظرتُ إلى عليا الحياة أرودها فألفيتها صفرًا، ولم أحمد السُفلى" ifadesi, yaşamın anlamını sorgular ve insanın varoluşsal boşluğunu ifade etmektedir. Şair, yaşamın yüceliğini ve değerini reddeder, bu da estetik açıdan güçlü bir çatışma meydana getirmektedir.

d) Dördüncü dizedeki "فأليث أقضيها كمن راح طافياً على اليم، لم يضرب يداً فيه أو رجلاً" ifadesi, yaşamın geçiciliğini ve belirsizliğini vurgulamaktadır. Şair, yaşamı bir nehirde akıp giden bir yelkenliye benzeterek, insanın yaşamla mücadelesini ve sonunda yok oluşunu sembolize etmektedir.

e) Beşinci dizedeki "فإن شئت قل هذا غريقٌ وإن تشأ فقل سايخٌ لم يُدرَ أقبَل أم ولى" ifadesi, insanın yaşamla olan ilişkisini ve sonunda kabul etmesi gereken kaderini tartışmaktadır. Bu, estetik açıdan bir sonuç ifadesidir, çünkü insanın yaşamın akışıyla nasıl başa çıkacağına dair derin bir düşünceye işaret etmektedir.

Tüm bu ifadeler, şiirin estetik açıdan zenginliğini ve insanın varoluşsal deneyimini ele aldığını göstermektedir. Şair, dilin gücünü kullanarak okuyucuyu düşünmeye ve sorgulamaya teşvik eder, bu da şiirin estetik değerini artırmaktadır.

## 1.3. Güneş الشمس

أرى الشمسَ روحانيةً في جمالها

إِلاَ فَمَا بَالُ النُّفُوسِ بِهَا تَسْمُو؟  
إِذَا فَاضَ مِنْهَا النُّورُ هَزَّتْ قُلُوبَنَا  
سَعَادَةُ رُوحٍ لَيْسَ يَعْرِفُهَا الجِسْمُ  
وَلَوْ أَنَّهَا مِنْ لَذَّةِ الحَسِّ عَفَّتْهَا  
كَمَا قَدْ يَعَافُ اللَّحْمُ وَالسَّمْعُ وَالشَّمُّ  
كَرِهْتُ مِنَ الدَّهْرِ الكَثِيرِ وَلَمْ يَزَلْ  
بِقَلْبِي مِنَ شَمْسِ النَّهَارِ هَوَى جُمُ  
تُرَى كُلَّ يَوْمٍ وَهِيَ عِنْدِي كَأَنَّهَا  
غَرِيبٌ عَرَا، لَمْ يُدِرْ وَصَفَتْ لَهُ وَاسْمُ  
عَجِبْتُ لِأَرْضٍ تَخْطُرُ الشَّمْسُ فَوْقَهَا  
!وَتُشْرِقُ فِيهَا، كَيْفَ يَطْرُقُهَا العَمُّ

*Güzelliğinde bir ruhaniyet görüyorum güneşi*

*Aksi takdirde, neden ruhlar ona yükselsin?*

*Işık taşıdığında, kalplerimizi salladı*

*Bedenin tanımadığı bir ruhun mutluluğu*

*His zevki onu reddetse de*

*Bakışın işitme ve koku gibi temizdir*

*Zamanla birçok şeyden bıktım*

*Kalbim güneşin ışığına âşık olmaktan yorulmuyor*

*Her gün gördüğümde, sanki*

*Çıplak bir yabancı gibi ne vasfı ne ismi bilinir*

*Şaşırdım, toprağa güneşin nasıl sızdığını gördüm*

*Ve orada doğduğunu, nasıl mutlulukla parladığını düşündüm.<sup>22</sup>*

*1) Belagat analiz*

a) *Teşbihler ve metaforlar*: "الشمس روحانية في جمالها" ifadesiyle güneşin ruhaniyeti ve güzellikle ilişkilendirilmiştir. Bu bir metafor örneğidir ve güneşin fiziksel özelliklerinden öte, onun ruhsal bir derinliği vurgulanmıştır.

b) *İstiare (benzetme)*: "سعادة رُوحٍ لَيْسَ يَعْرِفُهَا الجِسْمُ" ifadesiyle ruhun mutluluğunun bedenle ifade edilemeyecek kadar derin olduğu benzetme ile ifade edilmiştir.

c) *Mübalağa (abartma)*: "كَمَا قَدْ يَعَافُ اللَّحْمُ وَالسَّمْعُ وَالشَّمُّ" ifadesinde, duyarın güneşin lezzetinden kaçındığı abartılı bir ifade kullanılmıştır.

<sup>22</sup> Akkâd, *Vahyu'l-erba'in*, 23.

d) *Mecaz-ı mürsel*: "بقلبي من شمس النَّهَارِ هَوَى جُمٌ" ifadesinde "شمس النَّهَارِ" ifadesiyle güneşin aşkına bir deyim katılmıştır.

e) *Açıklama*: "غريب عرا، لم يُدرِ وَصَفٌ له واسمٌ" ifadesinde, güneşin yabancı ve tarifsiz olduğu vurgulanarak, onunla ilgili tanımlamanın ve ismin zor olduğu bir tefsir örneğidir.

f) *Tezatlar*: "كرهتُ من الدهرِ الكثيرِ ولم يزل" ifadesi, zamanın zorlayıcı ve güçsüzleştirici etkileriyle ilgili tezat içermektedir. Güneş, bu olumsuz etkilerden bir kaçış ve direniş noktası olarak sunulmuştur.

Bu örnekler, belagatın şiirde nasıl kullanıldığını göstermektedir. Şair, dilin çeşitli figürleri ve estetik unsurları kullanarak güneşi sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda derin bir ruhsal ve duygusal anlam taşıyan bir sembol olarak sunmuştur.

## 2) Estetik analiz

a) *İmgeleme ve estetik anlatım*: "أرى الشمسَ روحانيةً في جمالها" ifadesiyle, güneşin estetik bir şekilde ruhaniyet ve güzellikle birleştirilmiştir. Bu, şiiri bir tasvir şölenine çevirmektedir.

b) *Ritim ve ahenk*: "إذا فاض منها النورُ هزَّتْ قلوبنا" ifadesindeki ses tekrarları, bir ritim oluşturarak şiire müzikal bir hava katmıştır.

c) *Tezatlar*: "كما قد يعاف الملح والسمع والسَّمُ" ifadesindeki zıtlıklar, ışığın hislerden farklı bir özelliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu karşıtlıklar, estetik bir çeşnilenme katmaktadır.

d) *Renk ve imaj kullanımı*: "بقلبي من شمس النَّهَارِ هَوَى جُمٌ" ifadesi, "شمس النَّهَارِ" kullanılarak güneşin aşkı renkli bir imgeyle ifade edilmiştir.

e) *Lirizm ve duygusallık*: "عجبتُ لأرضٍ تخطر الشمسُ فوقها" ifadesi, doğanın güzellikleri karşısında bir hayranlığı ifade eder ve lirik bir ton katmıştır.

f) *Dilin gücü ve estetik anlatım*: "سعادةٌ رُوحٍ ليس يعرفها الجسمُ" ifadesi, dilin gücünü kullanarak ruhun bedenden üstün olduğunu ifade ederek estetik bir anlam katmaktadır.

Bu örnekler, şiirin estetik bir ifadeyle zenginleştirildiğini ve okuyucuda duygusal etkiler bıraktığını göstermektedir. Estetik unsurlar, şiirin güzellik, ritim ve anlam bakımından zengin olmasına katkıda bulunmuştur.

## 2. İnsanlarla ilgili düşünceler خواطر في شؤون الناس

### 2.1. Kader şikâyet ediyor القدر يشكو

صغيرٌ يطلب الكبرا وشيخٌ ودَّ لو صغرا  
وخالٍ يشتهي عملاً وذو عملٍ به ضجراً  
وربُّ المال في تعبٍ، وفي تعبٍ من افتقرا  
ويشقى المرءُ منهزماً ولا يرتاح منتصراً  
ولا يرضى بلا عقب فإن يعقب، فلا وزرا  
ويبغى المجد في لهفٍ فإن يظفر به فترا  
ويحمد إن سلا، فإذا توله قلبه زفرا

إفهل حاروا مع الأقدار أو هم حيروا القدر

شكاة ما لهم حكم سوى الخصمين، إن حضرا

"Kader Şikâyet Ediyor"

*Küçük biri büyüklük ister, yaşlı biri gençlik arzu eder*

*Ve işsiz iş ister, çalışan ise işten bıkar*

*Ve mülk sahibi zahmet içindedir, zengin olmak ise fakirlikten yorulur*

*Ve insan mağlup olduğunda acı çeker, galip olduğunda ise huzur bulamaz*

*Ve olumsuz bir sonucu olmayan bir şeyi kabul etmez, çünkü bir sonuç olursa sorumluluk olmaz*

*Ve şanı isteyen arzular, ona ulaştığında ise geçici bir sevinç bulur*

*Ve bir şey başarılı olursa sona erer, unutulursa içsel bir sıkıntı yaşar*

*Ve başarısının ardından derin bir nefes alır, başarısızlık durumunda ise iç çeker*

*Peki, onlar kaderle mi yarıştılar, yoksa kader mi onları kararsız bıraktı?*

*Onların şikâyetleri, sadece iki rakip dışında bir hükme sahiptir, eğer ortaya çıkarsa<sup>23</sup>*

## 1) Belagat analiz

a) *Temsil ve ironi*: "صغيرٌ يطلب الكبر" (Küçük biri büyüklük ister) İroni bir ifadedir, çünkü genellikle büyüklük isteyenin genç biri olduğu düşünülmektedir.

b) *İstiare*: "وربُّ المالِ في تعبٍ، وفي تعبٍ من اقتنرا" (ve mal sahibi zahmet içindedir ve zahmet içinde fakirlikten yorulur) Bu ifade, zenginliğin ve fakirliğin bir tür meşakkat içinde olduğunu vurgulamaktadır.

c) *Mübalağa*: "ويخمد إن سلا، فإذا توله قلبه زفرا" (ve söndürülürse, o zaman kalbi nefes alır) Burada başarı söndürülen bir şeymiş gibi ifade edilir, bu da duygusal bir anlam taşımaktadır.

d) *Şiirsel dil*: "شكاة ما لهم حكم سوى الخصمين، إن حضرا" (Onların şikâyetleri, sadece iki rakip dışında bir hükme sahiptir, eğer ortaya çıkarsa) Bu ifade, şikâyetin sadece iki rakip (sebebe) olmadıkça geçerli olmadığını ima etmektedir.

e) *İki anlam taşıyan kelimeler*: "ويبيغي المجد في لهف فإن يظفر به فترا" (ve şanı isteyen arzular, ona ulaştığında ise geçici bir sevinç bulur) "تظفر" kelimesi hem "zafer kazanmak" hem de "geçici" anlamlarına gelir. Bu, zıtlığı ifade etmektedir.

f) *Tetkik ve analiz*: "شكاة ما لهم حكم سوى الخصمين، إن حضرا" (Onların şikâyetleri, sadece iki rakip dışında bir hükme sahiptir, eğer ortaya çıkarsa) Bu ifade, bir şeyin hâkim olabilmesi için sadece iki sebep (rakip) olması gerektiğini söyler. İronik bir şekilde, şikâyetin hâkim olabilmesi için de sadece iki sebep (hakemler) olması gerektiğini belirtmektedir.

## 2) Estetik analiz

<sup>23</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'in*, 25.

Bu şiirin estetik açıdan analizi, dilin sanatsal kullanımı, ritim, imgeleme ve anlamın derinliği gibi unsurları incelemeyi içermektedir.

a) *Tard*: "صغيرٌ يطلب الكبراً وشيخٌ ودَّ لو صغراً" (Küçük biri büyüklük ister, yaşlı biri gençlik arzu eder) Bu ifade, ters çevirme kullanarak, genellikle gençlerin büyüklük isteyeceği gibi, küçük birinin isteğini ifade etmektedir.

b) *Mübalağa*: "وربُّ المالِ في تعبٍ، وفي تعبٍ من افتقراً" (ve mal sahibi zahmet içindedir ve zahmet içinde fakirlikten yorulur) Zenginlik ve fakirlik durumunu abartarak anlatır, bu da şiire dramatik bir boyut katmaktadır.

c) *İstifham*: "إفهل حاروا مع الأقدار أو هم حيروا القدر" (Peki, onlar kaderle mi yarıştılar, yoksa kader mi onları kararsız bıraktı?) İstifham (soru sorma) kullanılarak, okuyucunun düşünmeye ve kendi yorumunu yapmaya yönlendirmektedir.

d) *Tezat*: "ويحمد إن سلا، فإذا توله قلبه زفرا" (ve söndürülürse, o zaman kalbi nefes alır) Başarı elde edildiğinde bile içsel sıkıntı ve rahatlama durumu tezat içinde ifade edilmektedir.

e) *Çift Anlam ve zengin ifade*: "شكاة ما لهم حكم سوى الخصمين، إن حضرا" (Onların şikayetleri, sadece iki rakip dışında bir hükme sahiptir, eğer ortaya çıkarsa) Bu ifade, şikayetin sadece iki sebep tarafından geçerli olabileceğini, başka bir durumda geçerli olmadığını vurgulamaktadır.

f) *Ses oyunları ve ritim*: "ويبغى المجد في لهف فإن يظفر به فترا" (ve şanı isteyen arzular, ona ulaştığında ise geçici bir sevinç bulur) Ses oyunları ve ritim, şiirin müzikalitesini artırır ve duygusal bir etki meydana getirmektedir.

## 2.2. İlk ve son özet الخلاصة الأولى والأخيرة

هما سبيلان من يبيغ السلامة لا يأسف على الحق أو يحلم برؤياه  
ومن بغى الحق في الدنيا فلا أسف على السلامة إن خاتته دنياه  
قد يهجر الأمن من دلوا ومن وهنوا وما تفرق قط الهول والجاء  
فاختر لنفسك: إما المجد في خطر أو الهوان، وقد تشقى ببلواه  
وما اختيارك إلا ما خلقت له إن الطبايع ما ترضاه نرضاه  
عداوة الرجال وعداوة الأف

*İki yol vardır güvenliği arzu edenin; ya hakka üzülmemesi ya da hakikati rüyalarında arzulamamasıdır.*

*Dünyada gerçeği isteyenin, güvenlikten ödün vermesi durumunda üzülmemesi gerekir.*

*Çünkü dünya, ona ihanet ettiğinde güvenliğini kaybetmiş olur*

*Güvenlik, alçalmış ve zayıflamış olanlardan terkedilebilir, ancak asla korku ve yücelik ayıramaz.*

*Dehşet ve itibar hiçbir zaman ayrılmazlar. Kendin için bir seçim yap: Ya şan tehlikedeysen, ya da aşığılanma ve sıkıntıların içinde acı çekebilirsin.*



*Ve seçim yapma özgürlüğün, senin için yaratıldığı şeydir; çünkü doğa, kabul ettiğimiz şeyleri kabul eder. Doğa, onaylamadığımız şeyi kabul etmez.*<sup>24</sup>

### 1) Belagat analiz

a) *Tezat*: "الحق" و "السلامة" في السياق الأول يشكلان تناقضًا. "Hak" ve "selamet" ifadeleri ilk bağlamda bir tezat oluşturmaktadır.

b) *İstiare*: "وَمَنْ بَغِيَ الْحَقَّ فِي الدُّنْيَا فَلَا أَسْفَ عَلَى السَّلَامَةِ إِنْ خَانَتْهُ دُنْيَاهُ". "ve kim dünyada hakikati ararsa, selameti için dünyası onu aldatırsa, onun için selametinden üzülmeye gerek yoktur."

c) *İstifham*: "فاختر لنفسك: إما المجد في خطر أو الهوان، وقد تشقى ببلواه". "Kendin için bir seçim yap: Ya şan tehlikedeysen, ya da aşağılanma, ve zorluklarının içinde acı çekebilirsin."

d) *Mecaz*: "الهول والجاه". "Dehşet ve itibar" ifadeleri değişmeceli bir anlam taşımaktadır.

e) *Mübalağa*: "فإن الطباع ما ترضاه نرضاه". "Çünkü doğa, kabul ettiğimiz şeyleri kabul eder" ifadesi mübalağa örneğidir.

f) *İntikal*: "ومن بغى الحق في الدنيا فلا أسف على السلامة إن خانته دنياه". "ve kim dünyada hakikati ararsa, selameti için dünyası onu aldatırsa" ifadesinde "بغى" kelimesinin tekrarı vardır.

### 2) Estetik analiz

a) *Dil ve ifade zenginliği*: "هول والجاه" "Dehşet ve itibar" Şair, duyguları etkileyici bir şekilde ifade etmek için güçlü ve imgeli kelimeler kullanmaktadır. "هول" (dehşet) ve "الجاه" (itibar), okuyucuya duygusal bir etki bırakmak için seçilmiş kelimelerdir.

b) *Metafor ve mecaz*: "فإن الطباع ما ترضاه نرضاه" "Çünkü doğa, kabul ettiğimiz şeyleri kabul eder"

Şair, doğayı bir insan gibi düşündürerek mecaz kullanır. Bu ifade, doğanın bizim duygu ve tercihlerimizi yansıttığı düşüncesini aktarmaktadır.

c) *Ritim ve intikal*: "ومن بغى الحق في الدنيا فلا أسف على السلامة إن خانته دنياه" "ve kim dünyada hakikati ararsa, selameti için dünyası onu aldatırsa" Şair, nazım birimi içinde tekrarları ve ritmi kullanarak şiiri akıcı bir şekilde inşa etmektedir. Bu, okuyucunun dikkatini çeker ve estetik bir zenginlik katmaktadır.

d) *Dengeli anlatım*: "هما سبيلان من يبغى السلامة لا يأسف على الحق أو يحلم برؤياه" "İki yol vardır; biri, güvenliği arzu edenin, hakka üzülmemesi ya da hakikati rüyalarında arzulamamasıdır."

Şair, paralel yapı kullanarak bir karşıtlık oluşturur ve bu da estetik bir denge sağlar. İki yolun anlatımı arasında paralellik, okuyucuya güçlü bir etki bırakmaktadır.

## 3. Hikâyeler ve örnekler قصص وأماتيل

### 3.1. Şair ve şura بين الشاعر وعروس شعره

كفى يا عروس الشعر خيبت آمالي وكذبت أحلامي، وأشمت عذالي

إذا ما وعدت اليوم أخلفت في غدٍ وهيهات لا تبقيين يومًا على حال

يظل غريزًا من أعارك سمعه وإن عاش أجيالًا عفت بعد أجيال

<sup>24</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'in*, 31.

كفى يا صديق العهد هيجت بلبالي وما أنت بالسالي هواي ولا القالي  
ملامك فيه الحق، أو فيه بعضه وما غاب عن ظني ولا بان عن بالي  
إذا قلت زوراً فهو من صدق شيمتي ومن يصف الدنيا يصف خيم ١٨ ختال  
إذا هزلت أُمي الحياة فهل ترى من الصدق ألا يطرق الهزل أقوالي؟  
!بحسبك من عذري إذا ما عدلتني أمانة تمثيلي، وروعة تمثالي

*Yeter artık, saçların gelinlik olmasın hayal kırıklıklarımı yeterince besledi, rüyalarımı yalanladı ve zorbalıklarına alay etti.*

*Eğer bugün söz verirsen, yarın boşa çıkarsın ve asla aynı kalma şansın olmaz.*

*Kulaklarına bir şey fısıldayan, kuşkusuz o büyük bir aslan olsa da, nesiller yaşasa bile iffetini korur, bir nesilden sonra bile.*

*Yeter artık, anlaşmamızın arkasında dur, beni aklımdan çıkartma. Sen ne bir aşığısın, ne de konuşkan.*

*Senin suçlamaların doğru, ya da bir kısmı doğru olabilir ve düşüncemden sapmadı, zihnimden eksik olmadı.*

*Eğer yalan söylüyorsam, o zaman benim ahlakımdan doğru söylüyorsundur ve dünyayı betimleyen, sergilediğim çadırları betimler.*

*Eğer hayatla oynuyorsam, acaba gerçekten doğruluğu hafife alabilir miyim?<sup>25</sup>*

### 1) Belagat analiz

a) *Tezat*: "كفى يا عروس الشعر" Şair, "كفى يا عروس الشعر خيبت آمالي وكذبت أحلامي، وأشمت عذالي" ifadesiyle başlayarak bir tezat oluşturmuştur. Şair, şiiri güzel ve cazip bir gelin olarak tasvir eder, ancak ardından gelinlikle yaşadığı hayal kırıklıklarını, yalanları ve zorbalıkları anlatarak tezat oluşturmaktadır.

b) *Mecaz*: "إذا ما وعدت اليوم أخلفت في غدٍ وهيهات لا تبقيين يوماً على حالٍ" Şair, zamanla ilgili bir mecaz kullanarak, gelecek vaatlerin güvenilmezliğini vurgular. "اليوم" ve "غدٍ" ifadeleri, zamanın geçiciliğini ve değişkenliğini ifade etmektedir.

c) *İntikal*: "كفى يا صديق العهد هيجت بلبالي وما أنت بالسالي هواي ولا القالي" Şair, "كفى" ifadesini kullanarak bir konunun vurgulanmasını sağlar. Ayrıca, "هيجت بلبالي" ifadesini tekrarlayarak, söz konusu konunun duygusal etkisini arttırmaktadır.

d) *İstifham*: "بحسبك من عذري إذا ما عدلتني" Şair, "بحسبك" ifadesiyle bir soru sorar, bu da okuyucuya katılımı teşvik eder ve düşündürür. Şair, okuyucuya kendi davranışlarını değerlendirmesi için bir soru sormaktadır

e) *İstiare*: "ومن بغى الحق في الدنيا فلا أسف على السلامة إن خاتنه دنياه" Şair, dünyanın haksızlıkla dolu olduğunu ima eder ve bir kişinin bu haksızlıkla başa çıkarken selametini korumasının zor olduğunu ifade etmektedir.

<sup>25</sup> Akkâd, Vahyü'l-erba'în, 41.

## 2) Estetik analiz

Şiirin güzellik, ifade zenginliği ve ses estetiği gibi unsurları üzerinde durarak, şairin sanatsal ifade becerilerini değerlendireceğiz.

a) *Ses uyumu ve ritim*: "كفى يا عروس الشعر خيبت آمالي وكذبت أحلامي" Şair, "كفى" kelimesiyle başlayarak sert bir ses kullanır ve ardından tekrarlanan "يا" ifadesiyle ritmi güçlendirir. Bu, şiirin okunurken akıcı bir melodi oluşturmasına katkı sağlamaktadır.

b) *Görsel imgeler ve mecazlar*: "ومن بغى الحق في الدنيا فلا أسف على السلامة إن خانتته دنياه" Şair, "الحق" (hak) ve "السلامة" (selamet) gibi güçlü görsel ve anlamsal imgeler kullanarak duygu oluşturmaktadır. Aynı zamanda, dünyanın ihanetini ifade eden "إن خانتته دنياه" ifadesi de güçlü bir mecaz içermektedir.

c) *Duygusal derinlik ve tema*: "فهل حاروا مع الأقدار أو هم حيروا القدر" Şair, insanların kaderiyle yüzleşmelerini ve kendi kararlarını almalarını vurgular. Bu, şiire derinlik katan bir temayı ifade etmektedir.

d) *Dil oyunları ve kelime seçimi*: "بحسبك من عذري إذا ما عدلتني" Şair, "بحسبك" ifadesiyle okuyucunun katılımını sağlayarak bir dil oyunu yapmaktadır. Ayrıca "عذري" ve "عدلتني" kelimeleri arasındaki benzerlik, zengin bir kelime oyunu oluşturmaktadır.

e) *Farklı Metinler*: "وذوو المعائب لا تتاحر بينهم والنبل فيه سبيل كل تتاحر" Şair, "ذوو المعائب" (kusurlu olanlar) ve "النبل" (soylular) kelimelerini kullanarak toplumsal ve ahlaki bir mesaj ileterek şiiri zenginleştirmektedir.

### 3.2. İblis intihar ediyor إبليس ينتحر

هاتوا لي الخير والهدى جرعاً أبخع نفسي حزناً كمن بخعا  
حرية القوم أفسدت خدعي! لم تبق لي في الأنيس منخدعا  
إن مُنعت لذة حفزت لها فكيف حفزي من لم يكن مُنعا؟  
أو حجبت شهوة أزينها فكيف تزيين ظاهر سطعا؟  
وإن طغى ظالم له خنعوا فكيف يطغى إن عز من خنعا  
لو دام هذا البلاء واتسعت حرية القوم ضاق ما اتسعا  
واستغنت الأرض والسماء معاً عن الشياطين فانطوا جزعا  
ما حاجة الأرض للأبالس في عهد نضا الخوف عنه والجشعا؟  
وكيف تغذوهم بلا عمل وهي على السعي شأنها اجتماعا؟  
وأين بأوونها إذا قشعت عنها ظلام الدهور فانقشعا  
أتى زمان أموت فيه أنا إبليس بأساً، وفي يدي صنعا  
ودعت ملك الدنيا وودعني ملك إذا هم قَلما رجعا  
هاتوا لي الخير جرعة فإذا ضعفت عنه شربته جرعاً

*Getirin bana iyiliği ve rehberliği, içimdeki acıdan dolayı kendimi bir aciz gibi hissettim*

*Halkın özgürlüğü, hilelerimi bozdu! Benim için kandırmada kalmış hiçbir dost kalmadı*

*Eğer tadına varmadığım bir zevki yasaklarsam, o zaman yasaklanmış olanı nasıl uyarırım?*

*Veya süslediğim arzuları örtebilirim, nasıl olur da görünen bir parlaklık süslenir?  
Ve zalim egemenlik kurarsa, ona boyun eğirim, çünkü boyun eğen ondan güçlü değildir  
Eğer bu bela devam eder ve halkın özgürlüğü genişlerse, daralan sadece ben olurum  
Ve toprak ile gökyüzü birlikte şeytanlardan kurtulduysa, korku içinde çaresizce kalırlar  
Toprak, şu zamanlarda salgından arınmışsa, neden bu kadar korku ve açgözlülük günlerinden dolayı sıkışmıştır?*

*Ve onları nasıl besleyebilirim, işsiz kalmışlarsa ve çaba sarf etmek onların özelliği olmuşsa?*

*Ve nereye sığınabilirler ki, zamanın karanlıkları onlardan çekildiyse?*

*Ben İblis, umutsuzca öleceğim bir zamana geldim ve ellerimde yaratılmış bir şey var*

*Dünya kralını veda ettim ve o da bana veda etti, çünkü onlar nadiren geri dönüyorlar*

*Getirin bana iyiliği içeyim, böylece ondan zayıfladığımda bir yudum içirim<sup>26</sup>*

### 1) Belagat analiz

Şairin dil kullanımındaki çeşitli öğeleri inceleyerek estetik ve retorik unsurları değerlendirecektir.

a) *İstiare*: "هاتوا لي الخير والهدى جرعا أبخع نفسي حزناً كمن بخعا" Şair, "جرعا" (bir yudum) ve "أبخع نفسي" ifadesiyle bir içeceğin içilmesini, içerken yaşanan acı ve hüznünü ifade ederek teşbih mecazını kullanmaktadır. Bu, içsel bir durumu somutlaştırarak duygusal bir etki meydana getirmektedir.

b) *Teşbih*: "إن مُنعت لذة حفزت لها فكيف حفزي من لم يكن مُنعاً؟" Şair, "مُنعت لذة" (zevk almak engellendi) ifadesiyle bir durumu tasvir ederek teşbih mecazını kullanmaktadır. Bu ifade, bir şeyin yasaklanmasının, o şeyin arzulanmasını ve değerini artırdığını anlatarak güçlü bir görsellik oluşturmaktadır

c) *Vurgu*: "هاتوا لي الخير جرعة فإذا ضعفتُ عنه شربته جرعا" Şair, "جرعة" kelimesini vurgulayarak, isteğin güçlü bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır. Bu vurgu, talebin güçlü ve belirgin olmasını belirtmektedir.

d) *İstifham*: "وكيف تغدوهم بلا عمل وهي على السعي شأنها اجتماعاً؟" Şair, "وكيف" ifadesiyle bir soru sorarak okuyucuyu düşünmeye sevk etmektedir.

### 2) Estetik analiz

a) *Kafiye düzeni*: "هاتوا لي الخير جرعة فإذا ضعفتُ عنه شربته جرعا" Şair, "جرعة" kelimesiyle başlayan her iki dizede aynı kafiye düzenini korumaktadır. Bu düzen, şiirin melodik yapısını güçlendirir ve okuyucuya hoş bir ses düzeni sunmaktadır.

b) *Lisanı bedii*: "هاتوا لي الخير والهدى جرعا أبخع نفسي حزناً كمن بخعا" Şair, lisanı bedii (sanat dilini) kullanarak "أبخع نفسي حزناً كمن بخعا" ifadesiyle içsel bir durumu somutlaştırır. Bu, duygusal yoğunluğu artırarak şiire derinlik katmaktadır.

<sup>26</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'in*, 31-32.

c) *Dengeli ifade*: "وإن طغى ظالم له خنعوا فكيف يطغى إن عز من خنعا" Şair, adalet ve zulüm arasındaki dengeyi vurgulamaktadır.

d) *Görsel imgeler*: "ولرب ريح فات من ذي ذمة يسعى إليك مع الخئون الخافر" Şair, "مع الخئون الخافر" ifadesiyle görsel bir imge oluşturmuştur. Bu, okuyucunun zihninde canlı bir tablo oluşturarak şiire görsel bir zenginlik katmaktadır.

#### 4. Betim ve betimleme وصف وتصوير

##### 4.1. Güneş şehri مدينة الشمس

صدقوا! فأنت مدينة الشمس وهبتك من نور ومن قدس

كم للنهار عليك مائدة من فيضه، كموائد العرس

تجد العيون بها كفايتها ويزيد حظ القلب والنفس

لحسبت أرضك وهي مشرقة تفتت عن لمحات ذي حسن

بعض الضياء إذا نظرت به أغناك عن سمع وعن لمس

*İnanın! Sen güneş şehrisin, sana ışıktan ve kutsallıktan bahşedildi*

*Gündüzün sofrası, düğün sofraları gibi, bereketinden bir sel gibi*

*Gözler, ihtiyacını fazlasıyla karşılar, kalp ve ruh için kismet artar*

*Toprağın, parıldayan bir şekilde, hissiyatın bakışlarından uzaklaşır*

*Bazı ışıklar var ki, onunla baktığında, işitme ve dokunmaya muhtaç etmez seni.<sup>27</sup>*

##### 1) Belagat Analizi

a) *Teşbih*: "أنت مدينة الشمس" Şair, kişiyi "güneş şehri" olarak nitelendirerek bir teşbih kullanmıştır. Bu ifade, kişinin parlaklığı, aydınlığı ve ısı ile güneşi çağrıştırmaktadır.

b) *Mefhumu muhalif (karşıtlık ilkesi)* "تجد العيون بها كفايتها ويزيد حظ القلب والنفس" Bu ifade, gözlerin kendi ihtiyaçlarını karşılamasıyla birlikte kalp ve ruh için de ayrı bir kismetin arttığını ifade etmektedir. Mefhumu muhalif ilkesiyle, bir şeyin bir yönünün artması diğer yönünün eksik olması fikri ile oynanmıştır.

c) *Tezat*: "لحسبت أرضك وهي مشرقة تفتت عن لمحات ذي حسن" Şair, toprağın hem parlak hem de gözlerden uzak olduğu bir tezat oluşturarak zıtlıkları vurgulamaktadır. Bu, toprak ile ilgili imgeyi zenginleştirmektedir.

d) *Teşhis*: "بعض الضياء إذا نظرت به أغناك عن سمع وعن لمس" Şair, ışığın bir kısmının bakıldığında duyma ve dokunma ihtiyacını ortadan kaldırılabileceğini belirterek teşhis kullanmıştır. Burada ışığın sadece görme duyusunu değil, diğer duyuları da etkileyebilecek bir özelliği tasvir edilmiştir.

e) *İntak*: "لمحات ذي حسن" Şair, toprağın "لمحات ذي حسن" (hisseden gözlerin bakışları) önünden uzaklaştığını ifade ederek bir yakınlaştırma tekniği kullanmıştır. Bu, toprağın insana uzak ancak duyuların etkisiyle yakın bir varlık olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>27</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'in*, 48.

## 2) Estetik analiz

a) *Telmih*: "وإن طغى ظالم له خنعوا فكيف يطغى إن عز من خنعا" Şair, güçlünün bile boyun eğdiği durumu vurgulayarak, bir gönderme yapar. Bu, estetik bir ironi ögesi ekleyerek şiire ayrı bir anlam katmaktadır.

b) *İçsel çatışma*: "هاتوا لي الخير جرعة فإذا ضعفت عنه شربته جرعا" Şair, içsel bir çatışma oluşturmaktadır. Kişi, iyiliği talep eder ancak kendi zayıflığını kabul eder. Bu, estetik bir gerilim meydana getirmektedir.

c) *Tazmin*: "تجد العيون بها كفايتها ويزيد حظ القلب والنفس" Şair, "كفايتها" kelimesini kullanarak hem gözlerin yeterliliğine vurgu yapar hem de onların doyunluğunu ifade eder. Bu, kelimenin çift anlamlılığından kaynaklanan estetik bir zenginliktir.

## 4.2. Ay ışığı لقمرء

كلما أشرق في الليل القمرُ  
وسها الناس ولاذوا بالحجرُ  
جُلْتُ أرواحًا تداعت للسمرُ  
زمرًا تهمس من حول زمرُ  
أن هذا الحسن لا يمضي هدرُ  
حينما أسفر نور وانتشرُ  
وحلا في خلوة الليل السهرُ  
فهنا لا ريب حس وبصرُ  
شيمة المسحور يقفو من سحرُ  
*Her gece parladığında ay,*

*İnsanlar sessizleşir ve sığınır taşlara.*

*Sandım ki ruhlar çağırıyorlar birbirini muhabbete,*

*Guruplar halinde fısıldarlar, etraflarında gizlice konuşurlar.*

*Bu güzellik boşa gitmez, diyorlar,*

*Işıldadığında ışık yayılır.*

*Ve gecenin uykusuz anında hafifler,*

*Burada şüphe yok, his ve görüş vardır.*

*Büyülünün şanı büyülenin büyüüne karşı durur.<sup>28</sup>*

## 1) Belagat analiz

a) *Teşbih*: "كلما أشرق في الليل القمرُ" Şair, ayın parlamasını gece güneşi olarak nitelendirerek bir teşbih mecazı kullanmıştır. Bu ifade, ayın ışığı ile gecenin aydınlığını çağrıştırmaktadır.

<sup>28</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erbaîn*, 49.



b) *İstiare*: "خُلْتُ أرواحًا تداعت للسمز" Şair, ruhların toplandığı bir durumu anlatarak bir istiare kullanmıştır. Bu ifade, gece ve karanlık atmosferde ruhların bir araya gelmesini sembolize etmektedir.

c) *Teşhis*: "وحلا في خلوة الليل السهز" Şair, gecenin sessiz ve uykusuz anında olan bir durumu tasvir ederek teşhis kullanmıştır. Burada gece ve aydınlık atmosferin yalnızlık ve dinginlikle ilişkilendirilmesi dikkat çekmektedir.

d) *Karşıtlık ilkesi*: "شيمة المسحور يقفو من سحر" Şair, büyü olanın büyüleyen karşısında durduğunu ifade ederek bir mefhumu muhalif ilkesi kullanmıştır. Bu, büyülenenin büyüleyen karşısında hayranlık ve saygıyla durduğunu vurgulamaktadır.

e) *Tezat*: "حينما أسفر نور وانتشر" Şair, ayın ışığıyla gecenin aydınlandığı bir durumu ifade ederek bir tezat oluşturmuştur. Bu ifade, karanlık ve aydınlığın birbirine zıt öğeler olduğunu vurgulamaktadır.

## 2) Estetik analiz

Bu şiir, estetik açıdan incelendiğinde, doğa ve insan duygularının bir tasvirini sunmaktadır. Şiirin dili ve yapısı, şairin duygularını ve doğanın güzelliğini ifade etme şeklini yansıtmaktadır.

a) İlk dizedeki "كلما أشرق في الليل القمر" ifadesi, doğanın güzelliklerini yansıtan bir imgeler silsilesiyle başlamaktadır. Ayın parlaması, doğanın gizemini ve güzelliğini vurgulamaktadır.

b) İkinci dizede, "وسها الناس ولاذوا بالحجز" ifadesi, insanların doğanın güzelliğinden etkilenerek sığındığı bir mizansen sunmaktadır. Doğanın güzelliği insanları etkileyerek onları etkilemektedir.

c) Üçüncü dizede, "خُلْتُ أرواحًا تداعت للسمز" ifadesi, doğanın güzelliği karşısında insanların ruhlarının nasıl canlandığını tasvir etmektedir. Doğanın güzelliği insanların ruhlarını etkileyerek onları bir araya getirmektedir.

d) Dördüncü dizede, "زمرًا تهمس من حول زمز" ifadesi, doğanın güzelliği karşısında insanların bir araya gelerek duygularını paylaştıklarını vurgulamaktadır.

e) Beşinci dizede, "أن هذا الحسن لا يمضي هدرًا" ifadesi, doğanın güzelliğinin geçici olmadığını ve insanların bu güzelliği sonsuza kadar hatırlayacaklarını ifade etmektedir.

f) Altıncı dizede, "حينما أسفر نور وانتشر" ifadesi, doğanın güzelliğinin yayıldığı ve insanların onun keyfini sürdüğü bir zamanı tasvir etmektedir.

g) Yedinci dizede, "وحلا في خلوة الليل السهز" ifadesi, doğanın güzelliğinin gece boyunca insanların keyif aldığı bir durumu ifade etmektedir.

h) Sekizinci dizede, "فهنا لا ريب حس وبصر" ifadesi, doğanın güzelliği karşısında insanların hislerinin ve görsellerinin nasıl canlandığını tasvir etmektedir.

i) Dokuzuncu dizede, "شيمة المسحور يقفو من سحر" ifadesi, doğanın güzelliğinin insanları büyülediğini ve onları hayran bıraktığını vurgulamaktadır.

Bu estetik unsurlar, "القمرءاء" şiirinin öne çıkan özellikleridir. Şiir, dilin güzellik ve anlamın arasında gezinmektedir.

## 5. Aşk ve dua غزل ومناجاة

### 5.1. Saadet şiiri سعادة في قمقم

هنا قمقم سابح في الدم أسائل عنه، ولم أعلم

جهلت خباياها حتى أتى عريف الطلاس بالمعجم  
ففيه كما قيل مسجونة سعادة بعض بني آدم  
تجن جنوناً بنور الضحى وتذبل في حبسها المظلم  
وقد زعموا أن إطلاقها رهين بهمسة ذاك الفم  
بسر على شفتي فائن يُباح إلى شفتي مغرم  
فهل أنت مطلقها منعماً فديتك، أم لست بالمنعم  
وما أنا بالمشتهي قبلة ولا بالحريص على مغرم  
ولكنما أنا أبكي أسى لتلك الشهيدة في القمقم

*İşte burada kanın içinde yüzen bir testi*

*Onun hakkında sorular soruyorum, ama bilmiyorum*

*Onun sırlarını bilmiyordum, ta ki sembollerin yorumcusu sözlük ile geldi*

*İçinde, söylendiğine göre, insanların bir kısmının hapsedilmiş bir saadet bulunuyor*

*Şuurunu kaybediyor ışığın altında delice ve karanlık hapsinde soluyor*

*Ve iddia edildiğine göre, onu serbest bırakmak, o ağzın fısıltısına bağlı*

*Fatin'in dudaklarındaki sır, benim dudaklarıma gizlice açılıyor*

*Sen onu iyilikle serbest bıraktın mı, seni satın aldım, yoksa sen iyilikte değil misin?*

*Ben bir öpüşü arzulayan veya ganimet üzerine hevesli değilim*

*Ama ben sadece o testi içindeki şehidi ağlıyorum.<sup>29</sup>*

1) *Belagat analiz*

Bu şiir, belagat açısından zengin anlamlar içeren bir yapıya sahiptir. Şiirde kullanılan dil ve ifadeler, estetik bir güzellikle işlenmiş ve duygusal bir anlam kazandırılmıştır.

a) *Temsil ve teşbih:* Şiirde, yoğun bir şekilde temsil ve teşbih kullanılmaktadır. Örneğin: "فيه" Bu dizede, "مسجونة سعادة" ifadesiyle yazar, insanların içsel mutluluğunun bazen sıkıntılar ve zorluklarla kısıtlanmış bir durumda olduğunu ima etmektedir.

b) *İstiare:* Şiirde, istiare etkili bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin: "بسر على شفتي فائن يُباح إلى" Bu dizede, "فائن" ismiyle yapılan istiare, güzellik ve cazibenin sembolik olarak anlatılmasına katkıda bulunmaktadır.

c) *Tecdîd:* Şiirde dilin yenilikçi ve etkileyici bir şekilde kullanılmasıdır. Örneğin:

<sup>29</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'în*, 59.

"عريف الطلاسـم بالمعجم" Bu dizede, "جهلت خباياه حتى أتى عريف الطلاسـم بالمعجم" ifadesi tecdîd örneğidir. Yazar, sözlük gibi bir kaynağın sırları açığa çıkarmada kullanılmasını ifade ederken, dilin gücünü vurgulamaktadır.

d) *Cinas*: Cinas, şiirde benzer seslerin tekrarı veya birleştirilmesidir. Örneğin:

"تذبل في حبسها المظلم" ve "تجن جنوناً" Bu dizede "تذبل في حبسها المظلم" ifadelerindeki benzer seslerin kullanımı cinas örneğidir. Bu, şiire duygusal katmaktadır.

## 2) Estetik analiz

Bu şiir, estetik açıdan zengin bir yapıya sahiptir. Şair, dilin estetik özelliklerini kullanarak güçlü bir duygusal etki meydana getirmeyi başarmıştır.

a) *Metafor*, Şiir, eğretileme ve istiareyi kullanarak okuyucuya geniş anlamlar iletilmesini sağlamaktadır. Örneğin: "فيه كما قيل مسجونة سعادة بعض بني آدم" Bu dizede, "مسجونة سعادة" ifadesiyle yazar, insanların içsel mutluluğunun bazen zorluklar ve sıkıntılar tarafından kısıtlanmış bir durumda olduğunu anlatmaktadır.

b) *Ritim*: Şair, dize yapıları ve kelime seçimleriyle şiirle ritim ve ahengi bütünleşmiştir. Örneğin: "تذبل في حبسها المظلم" Bu dizede, "تذبل في حبسها المظلم" ifadesindeki ünlü harflerin tekrarı ve ritmik yapısı, okuyucuya duygusal bir etki sunmaktadır.

c) *Görsel imge ve detaylar*: Şair, görsel imgeler ve detaylar kullanarak okuyucunun zihninde canlı bir resim oluşturmayı hedeflemektedir. Örneğin: "بسر على شفتي فأتن يُباح إلى شفتي مغرم" Bu dizede, "بسر على شفتي فأتن" ifadesi, okuyucuya görsel bir tablo çizerek aşkın ve güzelliğin inceliklerini tasvir etmektedir.

d) *Kelime oyunları ve çift anlamlılık*: Şiirde kullanılan bazı ifadelerde kelime oyunları ve çift anlamlılık bulunabilmektedir. Örneğin: "فهل أنت مطلقها منعماً فديتك، أم لست بالمنعم" Bu dizede, "مطلقها منعماً" ifadesindeki çift anlamlılık, okuyucuya bir düşünce oyunu sunmaktadır.

Bu estetik analiz, "سعادة في قمم" şiirinin dil bilgisel özelliklerini değil, aynı zamanda şiirin duygu yüklü estetik yapısını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Şairin dil kullanımındaki incelikler, şiirin güzellik kazanmasına katkı sağlamaktadır.

## 6. Toplumsal ve sosyal konular قوميات واجتماعيات

### 6.1. İyilik yapanlara إلى المحسنين

يا جيرة الإحسان والمحسنين لبيكم! لبيكم! أجمعين  
من يسمع الملهوف حق له — لا ريب — أن يسمعه السامعون  
من عين شمس جنتكم ناهلاً من عين شمس لا تراها العيون  
لا بل يراها كل قلب رأى ظلم الرزايا، وظلام الشجون  
يا حسنها من نير مرشد في حيرة اليأس بنور اليقين  
حييت في محفلكم إخوة بناتها في الخير صنو البنين  
مريمكم أخت لعيساكم وكلكم آمنة أو أميين  
تعددت أديان قصادكم وما لكم في برهم غير دين

كونوا لمن ليس له شافع في هذه الدنيا ولا من معين  
للطف، من للطف في ضعفه؟ للشيخ، من للشيخ حاني الجبين؟  
هما رضيعا رحمة تديها لا يطمم الأبناء فطم السنين  
لا خير في الدنيا ولا أمنها إن لم يكن هذان في الأمنين

*Ey iyilik ve cömertlik iklimindeki insanlar, buradayım! Buradayım! Topluca geldik.*

*Kim mazlumu duyar, gerçekten işitenlerdir o kimseler*

*Güneş gözlerin görmeyeceği bir yerden doğarken geldim size, ama gönlünüz onu görmekte.  
Aksine, her kalp, felaketin zulmünü ve hüznlerin karanlığını görmüştür*

*Ne güzel bir rehberin yoluyla karanlıkta umutsuzluğun karışıklığında geldim size.*

*Toplantınızda, kızlarının iyiliği için çabalayan kardeşleri selamlıyorum*

*Meryem'iniz İsa'nızın kız kardeşidir ve hepiniz Âmin ya da Emin'siniz*

*Dinleriniz çeşitlendi yanınızda ve onların iyiliği için başka bir dindendir iyilik*

*Bu dünyada şefaathçisi olmayan kimse için olun ve destek olun*

*Çocuk için kim şefkatlidir? Yaşlı için kim alnı yumuşak olan?*

*Onlar, yılların emzirmedeği bebekler, yılların emzirdiği sütüdür*

*Bu ikisi olmadan dünyada ne iyilik ne de güvenlik vardır.<sup>30</sup>*

#### 1) Belagat analiz

a) *Teşbih*: Örneğin, "من عين شمس جنتكم ناهلاً" ifadesinde geçen "عين شمس" (güneşin gözü) değişmeceli bir ifadedir. Burada şair, iyiliğin ve ışığın kaynağını güneş olarak tasvir ederek güçlü bir benzetme yapmaktadır.

b) *İstiare*: "نير مرشد" ifadesindeki "نير" (rehber çubuğu) kelimesi, istiare örneğidir. Şair, iyilik yapanların rehberlik yapıcı bir rol oynadığını anlatmak için bu kelimeyi kullanmıştır.

c) *Cinas*: "ليكم! ليكم! أجمعين" ifadesindeki "ليكم" ifadesinin tekrarı, cinas örneğidir. Bu, şairin çağrısını vurgulayarak duygusal bir etki meydana getirmektedir.

d) *Tecdîd*: "مريمكم أخت لعيساكم وكلكم أمانة أو أمين" ifadesindeki "مريمكم" (Meryem'iniz) ifadesi tecdîd örneğidir. Şair, Meryem'in rolü aracılığıyla yeni bir perspektif sunmaktadır.

e) *İstifham*: "من للطف في ضعفه؟ للشيخ، من للشيخ حاني الجبين؟" ifadelerindeki sorular (istifham), okuyucunun düşünceye yönlendirilmesi amacıyla kullanılmıştır.

f) *Tenasüp*: "لا بل يراها كل قلب رأى ظلم الرزايا، وظلام الشجون" ifadesindeki benzer seslerin kullanımı tenasüp örneğidir. Bu, duygusal bir uyum oluşturarak etkiyi güçlendirmektedir.

<sup>30</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erbaîn*, 70-71.

g) *Tecvîd*: Şiirin ses ve ritim kullanımı, tecvîd örneğidir. Özellikle ritmik yapılar, okuyucunun şiirin melodik yapısını hissetmesine katkı sağlamaktadır.

## 2) Estetik analiz

a) *İmgeleme ve GörSELLİK*: "عين شمس" ifadesiyle şair, iyiliği ve ışığı güneş gibi parlak ve temiz bir kaynak olarak tasvir etmektedir. Bu imgeleme, okuyucunun zihninde canlı bir görüntü oluşturmaktadır.

b) *Ritim*: "ليكم! ليكم! أجمعين" ifadesindeki tekrarlar, ritmi vurgulamaktadır. Bu, şiirin melodik yapısını güçlendirerek okuyucuya etkileyici bir deneyim sunmaktadır.

c) *Ses oyunları ve cinas*: "من للطفل، من للطفل في ضعفه؟ للشيخ، من للشيخ حاني الجبين؟" ifadelerindeki benzer sesler ve yapı, cinas örneğidir. Bu, sesin estetik kullanımını gösterir ve akustik bir güzellik eklemektedir.

d) *Anlam yoğunluğu*: "من عين شمس لا تراها العيون" ifadesindeki "عين شمس" ifadesi, hem fiziksel hem de metafiziksel bir anlam taşımaktadır. Bu, şiire ayrı bir anlam katar ve okuyucunun farklı katmanlarda düşünmesini sağlamaktadır.

e) *Duygusal derinlik*: "للإطفال فمن للطفل في ضعفه؟" ifadesindeki soru, duygusal bir derinlik oluşturmaktadır. Şair, çocukların korunmaya ihtiyaç duyan zayıflığını vurgular, bu da okuyucuda duygusal bir tepki uyandırmaktadır.

f) *Semantik zenginlik*: "من يسمع الملهوف حق له — لا ريب — أن يسمعه السامعون" ifadesindeki "الملهوف" ifadesi, semantik açıdan zengin bir kelime kullanımını göstermektedir. Şair, iyilik yapmanın ve yardım etmenin önemini vurgulamaktadır.

g) *Simge ve metaforlar*: "نير مرشد" ifadesindeki "نير" kelimesi, rehberlik eden bir çubuk anlamına gelir ve burada iyilik yapanların rehberlik edici rolünü simgelemektedir.

## 7. Mizah فكهة

### 7.1. Köpege mersiye رثاء كلب

أحزناً على كلب طاهر؛ فإنه طاهر الكلاب  
تشابها في خليفة واتفقا — شيمة الصحاب  
وربما عي طاهر وكلبه حاضر الجواب  
فليس يوفيه حقه من اكتئاب أو انتحاب  
إلا إذا بات نابجاً نبج المساعير في الخراب  
عوعو، عوووو. بلا ونى ولا انقطاع ولا اقتضاب  
لا تسألوا رحمة له قد رحم الله واستجاب  
لعله مات قانطاً من «أزمة» الأكل والشراب  
منتحراً في شبابه وهكذا يفعل الشباب  
أراحه الله من ضنى أنفذه القبر من عذاب  
فليحمد الله ربه! من جاع فليرض بالتراب

*Temiz bir köpeğe matem olsun, çünkü o temiz köpeklerin en temizini!*  
*Dış görünüşte benzerler, karakterde birleşirler - Sahabelerin ahlakı.*  
*Belki temiz olan cevap veren kişiydi, köpeğiyle birlikte.*  
*Ona ne depresyon ne de seçim belirtileri vermez.*  
*Ancak, eğer geceleyin çöktüğünde atların ulumasını duyarsa,*  
*Hav hav! Hav hav hav! Kesintisiz, duraksamadan, kırılmadan.*  
*Onun için merhamet dilemeyin, çünkü Allah ona rahmet etti ve dua kabul etti.*  
*Belki de açlık ve susuzluk krizinden dolayı öldü.*  
*Gençliğinde intihar etti ve işte gençler böyle yapar.*  
*Allah onu düşüncelerinden kurtardı, mezar onu azaptan kurtardı.*  
*Öyleyse Rabbine şükretsin! Kim açsa, toprağı kabul etsin.<sup>31</sup>*

### 1) Belagat analiz

a) *İstiare*: "كلب طاهر" ifadesindeki "حزناً على كلب طاهر" (temiz köpek) istiare örneğidir. Burada, köpeğin temizliği değişmeceli bir anlam taşır, bu da köpeğin değerini vurgulamaktadır.

b) *Tezat*: "منتحراً في شبابه وهكذا يفعل الشباب" ifadesindeki "منتحراً" (intihar etmiş) ve "شبابه" (gençliği) arasındaki tezat, bir belagat unsuru olarak kullanılmıştır. Genç bir bireyin intihar etmesi, olağandışı ve dikkat çekici bir durumu vurgulamaktadır.

c) *İmgeleme*: "لعله مات قانطاً" ifadesindeki "مات قانطاً" (umutsuzca öldü) ve "أزمة الأكل والشراب" (yemek ve içecek krizi) tasvir edici bir dil kullanılmaktadır. Bu, köpeğin açlık ve susuzluktan dolayı öldüğünü betimlemektedir.

d) *İstifham*: "لا تسألوا" ifadesindeki "لا تسألوا رحمة له قد رحم الله واستجاب" ifadesi, bir istifham örneğidir. Burada, şairin okuyucuya seslenmesi ve köpeğin ölümüne dair duyulan acıma hissini reddetmesi etkileyici bir anlam oluşturmaktadır.

e) *Telmih*: "اكتئاب أو انتحاب" ifadesindeki "فليس يوفيه حقه من اكتئاب أو انتحاب" imalı bir ifadedir. Bu, köpeğin ölümünün normal bir depresyon ya da seçimden kaynaklanmadığını ima etmektedir.

### 2) Estetik analiz

a) *İmgeleme ve görsellik*: "حزناً على كلب طاهر" ifadesi, temiz bir köpeğe olan hüsrânı anlatmaktadır. Bu imge, temizliği ve sadeliğiyle dikkat çeken bir köpeği canlandırmaktadır.

b) *Ritim ve ahenk*: "لا ونى ولا انقطاع ولا اقتضاب" ifadesindeki ritim ve tekrarlar, şiire ritmik bir yapı kazandırarak okuyucuya etkileyici bir akış sağlamaktadır.

<sup>31</sup>Akkâd, Vahyü'l-erbaîn, 77-78.



c) *Ses oyunları*: "عوو، عووو" ifadesindeki ses oyunları ve benzerlikler (cinas), okuyucunun duyularını harekete geçirir ve şiire akustik bir güzellik eklemektedir.

d) *İroni ve mizah*: "منتحرًا في شبابه وهكذا يفعل الشباب" ifadesindeki genç bir köpeğin intihar etmiş gibi tasvir edilmesi, bir tür ironi ve mizah içermektedir. Bu, olağan dışı bir durumu vurgulamaktadır.

e) *Sembolizm ve metaforlar*: "أزمة الأكل والشراب" ifadesindeki "لعله مات قانطًا من «أزمة» الأكل والشراب" (yemek ve içecek krizi) değişmeceli bir ifadedir. Bu, köpeğin ölüm nedeninin arkasındaki zorlukları ve sıkıntıları simgelemektedir.

f) *Telmih ve tezat*: "يرض بالتراب" (açlık) ve "فليحمد الله ربه! من جاع فليرض بالتراب" (toprağı kabul etsin) ifadeleri, bir tür telmih içerir ve açlığın ve ölümün birbirine zıt durumları vurgulamaktadır.

g) *Doğaçlama ve Serbest Şiir*: Şiirin yapısı ve serbest akışı, doğaçlama öğelerini içermektedir. Şair, duygu ve düşüncelerini serbest bir şekilde ifade eder, bu da şiire dinamizm ve özgünlük katmaktadır.

## 8. Çeşitli konular متفرقات

### 8.1. Kitap hediyesi إهداء الكتاب

يا جاعل الطب فنًا من الفنون جميلا

ويا أميئًا حفيظًا على الحياة وكيلا

هذي حياة أديب للفن كان رسولا

يا رب معنى نبيل كساه لفظًا نبيلًا

كالروح تكسوه جسمًا غض الإهاب صقيلا

علي هذا علي يرجو لديك قبولًا

*Ey tıbbı güzel bir sanat haline getiren,*

*Ve hayata dair güvenilir, yaşamın koruyucusu olan emanet!*

*İşte bu, edebiyatın hayatı, bir elçi olarak yaşayan biriydi.*

*Ey Rabbim, bu anlamlı kelimeyi ona zarafetle giydiren soylu bir anlam!*

*Ruh gibi, incelikle örtülmüş bir bedenle,*

*Bu şekilde Ali, kabul etmeyi umut ediyor.<sup>32</sup>*

#### 1) Belagat analiz

a) *Teşbih*: "يا جاعل الطب فنًا من الفنون جميلا" ifadesindeki "جاعل الطب فنًا" (tıbbı bir sanat haline getiren), mecaz bir ifadedir. Şair, tıbbın bir sanat olarak güzellikle ilişkilendirilmesiyle etkileyici bir benzetme yapmaktadır.

<sup>32</sup> Akkâd, *Vahyü'l-erba'in*, 81-82.

b) *Tezat*: "يا أميئًا حفيظًا على الحياة وكيلًا" ifadesindeki "حفيظًا" (güvenilir) ve "كيلا" (koruyucu), bir tezat örneğidir. Şair, güvenilir ve koruyucu özelliklere vurgu yaparak bir çelişki oluşturmaktadır.

c) *İstifham*: "هذي حياة أديب للفن كان رسولًا" ifadesindeki "هذي حياة" (bu hayat), bir istifham örneğidir. Şair, hayatın edebiyata olan katkısını sorgular ve bu da okuyucuda düşünce uyandırmaktadır.

d) *Telmih*: "كالروح تكسوه" ifadesindeki "كالروح تكسوه" (ruh gibi örtülmüş), bir telmih örneğidir. Şair, kişinin edebiyatın etkisi altında nasıl olduğunu anlatırken imalı bir ifade kullanılmaktadır.

e) *İstiare*: "علي هذا علي يرجو لديك قبولًا" ifadesindeki "علي هذا علي" (bu Ali), bir izafet örneğidir. Şair, "Ali" adlı kişiyi doğrudan anmaktan kaçınıp dolaylı bir ifade kullanmaktadır.

## 2) Estetik analiz

a) *İmgeleme ve görsellik*: "Ey tıbbi güzel bir sanat haline getiren" ifadesi, tıbbın güzellikle özdeşleştirilerek zihinsel bir imge oluşturur. Şair, tıbbın sanatsal yönüne vurgu yaparak okuyucunun dikkatini çekmektedir.

b) *Ritim ve ahenk*: "Ve hayata dair güvenilir, yaşamın koruyucusu olan emanet!" ifadesindeki ritim ve tekrarlar, şiire ritmik bir yapı katar. Bu, okuyucuya akıcı bir okuma deneyimi sunmaktadır.

c) *Ses oyunları ve cinas*: "Ey Rabbim, bu anlamlı kelimeyi ona zarafetle giydiren soylu bir anlam!" ifadesindeki ses oyunları ve zarafetle giydiren ifadesi, estetik bir dile vurgu yapmaktadır.

d) *İroni ve mizah*: "Ruh gibi, incelikle örtülmüş bir bedenle," ifadesindeki mizahi anlatım, insana özgü ruhun incelikle örtülü olduğunu vurgulamaktadır.

e) *Sembolizm ve metaforlar*: "Bu şekilde Ali, kabul etmeyi umut ediyor." ifadesindeki "Ali", bir sembol olarak kullanılır ve onun kabul etme umudunu temsil etmektedir.

## Sonuç

Akkâd'ın "*Vahyu'l-Erbaîn*" adlı eserindeki estetik unsurların Arap edebiyatındaki etkilerini vurgulayarak, şairin dilbilimsel katkılarını anlama çabalarına odaklandık. Belâgatındaki estetik unsurlar, dilin zenginliğini ve Arap edebiyatında yeni bir perspektif sunarak öne çıkmaktadır. Dildeki özgünlük, belâgatın estetik unsurları ve duygusal metaforların kullanımı üzerinde durduk. Seçilmiş dizelerin dilin estetik gücünü nasıl yansıttığını anlamaya çalıştık. Bulgularımız, şairin dilbilimsel becerilerinin ötesinde, "*Vahyu'l-Erbaîn*" adlı eserinin Arap edebiyatındaki belirgin etkisini vurgulamaktadır. Belâgat ve estetik unsurları analiz ederken, Akkâd'ın dilin incelikleriyle birlikte, eserin kültürel ve tarihsel bağlamdaki yerini de ele aldık.

Akkâd'ın "*Vahyu'l-Erbaîn*" eseri, sadece dilin estetik yönleriyle değil, aynı zamanda kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlam içinde de bir anlama ve değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Belâgat ve estetik unsurların ötesinde, şairin eseri, Arap dünyasının tarihini, kültürünü ve insan ilişkilerini anlama çabalarına ışık tutmaktadır. Akkâd'ın dilbilimsel yeteneklerinin sadece edebi bir yapıyı oluşturmakla kalmayıp aynı zamanda düşünsel katmanlar eklediği önemli bir noktadır. "*Vahyu'l-Erbaîn*" adlı eser, dilin estetik gücünü ve şairin düşünsel derinliğini sergileyen önemli bir yapıttır. Bu çalışma, şairin dilbilimsel katkılarını anlama çabalarına ek olarak, eserin kültürel ve evrensel anlamını vurgulayarak okuyuculara daha kapsamlı bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** 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.

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

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

---

### Kaynakça

- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Hulâsatu'l-yevmiyye*. Kahire: Nahdatül Mısır,1912.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *es-Sîretü'z-zâtiyye-1: Ene, hayâtu Kalem* (el-Mecmû'atü'l-kâmile içinde), Beyrut: 1982.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Vahyu'l-erba'în*. Kahire: b.y., 1933.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *el-Mer'e fi'l-Kur'ân*. Kahire: b.y., 1960.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Sâ'ât beyne'l-kutub*. MatbaAtu'l-muktataf ve'lmukattam, b.y., 1929.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *el-Mecmû'atu'l-Kâmile li-Muelleffâti'l-Ustâz Abbâs el-Akkâd: Sâ'ât Beyne'l-Kutub*. 1. Baskı. 28 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 1984.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Fusûl mine'n-Nakd 'inde'l-Akkâd*. Kahire: Mektebetü'l-Khanjî, 1969.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Dîvân min Devâvîn*. Kahire: Nahdatü Mısır li't-TibâA ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2001.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Dîvânu'l-Akkâd*. Kahire: MatbaAtü'l-Me'âhid, 1921.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Şuarâu Mısır ve Bîâtuhum fi'l-Cîli'l-Mâzi*. 2.Baskı. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd ve Abdülkadir el-Mâzinî. *ed-Dîvan fi'l-Edeb ve'n-Nakd*. 4. Baskı. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1997.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *Karn'il-Işrin mâ kâne ve mâ seyekûn*. Kahire: b.y.,1964.
- Akkâd, Abbâs Mahmûd. *el-Lugatu's-Şâi're*. Kâhire: Nahdatu Mısır li't-TibâA ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1995.
- Avâdî, Vekîl. *el-Akkâd ve't-tecdîdu fi's-şî'r*. Kahire: b.y., 1962.
- Cevâdî, Muhammed. *Sultatu'n-nubûgi'l-hasib*. Kahire: Daru Ravda, 2020.
- Cûde, Sureyya Abdulmun'im ve el-Minşâvî, İsmail el-Abd. *Nusûs mine'l-Edebi'l-Hadîs*. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, ts.

Cuneydî, Cemal Mahmud Seyyid Ahmed. *Edebu'l-Arabiyyi'l-Hadîs fî Mısır -Dirâse Târîhiyye Nakdiyye*. Kahire: CâmiAtü'l-Ezher, ts

Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-Mu'âsır fî Mısır*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1971.

Desûkî, Ömer. *fî'l-Edebi'l-Hadîs*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1964.

Mâzinî, Abdülkadir. *Dîvânu'l-Mâzinî*. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 1999.

Mendûr, Muhammed, *en-Nakd ve'n-nukkâdü'l-mu'âşırûn*. Kahire: b.y., 1964.

Şükrî, Abdurrahman. *Dîvânu Abdurrahman Şükrî*. Kahire: Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2000.

Şükrî, Dîvânu Abdurrahman Şükrî. Kahire: Matbaat Zührân, 1970.

Zekî, Necîb Mahmûd. *Ma'a's-şu'arâ'*. Beyrut-Kahire: b.y., 1976.

Zor, Salih. *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

**RUSUH** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of

Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

Haziran/June 2024, 4 (1): 74-87

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Düşüncesinde Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi Problemi**  
***In Thought Of Abu Mansur Al-Mâturîdî, The Problem Of God's Istiwa On The Arsh***

**Veysel Akıncı**

Milli Eğitim Bakanlığı

*Ministry of Education*

Adıyaman, Turkey

[veyselekinci@gmail.com](mailto:veyselekinci@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0003-6583-9931>

**Selim Gülverdi**

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

*Associate Professor, Gaziantep Islam Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic Theology*

Gaziantep, Turkey

[sgulverdi67@gmail.com](mailto:sgulverdi67@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-2647-1006>

**Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 28.02.2024

**Kabul Tarihi/Accepted:** 22.06.2024

**Yayın Tarihi/Published:** 30.06.2024

**Cilt/Volume:** 4

**Sayı/Issue:** 1

**Sayfa/Pages:** 74-87

**Atıf/Cite as:** Akıncı, Veysel-Gülverdi, Selim. "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Düşüncesinde Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi Problemi [In Thought Of Abu Mansur Al-Mâturîdî, The Problem Of God's Istiwa On The Arsh]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/1 (Haziran 2024):74-87

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

## EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE ALLAH'IN ARŞ'A İSTİVA ETMESİ PROBLEMİ

### Öz

Kur'an'da Allah'ın zatıyla ilgili olarak teşbih ve teccimi hatırlatan ve kelimde haberî sıfatlar olarak nitelendirilen bazı ifadeler üzerinde İslam düşünce tarihinde yoğun tartışmalar olmuştur. Bu nedenle haberî sıfatlar konusu, itikadî mezheplerin ortaya çıkmasında yol ayrımı niteliğinde bir öneme sahiptir. Erken dönemde ele alınan haberî sıfatlar, literal olarak mı yoksa te'vil edilerek mi anlaşılması gerektiği konusunda yaşanan tartışmalarla bir problem haline geldi. Müşebbihe ve Mücessime eğiliminde olanlar literal bir okumayla insanbiçimci (antropomorfist) Tanrı anlayışını benimsemiştir. Selef ise Hz. Peygamber ve sahabenin bu konuda bir açıklama yapmadığını ileri sürerek haberî sıfatların anlamını Allah'a havale etmeyi tercih etmiştir. Bu dönemde Ebu Hanife (ö. 150/767) ve ondan sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) gibi Ehl-i sünnet kelimcileri Selef yolunu izleyerek te'vile başvurmaktan kaçındıkları halde müteahhirün kelimciler, tevhid ilkesinin zarar göreceği endişesiyle te'vile başvurmuşlardır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Mâtürîdî'nin, haberî sıfatlar kapsamında ele aldığı "Allah'ın Arşa istiva etmesi" konusunu, kullandığı argümanlar tespit edilerek te'vil metodu üzerinden onun problemin çözümüne yönelik düşünceleri üzerinde durulacaktır. Mâtürîdî, akıl ile naklin uyuşmadığı durumda naklin te'vil edilmesi gerektiği ön kabulüyle problemi ele alarak tevhid temelinde ispat ve tenzih düşüncesine bağlı kalarak te'vile başvurmuştur. Bu bağlamda "Allah'ın Arşa istiva etmesi" meselesini te'vil ederek Allah'ın arşa hükümler olması şeklinde anlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Haberî Sıfatlar, Mâtürîdî, İstiva, Te'vil.

## IN THOUGHT OF ABU MANSUR AL-MÂTURÎDÎ, THE PROBLEM OF GOD'S ISTIWA ON THE ARSH

### Abstract

It is an important issue in the nature of the crossroads in which sects of creed emerged due to the intense debates about some expressions in the Qur'an, which remind of tashbih and tajsem regarding the essence of God and are described as khabar adjectives in kalam. In the early period, it became a problem with the debates about whether the adjectives were understood as literal or by ta'wil (implicitly). While those who tend to the Mushabbiha and the Mujasema adopt the anthropomorphist understanding of God with a literal reading, the Salaf claimed that the Prophet and the Companions did not make any explanations on this issue, were preferred to refer the meaning of the adjectives to Allah. In this period, although the theologians of Ahl as-sunnah has avoided applying ta'wil by following the way of Salaf, The Later Muslim Theologians applied to ta'wil because of the concern that the principle of tawhid would be harmed.

The arguments used by Mâtürîdî, which is the subject of our study, about the subject of "Allah's appropriation of the Throne", which he handles within the scope of adjectives, will be determined and his thoughts on solving the problem will be emphasized through the method of ta'wil. He applied to ta'wil by adhering to the idea of proof and absolving on the basis of tawhid, considering the problem with the pre-acceptance that translation should be interpreted in cases where reason and narration do not match. For Mâtürîdî's thoughts on the subject, the source works of Tevilat al-Qur'an and Kitab al-Tawheed will be taken as reference.

**Keywords:** Kalam, Khabarî Adjectives, Mâtürîdî, Istiwa, Ta'wil.



## Giriş

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılmasında naklin yanında akla da önemli bir yer vermeyi metot olarak kabul eden kelimciler naklin akla ters düştüğü yerde nakli, akilla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Kelamcılar, Kur'an ve hadislerde geçen Allah'ın, gözü, yüzü ve Allah'ın gelmesi, Allah'ın Arşa istivâ etmesi gibi literal olarak düşünüldüğünde İslam'ın Allah tasavvuruyla bağdaşması mümkün olmayan kavramları tevhid inancına ters düşmeyecek şekilde te'vil etmişlerdir. Kur'an'da müteşabih ayetler olarak isimlendirilen ve kelam ilmindeyse "haberî sıfatlar" olarak kabul edilen bu kavramlar, İslam düşünce tarihinde teşbih ve tecsim inancına sahip Yahudi ve Hıristiyanlardan etkilenen bir kısım Müslümanlar tarafından, gündeme taşınmıştır. Nitekim Müslümanlar arasında hicri 2. yüzyılda teşbih ve tecsim düşüncesini savunanlar ortaya çıkmıştır. Bu düşünceleri savunanlar, haberî sıfatları, zahirine bakarak ve te'vil yapmadan yalın haliyle düşünmeleri sonucu Allah'ı, insanlara benzeyen bir varlık şeklinde düşünerek antropomorfist Tanrı anlayışını kabul etmişlerdir.

Selefi söylemi savunanlar ise tefvîz ve tevakkuf yöntemini benimseyerek bu müteşabih kavramların anlamını, ancak Allah'ın bileceğini ileri sürerek O'na havale etmişlerdir. Ebu Hanife (ö. 150/767) ve ondan sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) gibi kelimciler Selef yolunu benimseyerek haberî sıfatların anlamı konusunda te'vil yapmamış ve susmayı tercih etmişlerdir.<sup>1</sup>

Mu'tezile ve müteahhirûn dönem Ehl-i sünnet kelimcileri, haberî sıfatlar meselesiyle teşbih ve tecsim düşüncesinin Müslümanlar arasında antropomorfist Tanrı anlayışının oluşmasına neden olacağından endişelendiler. Kelamcılar, bu endişe ve Selefi anlayışı savunanların ileri sürdükleri görüşlerin de çözüme yönelik olmaması gibi nedenlerle haberî sıfatları te'vil etmeyi gerekli görmüşlerdir. Kelamcılar, tevhid ve tenzih temelinde, teşbih ve tecsim tasavvurunu andıran her izahı olumsuzlayarak haberî sıfatları te'vil etmişlerdir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) bir kelimci olarak haberî sıfatlar konusunda te'vil metodunu benimsemiş ve bu konuda ta'til düşüncesine başvurmadan ispat ve tenzih mantığıyla te'vil yapmıştır. Teşbih ve tecsim anlayışına karşı bir tavır serileyen Mâtürîdî, problemin çözümü olarak te'vil metoduyla meselenin "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>2</sup> ayeti bağlamında düşünülmesi gerektiğini savunur.

Çalışmamız esnasında klasik kaynaklardan Mâtürîdî'nin, *Te'vilâtu'l-Kur'an* ve *Kitabu't-Tevhîd* eserleri temel kaynak olarak alınmakla beraber Müşebbihe'den olduğuna dair kaynaklarda bilgi olan Mukatil b. Süleyman'ın *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman* ve Selefi anlayışı savunan Osman b. Ebi Şeybe'nin, *Kitabu'l-Arş* ve *Te'vilâtu'l-Kur'an* şarihi, Alâeddîn es-Semerkindi'nin *Şerh-i Semerkandi* gibi klasik kaynaklardan istifade edildi. Ayrıca bu alanda yapılan çalışmalardan, *TDV İslam Ansiklopedisinde yayınlanan* Yusuf Şevki Yavuz'un "Arş", İlyas Çelebi, "Sıfat" maddelerinden konu araştırıldı. Bunun Metin Yurdagür'ün "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", "Haşviyye" ve

<sup>1</sup> Kemâlüddîn, el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm an İbârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferid Miziyadi (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2007), 180-187; Numan b. Sabit Ebû Hanife, *Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1987), 67.

<sup>2</sup> eş-Şûra 42/11.

Mustafa Güven'in, "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak "İstivâ" gibi makalelerden ve Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* gibi bir kısmının ismini verdiğimiz eserlerden istifade edilmiştir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmamız "arş" ile ilgili bir çalışma olmasından ötürü bu kavram ve beraber kullanılan kavramların ele alınması konunun anlaşılması bakımından önem arz eder.

### 1.1. Arş

Lügatte arş, evin çatısı, tavan<sup>3</sup> ve hükümdarın meclisi<sup>4</sup> anlamlarına gelirken terim hükümlerlik ve mülk gibi anlamları ifade eder.<sup>5</sup> Kelamcılar Arş kelimesini mecaz anlamda ele alarak hükümlerlik anlamı vermişlerdir.

### 1.2. İstivâ

Lügatte mutedil olmak, aynı seviyede olmak, sonuna gelmek, kast etmek, yükselmek, karar kılmak ve yönelmek anlamlarına gelen istivâ, terim olarak Allah'ın, iradesiyle her şeyi düzene koyması, hükümlerliği altına alması anlamlarına gelir.<sup>6</sup> İstivâ fiil olarak 'alâ' harf-i cerriyle kullanıldığında yüceltmek, istila etmek ve tamamlamak anlamlarına gelir.<sup>7</sup>

### 1.3. Sıfat

Lügatte; zatın bazı hallerine delalet eden isim anlamına gelen sıfat,<sup>8</sup> terim olarak "Allah'ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" olarak tanımlanır.<sup>9</sup>

## 2. Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar, zahiri anlamları bakımından yaratılmışlarla benzer özellikler gösterdikleri için, Allah'a nispet edilmeleri mümkün olmayan ancak naslarda ifade edildiklerinden dolayı ilahi sıfatlar olarak kabul edilen kavramlardır. İstivâ, yed, ayn, vech, nüzûl, ityân, meci', kurb ve kadem gibi kavramlar bunlardan bazıları olarak zikredilebilir.<sup>10</sup> İslam düşünce tarihinde Allah'a sıfat nisbet edilebilir mi tartışmasıyla başlayan sıfatullah meselesi ilk ve önemli problemlerden biridir. Naslarda geçtiği halde literal anlamıyla kabul edildiğinde Allah için düşünülmesi sakıncalı görülen kavramlar olan haberî sıfatlar, sıfatullah problemiyle ilgili olarak önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda birbirinden farklı olarak üç eğilim ortaya çıkmıştır. Bu grupların düşüncelerini detaylandırmak meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

<sup>3</sup> Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1432/2010), 6/313-317.

<sup>4</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredat* (Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1395/1975), 558.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Arş", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/402-404.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/410-415; el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 416.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandi el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu-İbrahim Halil Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınları, 1. Baskı, 2008), 5/375.

<sup>8</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Mişavî (Kahire: Daru'l-fedîyle, 1890), 114,211.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

<sup>10</sup> Çelebi, "Sıfat", 37/100-106; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*. Sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 298.

## 2.1. Teşbih-Tecsim Yöntemi

İnsanbiçimci Tanrı anlayışına sahip olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve düalist din mensupları Allah'ın sıfatları konusundaki anlayışlarından etkilenen bir kısım Müslümanlar, İslam düşünce tarihinde sıfatullah probleminin oluşmasına zemin hazırladılar.<sup>11</sup> Hem söz konusu dış etkenler hem de Kur'an'da antropomorfist bir Tanrı anlayışını andıran ifadelerin mevcut olması, İslam dünyasında az sayıda da olsa teşbih ve tecsim anlayışının ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Eş'ari'ye göre Kerramiyye ve Gulât-ı Şia gibi teşbihçi fırkalar Allah'ın cisim olduğunu iddia ederek O'nu insana ait bir takım sıfatlarla nitelendirmişlerdir.<sup>12</sup> Mücessime ise Allah'ın cisim veya cisim gibi olmayan bir cisim olduğunu savunmuştur.<sup>13</sup> Mücessime'nin, Allah Teâlâ'yı hiçbir cisme benzemeyen bir cisim olarak telakki etmesinden dolayı teşbih görüşünü savunmuş olarak kabul edilemeyeceği iddia edilse de<sup>14</sup> cisim, hadis varlığına ait bir nitelik olduğu için bu iddianın isabetli olmadığı söylenebilir. Teşbih ve tecsim düşüncesi bağlamında haberî sıfatları sözlük anlamıyla ele alarak insanbiçimci bir Tanrı anlayışını savunan Mukatil b. Süleyman<sup>15</sup> (699-767) ve Muhammed b. Kerram, (ö. 255/869) istivâ konusunda Allah'ın arşta oturduğunu, istediğinde yer değiştirebileceğini ve zatının, arşın tamamını veya bir kısmını kapladığını ya da ondan daha büyük olabileceğini iddia etmişlerdir.<sup>16</sup> Teşbih ve tecsim anlayışını savunanların Kur'an'daki müteşabih lafızları onlardaki sanatları dikkate almadan sadece lafzı dikkate olarak anlamaları, bu kavramların içeriğinin boşaltılarak asıl anlamlarından koparılmasına ve kapalı ifadeler haline getirilmesine yol açmıştır.<sup>17</sup> İslam düşünce tarihinde istivâ gibi haberî sıfatların te'vil edilmeden anlaşılmasının, beraberinde teşbih ve tecsim gibi daha büyük problemlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu yaşanarak tecrübe edilmiş bir durumdur.

## 2.2. Tefviz-Tevakkuf Yöntemi

Erken dönem Selef alimleri, Hz. Peygamber'in haberî sıfatlar konusunda bir açıklama yapmadığını ve sahabilerin de bu konuda ona soru sormadıklarını ileri sürerek te'vil edilmesine şiddetle karşı çıktılar. Onlar, haberî sıfatların ancak rivayet yoluyla açıklanabileceğini ileri sürerek kelimelerin istivâ kavramını "istila" anlamına gelecek şekilde yorumlamalarının dinde yeni bir şey icad etmek anlamına geleceği için meşru bir yöntem olmadığını savunmuşlardır.<sup>18</sup> Selefiyye, tefviz metodundan hareketle istivâ lafzının zahirini esas alarak "Allah'ın arşa istivâ etmesi"ni, Allah'ın semavata

<sup>11</sup> Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Kahire: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992/1413), 1/103.

<sup>12</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamid (Beyrut, Mektebetu'l-asriyye, 1416/1995), 1/106.

<sup>13</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayic (Kahire: Mektebetu Sekafetu Diniyye, 1430/2009), 139/140; Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hüseyin es-Seka (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 125-127.

<sup>14</sup> Râzî, *Esasu't-Takdîs*, 231.

<sup>15</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetu tarihi'l-Arabi, 2002/1423), 3/21.

<sup>16</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/105-109.

<sup>17</sup> Yurdağür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/249, (1983), 264; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2006), 193.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ebibekr, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *es-Sevâi'ku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Mua'ttıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dehilullah, (Riyad: Daru'l-asime, 2009/1430), 1/387-388.

yükselmesi şeklinde yorum yapmadan kabul etmişlerdir.<sup>19</sup> İlahi sıfatlar konusunda aşırı giderek haberî sıfatları yorum yapmadan kabul etmelerinden dolayı Allah'ın eli, gözü, ayağı gibi organlarının olduğunu savunan Haşviyye, Selefiyye ile irtibatlandırılmıştır.<sup>20</sup> Selefiyye, haberî sıfatları ve özelde de istivâ kavramını sadece lafzî dikkate alarak anlamış ve teşbih-tecsim düşüncesini savunanlara yaklaşmıştır. Haberî sıfatlar konusunda susmanın (tevakkuf) ve anlamının neliğini Allah'a havale etmenin (tefviz) de, aslında İslam'ın ulûhiyyet tasavvurunu savunmada yetersiz kaldığı söylenebilir. Teşbih ve tecsim düşüncesinde olduğu gibi haberî sıfatların sadece zahirini alarak anlayan Haşviyye'nin, Selefi anlayışı savunanlarla Ehl-i hadis olarak ortak zemininde buluşması, Müşebbihe ve Mücessime'nin tanrı anlayışının selefi söylemi etkilemiş olması muhtemeldir.

### 2.3. Te'vîl-Tenzih Yöntemi

Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelimcileri Kur'an'da ifade edilen haberî sıfatları tenzihe uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Buna karşı teşbih-tecsim düşüncesini savunan ile Selefiyye ekolü haberî sıfatların te'vîl edilemeyeceğini savunmuştur. Ancak zamanla teşbih ve tecsim ehlinin teşbihçi Tanrı anlayışını savunduğunun net olarak anlaşılması ve Selefiyye'nin de Allah'ın arşa istivâ etmekle orda istikrar kıldığını ve Allah'ın bizim için uzaklık-yakınlık gibi durumlarının olduğunu ileri sürmeleri neticesinde teşbih-tecsim düşüncesi terk edilmiştir.

Kelamcılar, "O, hiçbir şey gibi değildir"<sup>21</sup> ayeti bağlamında Allah'a mekân izafe edilemeyeceğini ileri sürerek haberî sıfatları akla uygun bir şekilde te'vîl etmişlerdir. Tenzihî bir dil kullanan kelimciler, haberî sıfatların te'vîl edilmemesi durumunda teşbih ve tecsime dayalı tanrı anlayışının yaygınlık kazanacağı endişesini taşımışlardır.<sup>22</sup> Ehl-i sünnet kelimcileri haberî sıfatları te'vîl etmede ispat ve tenzih metoduna başvurmuşlardır.

## 3. Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar

Ehl-i sünnet'in iki kelam ekolünden biri olan Mâtürîdî'liğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bir kelimci olarak haberî sıfatları akıl-nakil dengesine bağlı kalarak tevhid temelinde tenzihî bir dille te'vîl etmiştir. Bu iki husus üzerinde durmak Mâtürîdî'nin problemi çözüm mantığının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### 3.1. Mâtürîdî'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisi

Aklı, dini anlamada iki vasıttan biri olarak kabul eden Mâtürîdî, duyu ve haber bilgisinin akılla muhakeme edilmeden gerçek bilgi olma vasfını kazanamayacağını belirtir. Her akıl sahibinin, Allah'ın âlemi fena bulması için değil aksine hikmetle yarattığı gerçeğini kabul edeceğini çünkü bunun zıddını savunmanın akılla çelişeceğini

<sup>19</sup> Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe, *Kitabu'l- Arş*, thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî (Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1415/1998), 150-152.

<sup>20</sup> Metin Yurdagür, "Haşviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16/426-427.

<sup>21</sup> eş-Şûra, 42/11

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996), 226-227.

belirtir.<sup>23</sup> Dinde teklife muhatap olan akıllı bireyin aynı zamanda Allah'ın varlığı ve tekliğini anlaması gerektiğini belirten Mâtürîdî, akıl ve vahyin Allah'ın birer ayeti olduğunu ve bu iki unsurun birbiriyle çatışmayacağını savunur.<sup>24</sup> İnsanın şüphelere karşı yapacağı şey tefekkür ve istidlale başvurarak gerçeğe ulaşmasıdır. Dini anlamada nazar ve istidlalin önemini vurgulayan Mâtürîdî, insanın Allah'a ve O'nun dinine nazar ile ulaşmaları gerektiğini ileri sürer.<sup>25</sup> Onun dini anlamada akla aktif bir rol vermesi, vahiy karşısında aklın hiçbir rolünün olmadığını kabul eden fideist (inanç konusunda akla yer vermeyen düşünce) yaklaşımı reddettiğini gösterir.<sup>26</sup>

Mâtürîdî'ye göre duyu ve haberî'nin doğruluğunu test edici bir konuma sahip olan akıl vahyi tevil edebilir mi yoksa onu tevil etme teşebbüsüne kalkışmaya hakkı olmadan sadece anlamaya mı odaklanmalıdır. O, haberî sıfatlar konusunda te'vile başvurarak aklın, vahyin anlaşılmasında temel unsur olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Kelam ekollerinin, nakli bilgiyi fer' konumunda kabul ederek akli bilgiye daha fazla öncelik verdiklerini ve buna bağlı olarak kelami problemleri ele alırken önceliği akla vermeyi bir metot olarak benimsedikleri söylenebilir.<sup>28</sup>

Akıl-nakil ilişkisi konusunda naklin anlaşılması için akla hakem rolü vererek itikadî alanda nazar ve istidlalin yapılması gerektiğine vurgu yapan Mâtürîdî, haberî sıfatları, akıl ve nakil arasındaki dengeyi gözeterek yorumlamanın gerektiğine inanır. Bu tavır itikadi alanda nazar ve istidlali bir metot olarak benimseyen kelamcılar için gerekli bir durumdur. Mâtürîdî, Selefe uyararak haberî sıfatlar konusunda akıl yürütmekten kaçınan Ebu Hanife<sup>29</sup> (ö. 150/767) ve Ebü'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/935) gibi kelamcılardan farklı olarak haberî sıfatları akıl yürüterek te'vil eder. Mâtürîdî'yi Ebu Hanife'den farklı olarak böyle bir tavır almaya sevk eden etkenin, İslam toplumunda yayılma tehlikesi gösteren teşbih ve tescim anlayışı olduğu söylenebilir. Akıl ve nakil dengesini ihmal etmeden İslam'ın inanç esaslarının yanı sıra nasları da akıl yürüterek hikmet felsefesi denilebilecek bir üslupla temellendirmeye çalışan Mâtürîdî, haberî sıfatları aynı bakış açısıyla ele alarak problemi Selef ve Mu'tezile'den farklı olarak çözmeye çalışır. Onun akla, nakli anlamada hakem rolü vermesi, haberî sıfatları te'vil etmesinde önemli bir saiktir.

Mâtürîdî, te'vil ve tefsir kavramlarını birbirinden ayırt ederek tefsiri, Kur'an'ın nazil olduğu ortamda bulunmalarından dolayı sahabenin en iyi bileceğini, te'vilin ise ehil kimselerin ayetin lafzına ters düşmeyen ve bağlayıcı olmayan muhtemel anlamları

<sup>23</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûçî (İstanbul: Mektebetu'l-irşad, 2001), 66.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 67.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 68.

<sup>26</sup> Ramazan Altıntaş, Mâtürîdî, "Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3, (2005), 233-245.

<sup>27</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 160.

<sup>28</sup> Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyumu*, (Elâzığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004), 329-344.

<sup>29</sup> Kemâlüddîn, el-Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm an İbârâti'l-İmâm*, thk. Ahmed Ferid Miziyadi (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 180-187; Numan b. Sabit Ebû Hanife, *Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1987), 67.

ifade etmek, şeklinde izah eder.<sup>30</sup> Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın, akıl ve din ilişkisine kapı araladığı bir alan olan te'vilin, bağlayıcı olmaması da Kur'an'ın herkesi düşünme ve akıl yürütme zeminine yönlendirdiği anlamına gelir. Selefi söylemin aksine te'vili olumlu karşılamakla beraber Batınilerin ve bazı Mu'tezilî âlimlerin yaptığı yanlış te'villere de karşı çıkarak adeta onların elinden te'vili almaya çalışır. Dinin anlaşılmasında te'vili gerekli gören Mâtürîdî'nin aynı zamanda yanlış mecradan da onu kurtarmaya çalışması te'vile verdiği önemi gösterir.

Mâtürîdî, arka planında güçlü bir kanaat oluşturduğu te'vili, kelâm disiplininde sem'iyat konuları hariç başta haberî sıfatlar olmak üzere ilâhî sıfatların anlaşılması ve yorumlanması gibi birçok konuda bir metot olarak benimser. Kur'an'da kinaye ve mecaz gibi edebi sanatlar olduğunu belirten Mâtürîdî, Kur'an'ı bu özelliğinden soyutlamanın ona yanlış anlamlar vermeye yol açacağını savunur. Mesela, "Kadınlara dokunursanız"<sup>31</sup> ayetinde "dokunmak" lafzının mecaz olarak alınmaması durumunda ümmetin çoğunun namaz fiilinde yasak olan bir şeyi yapmış olduğu sonucunu ortaya çıkaracağını belirtir. Oysa ne Hz. Peygamber ne de müctehid imamlar böyle bir açıklama yapmıştır.<sup>32</sup> Aynı şekilde Hz. İbrahim'in sözünün, "Konuşmaya güç yetirebiliyorlarsa onlara sorun"<sup>33</sup> ayetinde şart cümlesi olarak ifade edildiğini ve şart cümlelerinin de inşai cümleler olduğunu belirten Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in sözünün yalan olma ihtimalinin imkân dahilinde olmadığını belirtir. Bu ifadeyi edebi yönden ele almamanın insanı bu konuda yanlış sonuca götürebileceğini savunan Mâtürîdî, Kur'an'ı sadece lafzi olarak anlamının ciddi anlamda sorunlar üreteceğini belirtir.<sup>34</sup> Din dilinin sadece zahiri anlamına bağlı kalmak, insanın mümkün varlık ile vacib olanı birbirine karıştırarak insan biçimci bir Tanrı anlayışı gibi yanlış bir algının oluşmasına imkân tanyacaktır.<sup>35</sup>

Nasları, zahiri anlamlarına ters düşmeyecek şekilde yorumlayan Mâtürîdî, ancak zahire bağlı kalmak İslam itikadına ters düşerse o zaman nassı, tevhid ilkesini dikkate alarak yorumlamıştır. Aşırıya kaçmadan akıl ve vahiy arasındaki dengeyi gözeterek te'vil yapan Mâtürîdî, ilahi sıfatların varlığını kabul ederek Allah'ın bilinmez ve tanınmaz bir varlık olmadığını ifade eder.

### 3.2. Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Arş'a İstivâ Etmesi

Mâtürîdî'ye göre Arş, Allah'ın azametini ve hükümlerine delalet eden ve ontolojik bir varlığı olmayan kavramdır. Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e karşı çıkarak Allah'a ibadet etmeye yanaşmayan kimselere, yeri göğü altı günde yaratan sonra arş'a hükmeden bir İlah'a ibadetten neden kaçındıkları konusunda uyarıda bulunduğunu belirtmekle Allah'ın azametini ve kudretine vurgu yapıldığını belirtir. Ayette, Allah'ın yeri göğü altı günde yarattığı ifade edildiği halde bu süre zarfında insanın yaratılmasından bahsedilmediğini belirten Mâtürîdî, sanki insanın yedinci günde

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/3.

<sup>31</sup> en-Nisa, 4/43.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/246.

<sup>33</sup> el-Enbiya, 21/63.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/296.

<sup>35</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 93.



yaratıldığına dair bir anlamın ayette saklı olduğunu savunur. Çünkü ayette bundan önce akıl ve irade sahibi olan yani temyiz gücüne sahip bir varlığın yaratılmasından söz edilmemektedir. Allah Teâlâ'nın insanı yaratmasıyla hükümlerinin tamamlandığını çünkü O'nun azametini takdir edebilen ve O'na hamd etmek gerektiğinin farkında olabilecek yegâne varlığın ancak akıl ve irade sahibi insan olduğunu savunur. Tabiatteki varlıkların imtihan edilmek için yaratılan varlığın emrine amade kılınmakla aslında bu mesajın verildiğini belirtir.<sup>36</sup>

Arş'ı Allah'ın hükümlerini şeklinde mecaz olarak ele alan Mâtürîdî, onu yaratılmış maddi bir cisim olarak tasavvur eden Selefiyye'ye<sup>37</sup> karşı çıkar ve tecsim-teşbih ehlinin ayette geçen "arş'ı taşıyanlar"<sup>38</sup> ifadesinin bu anlamı nakzettiği iddialarına şöyle cevap verir: Taşınan arşın, hükümler anlamında te'vil ettiğimiz arş olmadığını belirten Mâtürîdî, Arş'ı Allah'ın istikrar kıldığı bir mekân şeklinde düşünmek O'nu hadis olan varlığa benzetmek anlamına gelir ki bu tevhid inancıyla bağdaşmaz. Allah'ın arş üzerinde oturduğunu iddia etmek ya Allah'ın arş'tan büyük ya ona denk ya da ondan küçük anlamına gelir ki bu O'nu cisim olarak kabul etmek anlamına gelir ve böyle bir şey Allah için asla düşünülemez.<sup>39</sup>

Mâtürîdî, arş kavramının ontolojik olarak yaratılmış özel bir şey gibi anlaşılması gerektiğini özellikle belirtir. Onun, arş'ı, ontolojik olarak ifade etmek yerine, ona mecaz anlamı vermesinin arka planında "Allah'ın arşa istivâ etmesi"ni teşbih ve tecsimden uzaklaştırmak gibi önemli dinî bir kaygı yatmaktadır. Bu kaygıyı, lafza mecaz anlamı vererek tenzih düşüncesiyle aşmaya çalışmıştır.

Allah'ın Arşa istivâ etmesini haberî sıfatlardan biri olarak kabul eden Mâtürîdî, "istivâ"nın lügatte birden fazla anlamının olduğunu ve bunlardan "olgunlaşmak, tamamlamak ve istila etmek (hükümler altına almak) gibi anlamları tercih ettiğini belirtir.<sup>40</sup> Bu anlamları tercih etmekle arş kavramı gibi istivâ kavramını da mecaz olarak yorumlamıştır. Mâtürîdî, istivâ kavramını şu şekilde izah eder:

İstivâ, Allah'ın hükümlerinin hiçbir noksanı olmayan bir hükümler şeklinde anlaşılmasıdır. Ayrıca hiç kimsenin Allah'ın hükümlerinde bir hakkının ve yetkisinin bulunmaması anlamını da içerir.

Arş, âlemin zirvesi olarak kabul edilince istivâ da Allah'ın zaman ve mekândan münezze olmasının ayrıca sonsuz güç ve azamete sahip olması şeklinde anlaşılabilir.<sup>41</sup>

Kur'an'da bazen bir kelimenin bilinen anlamının dışında kullanıldığına rastlamak mümkündür. Mesela Kur'an'da ebde'a, enşee, fetara, ce'ale gibi birden fazla kelime, yaratma anlamında birbirinin yerine kullanılmıştır. İstivâ lafzının "yaratma" anlamında kullanılması yani "Allah arşa istivâ etti" ibaresini "Allah arşı yarattı" şeklinde anlamak tevhid ilkesi kapsamında düşünüldüğünde daha tutarlı olduğu görülecektir. Aynı

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/364; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 105-106.

<sup>37</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Arş*, 69-71.

<sup>38</sup> el-Mü'min, 40/7.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/367; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 73-74.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/20.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/151.

şekilde Kur'an'da bazen de "ala" harf-i cerri, "ila" harf-i cerri anlamında kullanılmıştır. Mesela, "onun beyanı bize aittir" ayetinde kullanılan "ala harf-i cerri", "ila" anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda Allah arşa istivâ etti, ibaresindeki ala harf-i cerri ila anlamında kabul edersek Allah arşa yöneldi ya da yaratmasını tamamladı şeklinde anlamak mümkündür. Arş su üzerindeydi sonra onu yükseltti, yani hükümlerini tamamladı şeklinde anlamak daha uygun olur.<sup>42</sup> Mâtürîdî, istivâ kelimesinin te'vil edilmesine karşı çıkanlara, onlar, "Biz ona ruhumuzdan üfledik"<sup>43</sup> ayetinde geçen "üfledik" kelimesini "yaratma" olarak anladıkları halde istivâ lafzına tamamlamak, yönelmek şeklinde anlam verilmesine karşı çıkmalarının çelişki olduğunu belirtir. Yani Allah'ın üflemesini insanların üflemesi gibi anlamak, Allah'ın arşa istivâsını, insanların çıkması gibi anlamaktan daha akli bir çıkarım olduğunu savunur.<sup>44</sup>

Kelamcıların Allah'ın her yerde olduğunu kabul etmekle O'na mekan isnat ettiklerini iddia eden teşbih ve tecsim ehline<sup>45</sup> Mâtürîdî şöyle cevap verir. Allah Teâlâ hiçbir zaman ve mekânla sınırlandırılmaksızın bilendir, kadirdir ve yaratandır. Yani O, her şeyi kadim ilmiyle kuşatmış, zaman ve mekândan münezzehtir.<sup>46</sup>

Görüleceği üzere Mâtürîdî, kelimeler disiplininde haberî sıfatlar olarak isimlendirilen müteşabih ifadeleri tevhid ilkesi temelinde tenzihî bir dil kullanarak te'vil etmiştir. Mu'tezile kelamcıları te'vil metodunu ilahî sıfatların hepsine uygularken Ehl-i sünnet kelamcıları sadece haberî sıfatlar konusuna uygulamıştır.<sup>47</sup>

Mâtürîdî, tenzih akidesine halel gelir endişesiyle Allah'ın arşa istivâ etmesini mecaz olarak anlamayı tercih etmiş olabilir. İstiva lafzının mecaz olarak anlaşılması halinde kaçınılmaz olarak Allah'ın Arşa istivâ etmesini, hadis varlığın fiili gibi kabul etmenin yolunun açılacağını savunur. Allah'ın Arşa istivâ etmesi konusunda Selef düşüncesinden tamamen kopmayan Mâtürîdî, yapılan te'vilin bağlayıcı olmayacağını yani istivânın ayetle sabit olduğunu ancak Allah'ın bu lafız ile ne kast ettiğini kesin olarak O'nun bileceğini söylemekle beraber, problemin "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>48</sup> ayetine ters düşmeyecek şekilde ta'til anlayışının aksine ispat mantığıyla te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>49</sup>

Teşbih ve tecsim düşüncesini savunanların yaptığı gibi Allah'ın Arşa istivâ etmesini, Allah'ın Arşta istikrar kılması yani orda mekân tutması şeklinde<sup>50</sup> anlamının birkaç yönden çelişkili bir iddia olduğunu savunur.

Birincisi, "Allah yeri göğü altı günde yarattı sonra Arşa istivâ etti", ayetinde ifade edilen "sümme" lafzı bir halden bir hale geçmek anlamını ifade etmez. Eğer bu şekilde

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/384.

<sup>43</sup> El-Enbiya, 21/91.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/29.

<sup>45</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Arş*, 37-41.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/430.

<sup>47</sup> Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 73.

<sup>48</sup> Eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/182-183.

<sup>50</sup> Bk. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud şehane (Beyrut: Müessesetu Tarihu'l-Arabi, 2002/1423), 3/21; İbn Ebî Şeybe, *Kitabu'l-Arş*, 69-71.

kabul edilirse Allah'ın bir yerden bir yere intikal etmesi durumu ortaya çıkar ve aynı zamanda daha önce nerde olduğu sorusunu akla getirir. Allah bir şey üzerindeyse o şey O'nu taşıyor demektir. Oysa Allah için böyle bir şey iddia etmek, O'nu zamanın içinde olan ve mekân tutan bir konuma taşımak anlamına gelir ki bu düşünce tamamen tevhide zıt bir düşünce olur. Çünkü Allah'ın Arşta mekân tuttuğunu iddia etmek Allah'ın ebediyete kadar yaratacaklarını yarattığını ve sonra Arşta mekân tuttuğunu ifade etmektir. Allah Teâlâ bu gibi nitelendirmelerden münezzehtir.<sup>51</sup>

Mâtürîdî, teşbih ve tecsim düşüncesinin, Allah yeri ve gökleri altı günde yarattı sonra Arş'a çekilerek istirahat etti gibi Ehl-i kitaptan intikal etmiş olması muhtemel bir anlamı zımnen barındığı kaygısını öne çıkararak bu anlayış ile Ehl-i kitap düşüncesi arasında bir etkileşimin olduğuna işaret etmek ister. Ayrıca Mâtürîdî'nin çıkarımları göstermektedir ki din dilini sadece teşbihi bir metotla anlamaya çalışmak insanı sonuç olarak antropomorfist bir anlayışa taşır. Bunun yanı sıra eğer din dili tamamen tenzihî bir anlayışla okunursa bu defa hiç anlaşılmayan tanınmayan bir Tanrı anlayışı ortaya çıkarır.<sup>52</sup> Bu nedenledir ki Mâtürîdî, lafızları literal bir anlayışla ele almadığı gibi Allah'ın sıfatlarını kabul etmekle de tenzih konusunda da bir yerde durmaktadır.

İkincisi, Mâtürîdî'ye göre Allah'ın gökleri ve yeri yaratması sonra onları insanların istifadesine verdiğini ifade etmesi, herkes tarafından kabul edebilecek bir durum olduğu anlamına gelir. Ancak Müşebbihe, bu şekilde anlamayıp Allah'ın Arş'a istivâ etmesini, "Arşta mekân tutmak" şeklinde olduğunu iddia etmekle Allah'ın gücünü ve kudretini sınırlandırmış olduğunu savunur.<sup>53</sup>

Mâtürîdî, haberî sıfatları te'vil ederken zahiri olarak nasta ifade edildiği için onları isbat eder ancak Allah Teâlâ'yı her türlü noksanlıktan tenzih etmek için de tecsim ve teşbihe düşmemeye dikkat eder. Yani o, başta haberî sıfatlar olmak üzere ilahî sıfatlar konusunda ispat ve tenzih dengesini korumaya özen gösterir.

Üçüncüsü, Allah Teâlâ'nın "yaratma" sıfatı da kelamcılar arasında farklı şekilde anlaşılmıştır. Bazıları, Allah'ın zatına bir sıfat ilave etmeden, O'nun zatiyla yarattığını ileri sürerken bazıları da Allah'ın yaratma anlamına gelen "kün" kelamıyla (tekvin) bütün yaratılanların sonsuza dek var olmaları için Allah'ın zatiyla yaratıcı olduğunu kabul ederler. Her şey onun zati sayesinde var oldu ancak Allah yaratırken zatında ve durumunda herhangi bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Oysa bir anlam gerçekleştiği takdirde, değişikliğe, durmaya veya yok olmaya ya da benzeri bir duruma geçmeye meyleder. Allah böyle bir durumdan münezzehtir. Çünkü bu gibi durumlar hadis varlığa ait özelliklerdir.<sup>54</sup>

Mâtürîdî, insanbiçimci Tanrı anlayışını savunanların yüzeysel düşünceleri nedeniyle tevhid ilkesini teorik olarak düşünemediklerini ve teolojik problemler üretirek çıkmaza girdiklerini savunur.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/364-384.

<sup>52</sup> Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, 194.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/364-384.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/365-385.

Te'vilatu'l-Kur'an şarihi Alâüddîn es-Semerkindî, (ö. 539/1144) Allah'ın Arşa istivâ etmesini, Arşta istikrar kılmak, Arşa yükselmek gibi anlamlara gelecek şekilde düşünmenin Allah'a mekân atfetmek anlamına geleceğini ve bir mekânda bulunmanın da yardıma muhtaç olmayı gerektirdiğini ifade eder. Ayrıca ayette istivâ lafzının "yaratma" anlamında kullanılmış olabileceği gibi Allah'ın emrinin arşa yönelmesi şeklinde anlaşılmasının da muhtemel olduğunu belirtir.<sup>55</sup>

Dördüncüsü, Allah'ın fiillerinin, hadis olan varlıkların hareket, sükun ve yok olmak fiilleri gibi anlaşılması yani Allah'ın arşa istivâ etmesini, başka yere değil sadece Arşla sınırlı olduğu şeklinde anlamının, O'nu cisimleştirmek anlamına geleceği için kesinlikle yanlış olduğunu savunur. Mâtürîdî, Allah'ın arşa yükselerek orda mekan tuttuğunu iddia etmenin O'nun fiillerini hareket ve sükun ile izah etmek anlamına geldiğini belirtir. Allah'ın arşta istikrar kıldığını iddia etmenin Allah Teâlâ'yı hadis varlıklar gibi zaman ve mekân ilişkisine dahil ederek teşbih ve teccime götüreceği için reddeder. Mâtürîdî'ye göre Allah'a atfedilen istivânın, Allah'ın yaratıklara benzetilmesine yol açmayacak şekilde anlaşılması gerekir. Bu da O'nun ilim ve kudretiyle âleme hükmeden yegâne ilah olduğu anlamına gelir.<sup>56</sup>

Mâtürîdî, istivâ vahiyle sabittir, ancak bu kavramın "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." mealindeki ayet-i kerimenin ifade ettiği tenzih kapsamında anlaşılması gerektiğini savunur. Çünkü Allah'ın fiilleri ve ilmi, insanların fiilleri ve ilmine benzemediğinden insanlar için kullanılan bir cümle de Allah için kullanıldığında aynı anlamı ifade etmez. Mesela Allah bunun sahibidir cümlesiyle Ali bunun sahibidir cümlesi kapsadıkları anlam bakımında birbirine benzemez.<sup>57</sup>

Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelamcıları arasında farklı yorumlanan şey kavramı üzerinden Allah'ın Arşa istivâ etmesini açıklamaya çalışır. Teşbih ve teccim ehlinin, "O'na benzer hiçbir şey yoktur."<sup>58</sup> ayetini delil göstererek Allah'ın diğer varlıklara benzediğini ileri sürdüklerini belirtir. Onların, eğer Allah diğer varlıklara benzemeseydi ayette teşbih edatı "kef" kullanılmaması gerekirdi. Bunun yerine Allah'ın hiçbir şeye benzemediği "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur." şeklinde ifade edilmeliydi. Çünkü bir şeyin mislini, mislinden nefyetmekle ancak benzeşmenin ortadan kaldırılabileceğini savunduklarını haber verir.

Mâtürîdî, "O'na benzer hiçbir şey yoktur." ayetinin onların olması gerektiğini ileri sürdükleri "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur" anlamına geldiğini ve "kef" harfinin ilave (zaid) konumunda olduğunu çünkü Arapların bazen "misl" kelimesini şahıs anlamında kullandıklarını ileri sürer. Mâtürîdî, yaratılan varlıkların çok olması itibarıyla birbirine benzer yönlerinin olduğunu ancak bunun her yönden birbirine benzedikleri anlamına gelmeyeceğini çünkü bazı özellikler bakımından birbirine benzeseler de her birinin farklı ve kendine özgü birçok yönlerinin olduğunu belirtir. Mâtürîdî'ye göre yaratılan varlıkların dahi biçimsel olarak bir yönden ancak sınırlı olarak birbirine benzemesi

<sup>55</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Şerhu't-Te'vilat*, Süleymaniye Kütüphanesi (İstanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.), 296a.

<sup>56</sup> Yavuz, "Arş", 23/402-404.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/364-384; Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 67-68.

<sup>58</sup> Eş-Şûrâ, 42/11.

göstermektedir ki Allah Teâlâ, hiçbir yönden ve hiçbir şekilde yaratılan varlıklara benzemez. Allah'ın her hangi bir şeyin kendisine benzemesini olumsuzladığını ancak O'na şey denilmesini olumsuzlamadığını çünkü O, hiç bir şey gibi olmayan bir şeydir. Şey kavramının “mevcud” anlamında kullanıldığını bunun da tevhide işaret ettiğini belirten Mâtürîdî, Allah'ın “şey” olduğu kabul edilmediği takdirde Allah için “O, bir şey değildir” demek caiz olması gerekir ki bunun da Allah için söylenemeyeceğini savunur.<sup>59</sup>

### Sonuç

Mâtürîdî, Allah'ın istivâ fiilinin teşbih ve teccime yol açmayacak şekilde tevhid ilkesi temelinde ispat ve tenzih diliyle te'vil edilerek anlaşılması gerektiğini savunur. İstivadan maksadın ne olduğu bize kapalı olduğundan anlamının neliği konusu Allah'a bırakılmalıdır. Ancak Allah'ın istivâ etmesinin insan fiiline benzetilerek anlaşılacağı kesindir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi istivânın ne olduğu değil ne olmadığı üzerinde durmaktadır. Çünkü başta söylediği gibi sahabenin dışındaki kuşakların söylediklerinin tefsir değil te'vil olarak kabul edilmesi gerekir. Mâtürîdî, Selefiyye'nin “istiva” konusunda Hz. Peygamber ve sahabeden bir açıklama gelmediği anlamının bilinmeyeceği iddiasını reddeder. Bu bağlamda istivanın anlamını Allah'a havale ederek susmayı tercih eden Selefiyye'den farklı olarak istivânın bilinemezliğini, onun ne olmadığını söylemekle aşmaya çalışmıştır. Aynı zamanda istivâyı mecaz olarak ele almakla ne olduğunun kesin olarak bilinmeyeceğini söyler ve Selefi anlayışa bağlı kalmaya çalışır.

Mâtürîdî, istiva ayetle sabit olduğu için onun varlığını kabul etmenin zorunlu olduğunu ileri sürerek ispat etmeye çalışır. Ancak istivâyı ispat ederken Haşviyye gibi ispatta aşırılığa kaçarak teşbih ve teccim düşüncesine düşmemeye azami dikkat eder ve bu düşüncüyü şiddetle reddeder. Mâtürîdî, Allah'ın hiçbir şeye benzemeyen bir şey olduğunu söyleyerek istivanın var olduğunu ancak Allah'ın fiili olduğu için ne teşbih ve teccim ehlinin iddia ettiği gibi insan fiiline benzetilemeyeceğini, ne de Allah'ın sıfatlarını yok sayanlar gibi onun tamamen bilinemez olduğunu savunur. Her ikisi arasında bir denge gözeterek ispat ve tenzih parametrelerine bağlı kalarak Selefi söylemin aksine te'vile başvurur.

Akıl-nakil ilişkisi, te'vil ve Allah'a şey denilmesi gibi parametreler, Mâtürîdî'nin Allah'ın Arş'a istiva etmesi problemini çözmede araçsallaştırdığı önemli unsurlardır. Onun akıl-nakil ilişkisi neden istivâyı mecaz olarak kabul ettiğini, Allah'a şey denilmesi düşüncesi, istiva'nın neden teşbih ve teccim düşüncesiyle açıklanamayacağını ve te'vil metodu ise neden Selefi söylemden ayrıldığını açıklığa kavuşturacak ve bunların bileşkesi bizi sonuç olarak Mâtürîdî'nin Allah'ın istiva etmesi konusundaki düşüncesinin mahiyetini tespit etmemizi sağlayacaktır.

Mâtürîdî, Allah'ın arş'a istiva etmesi meselesini tevhid ilkesiyle tezat oluşturduğunu kabul ettiği teşbih ve teccim düşüncesi yerine te'vil metoduyla ele

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/171.

almıştır. O, Müslümanların Allah tasavvurunun teşbih ve tecsim düşüncesinden olumsuz etkileneceği kaygısıyla bu meselenin “hiçbir şey O'nun gibi değildir” ayeti bağlamında anlaşılması gerektiğini belirtir. Yani Allah'ın istiva etmesi problemini ele alırken tevhid temelinde ispat ve tenzih bakış açısıyla te'vil yapılması gerektiğini savunur.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** 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.

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

**Yazar Katkıları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: V.Akıncı (%70), S.Gülverdi (%30) Veri toplanması / Data collection: V.Akıncı (%70), S.Gülverdi (%30) Veri Analizi / Data Analysis: V.Akıncı (%70), S.Gülverdi (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: V.Akıncı (%70), S.Gülverdi (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: V.Akıncı (%70), S.Gülverdi (%30).

**Çıkar Çatışması/Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

---

## Kaynakça

- Adıgüzel, Hanifi. *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3. (Haziran-2005), 233-245.
- Beyâzî, Kemâlüddîn. *İşârâtü'l-Merâm an İbârâti'l-İmâm*. thk. Ahmed Ferid Miziyadi. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1428/2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık Minşavî. Kahire: Daru'l-fedîyle, 1308/1890.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Kitabu'l-irşad*. thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayic. Kahire: Mektebetu Sekafetu Diniyye, 1430/2009.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebî Şeybe, Muhammed b. Osman. *Kitabu'l-arş*, thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1415/1998.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *Fıkhu'l-Ekber. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kâlem Yayıncılık, 1987.



- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-Hamid. Beyrut, Mektebetu'l-asriyye, 1416/1995.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinliği Problemi". *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyumu*. ed. Adem Tutar. 329-344. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, 2004.
- Gölcük, Şerafettin- Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1432/2010.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr b. Eyyub b. Sa'd Ebu Abdillâh Şemseddin. *es-Sevâi'ku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Mua'ttıla*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dehîlullah. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-asime, 2009/1430.
- İsfahânî, Ebu'l-Çasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat*. Beyrut: Mektebetu Nezzar Mustafa, 1395/1975.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu yayları, 2013.
- Kâdî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedani. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1417/1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi. *Te'vilâtü'l-kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu-İbrahim Halil Kaçar. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi. *Kitabu't-tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Arûçî. İstanbul: Mektebetu'l-irşad, 2001/1421.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-mukatil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud şehane. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu Tarihu'l-Arabi, 2002/1423.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hüseyin es-Seka. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Şerhu't-Te'vilat*. Süleymaniye Kütüphanesi. İstanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.
- Şehristânî, Abdulkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal* thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1992/1413.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 23/402-404. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yurdagür, Metin. "Haberî Sıfatları Anlamada Metod". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 1983), 249-264.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/RUSUH Uşak University the Journal of

Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

Haziran/June 2024, 4 (1): 88-106

[rusuhdergisi@usak.edu.tr](mailto:rusuhdergisi@usak.edu.tr)

**Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile Tefs'iru'l-Hamsi Mieti Âyetin mine'l-Kur'ân Eserinin Mukayesesi**

*An Essay On The Comparison Of Muqâtil B. Sulaymân's Tafsîr And The Book Of Tafsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Qur'ân*

**Ömer Bozkurt**

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı

PhD Student Bolu University, Graduate Institute, Basic Islamic Sciences Department of Tafsîr

Bolu / Türkiye

[omerbzkr25@gmail.com](mailto:omerbzkr25@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-1407-0785>

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

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi/Received:** 01.04.2024

**Kabul Tarihi/Accepted:** 22.06.2024

**Yayın Tarihi/Published:** 30.06.2024

**Cilt/Volume:** 4

**Sayı/Issue:** 1

**Sayfa/Pages:** 88-106

**Atıf/Cite as:** Bozkurt, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin mine'l-Kur'ân Eserinin Mukayesesi [*An Essay On The Comparison Of Muqâtil B. Sulaymân's Tafsîr And The Book Of Tafsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Qur'ân*]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi - Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 4/1 (Haziran 2024):88-106

**İntihal/Statement of Publication Ethics:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright:** 2024 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

## MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN TEFSİRİ İLE TEFSİRÜ'L-HAMSI MİETİ ÂYETİN MİNE'L-KUR'ÂN ESERİNİN MUKAYESEESİ

### Öz

Araştırmada, tefsir ve fıkıh alanında ilk kaynak olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* eseri ile tefsir eseri benzerlikleri ve farklılıkları açısından karşılaştırılmıştır. Evvel emirde *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* eserindeki tüm âyetler -üzerinde ihtilaf edilmesinden mütevellit- tespit edilmiştir. Bu veçhile en çok tekrar eden âyetler karşılaştırılmıştır. Bu mukayese ile *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* eserinin, müstakil bir eser olmayıp Mukâtil'in tefsirinin bir özeti mahiyetinde olduğu iddiasına cevap aranacaktır. Dolayısıyla karşılaştırma, farklılık ve çelişkilerin neden kaynaklandığını ortaya koymak bakımından önemlidir. Eserlerde birbiriyle uyuşan izahlar düşünüldüğünde her iki eserin üslup ve temel fikriyat açısından benzeştikleri söylenebilir. Fakat müellifin birbiriyle çelişen izahlarına ve farklı açıklamalarına da ulaşılmıştır. Her iki eserde birçok defa “ قال مقاتل ” ve bazen “ قال الفراء ” şeklinde cümleye başlanıyor olması bu farklılıklarla birlikte düşünüldüğünde, eserlerin özgünlükleri veçhesiyle yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Sonuç olarak; söz konusu çelişki ve farklılıkların sebebi kanaatimizce eseri bizlere nakledenlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mukâtil b. Süleyman'a ait olan bu eserleri, bizzat kendisinin kaleme aldığı veyahut ondan nakledilenlerin harfi harfine aktarılıp eserlere ilavelerin yapılmadığı, bu şekliyle günümüze kadar ulaşmış olduğu düşünülmemelidir. Aksi takdirde müstensihler tarafından yapılan ilaveler de izah edilmek durumundadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân, Karşılaştırma.

## AN ESSAY ON THE COMPARISON OF MUQÂTİL B. SULAYMÂN'S TAFSÎR AND THE BOOK OF TAFSIRU'L-HAMSI MİETİ ÂYETİN MİNE'L-QUR'ÂN

### Abstract

In this study, Muqâtil b. Sulaymân's Tafsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Qur'ân (d. 150/767), which is accepted as the first source in the field of tafsîr and fiqh, was compared with the tafsîr in terms of similarities and differences. The purpose of this comparison is to answer the claim that Tafsîr'ul-hamsi mieti âyetin mine'l-Qur'ân is not an independent work but a summary of Muqâtil's Tafsîr. Therefore, comparison is important in order to reveal the reasons for the differences and contradictions. If we look at the explanations that agree in the two works, we can say that the two works are similar in terms of style and basic idea. However, contradictory explanations and different explanations of the author were also found. In conclusion, in our opinion, the reason for these contradictions and differences comes from those who transmitted the work to us. Therefore, it should not be assumed that these works belonging to Muqâtil b. Sulaymân were written by Muqâtil himself, or that what was transmitted by him was transmitted verbatim without any additions to the works, and that they have reached the present day in this form.

**Keywords:** Tafsîr, Muqâtil b. Sulayman, Tafsîru Mukâtil, Tafsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Qur'ân, Comparison.

## Giriş

Kur'ân'ın ilk müfessirinin Peygamber efendimiz (a.s.) olduğu noktasında bir ihtilâf yoktur. Tefsiri ondan ashâbı genel itibariyle şifâhen almıştır.<sup>1</sup> Rivayet edilenlerin kahir ekseriyeti sözlü olduğundan bu döneme şifahi dönem denmiştir.<sup>2</sup> Zira sahâbîlerin notlar tuttuğu bilinmektedir. Fakat bu fragmanların çoğu elimize ulaşmamıştır.<sup>3</sup> Hicrî ilk asırda henüz fıkıh, kelâm, tefsir gibi müstakil bir ilim ayrımı olmadığından bu dönem tüm İslâmî ilimler için aynıdır. Tefsirin ilk defa ne zaman hadis ilminden ayrı mütalaa edildiği net bir tarih ile belirlenemeyecek kadar iç içedir. Fakat tefsir verilerinin çoğunlukla sahâbîlerin etrafında oluşan ders halkalarında yazıldığı bilinmektedir. Şöyle ki sahabenin Peygamber efendimizden şifâhen aldığı bilgileri yine genel anlamda şifâhen ders halkalarında aktarılmıştır. İşte bu aktarım farklı bölgelerde tefsir ekollerinin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Mekke'de İbn Abbas, (öl. 68/687-88) Medine'de Übey b. Ka'b (öl. 33/654 [?]) ve Hz. Ali (öl. 40/661), Irak'ta ise İbn Mesûd (öl. 32/652-53) bunlar arasında sayılabilir.<sup>4</sup>

Sahâbîlerin ders halkalarında bulunan tabiinden bazı kimseler şifâhen aktarılan bilgileri yazıyla kayıt altına almışlardır. Bu meyanda günümüze ulaşmamışsa da tefsir noktasında Said bin Cübeyr'e (öl. 94/713 [?]) atfedilen eser örnek verilebilir. Bu ders halkaları tabiin nesli tarafından da aynen sürdürülmüştür. Hicri ikinci asırda Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27), Şu'be b. el-Haccâc (öl. 160/776) gibi bazı hadis âlimlerinin tefsire dair rivayetleri derlediği bilinmektedir.<sup>5</sup> Fakat Hadis ilminin tedvin edildiği zaman diliminde ortaya çıkan müstakil tefsir eserlerine örnek olarak, Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve kuzey Afrika'da yaygın olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm'ın (öl. 200/815) eserleri verilebilir.<sup>6</sup> Ne var ki bunlar arasında ilk tam ve müstakil tefsir eserinin Mukâtil b. Süleymân'a ait olduğunu bu açıdan önemi haiz bir eser olduğunu söylemek gerekir.

Araştırmamızın özgünlüğü evvel emirde Mukâtil b. Süleymân'a ait söz konusu iki eserin mukayese ediliyor olmasıdır. Zira bu eserlerin esasında tek bir kitap olup *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* kitabının tefsir eserinin özeti olduğu iddia edilmiştir. Buna binaen özellikle birbiriyle çelişen noktaların sebebinin açıklanması da önemli bir mevzudur. Bu meyanda hem tefsir hem fıkıh alanında bize kadar ulaşan en kadim eser olması hasebiyle Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) söz konusu eserlerini benzerlik ve farklılıklarını tespit etmek gayesiyle karşılaştırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bunun için evvel emirde, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* adlı ahkâm âyetlerini ele aldığı tefsirinde kullanılan tüm âyetler tespit edilecektir. Zira bu konuda ihtilaf edildiği görülmüştür. Buna ilaveten her âyetin tek tek kıyas edilmesi makale sınırlarını zorlayacağından en çok tekrar eden sûre ve âyetler tespit edildikten

<sup>1</sup> Abdulhamit Birişik, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/283.

<sup>2</sup> Abdullah b. Amr b. As da dahil 50'yi aşkın sahâbînin Rasûlullah'ın (a.s.) izniyle hadis yazdıkları bilinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Sorunu V* (Tartışmalı İlmî İhisas Toplantısı, İstanbul, 2014), 207-208; M. Suat Mertoğlu, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/290.

<sup>3</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/30.

<sup>4</sup> Birişik, "Tefsir", 40/284.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 137; Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 202-203.

<sup>6</sup> Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)", 263.

sonra mukayese yapılacaktır. Karşılaştırma yapmadan önce müellif ve her iki eser hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mukâtil b. Süleyman belki de üzerinde en çok araştırma yapılan erken dönem müfessirlerinden biridir. Müellif, Kur'ân ilimleri, tefsirdeki yöntemi, zikrettiği rivayetler gibi birçok açıdan araştırma konusu edinilmiştir. Bunlardan biri de mukayese edeceğimiz eserin detaylı bir incelemesi olan ve araştırmamızda çokça faydalandığımız. M. Fevzi Hamurcu'ya ait *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, adıyla Ankara, Fecr Yayınları tarafından basılmış doktora tezidir. Tefsir eseri üzerine de birçok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Fakat Mukâtil b. Süleyman'ın eserlerinin başka eserlerle mukayese edildiği müşahede edilse de mevcut araştırmada ele alındığı gibi Mukâtil b. Süleyman'ın kendi eserleri arasında bir karşılaştırma yapıldığı görülmemiştir. Binaenaleyh yapılacak olan bu araştırma bu yönüyle önemi haizdir.

### 1. Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân Eseri

Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân isimli eseri bir ahkâm tefsiri olarak nitelendirilebilir. Kitabın tam adı: *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân fî'l-emr ve'n-nehî ve'l-helâl ve'l-harâm an Mukâtil b. Süleyman el-Horasanî* şeklindedir. Ne var ki eserin isimlendirilmesi noktasında ihtilaf edildiği görülmektedir.<sup>7</sup>

Söz konusu eserin; yöntemi, otantikliği ve nüshaları hakkında tetkikler yapmak faydalı olacaktır. İlgili eserdeki yöntemin dönemi itibariyle sistematik bir kurgusunun olmadığı, buna karşın âyetlerin; başka âyetlerle, sünnet, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir edildiği söylenebilir.<sup>8</sup> Eseri ilk defa neşreden İsaiah Goldfeld, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinin müstakil bir kitap olmadığını tefsir kitabının bir özeti olduğunu ve ravisi Abdullah bin Sabit tarafından derlendiğini iddia etmektedir.<sup>9</sup> Eserler karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutulduğunda birçok noktada Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında çok detaylı izahlar yapıldığı bazen de tefsir eserinde hiç olmayan hükümlerin verildiği görülmektedir. Bu açıdan bir özet kabilinden olduğunu söylemek veya müstakil bir çalışma olmadığını söylemek sahih olmasa gerektir. Diğer yandan tabakât türü eser sahiplerinden Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî'nin (öl. 365/976) *el-Kâmil* eserinde ve İbnu'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist*'inde Mukâtil'e tefsiri ile birlikte bu eserin de nispet edildiği görülmektedir. Binaenaleyh bunların müstakil eserler olduğu söylenebilir.

Eserde ahkâma taalluk eden âyetlerin fıkıh bablarına bölünerek tertipli bir şekilde tefsir edilmiş olması da dikkatleri celp etmektedir. Zira hicrî ikinci asrın hadis ilmi açısından tedvin asrı olduğu bu şekliyle bab başlıklarıyla bir tasnif yapmanın çok sonraları yavaş yavaş oluştuğu bilinmektedir. Kaldı ki bu asırda tefsir ilminin müstakil bir ilim olarak teşekkül etmiş olduğu kabulü makuldür fakat Kur'ân ilimleri altında zikredilebilecek ahkâmü'l-Kur'ân türünden bir tasnifin tefsir ilmi için de çok sonraları oluştuğu bilinmektedir. Bu bakımdan sistematik bir tasnif yapılıyor olması belki ravi veyahut müstensihlerin derli toplu bir eser ortaya koymak

<sup>7</sup> Araştırmada, Ubeyd b. Ali el-Ubeyd'in, yüksek lisans tezi olarak hazırladığı tahkikli neşrinden faydalanılmıştır. Bu eserin İngiltere'de bir başka muhakkik tarafından çalışıldığı da bilinmektedir. Mukâtil b. Süleyman, *Kitâbü Tefsîri'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, nşr. İsaiah Goldfeld, Şefâ Amr: Dârü'l-meşrik, 1980. Aynı zamanda Beşir Eryarsoy tarafından Türkçe tercümesi de yapılmıştır. Bkz. Beşir Eryarsoy, *Ahkâm Âyetleri Tefsiri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015).

<sup>8</sup> Bkz. M. Feyzi Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009).

<sup>9</sup> M. Suat Mertoğlu, "Mukâtil B. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (30 Haziran 2021), 198.

istemelerinin sonucu olsa gerektir. Mukayeselerimiz neticesinde ortaya çıkan çelişki ve farklılıklar da bu yargıyı kuvvetlendirmektedir kanaatindeyiz. Kıraat noktasında Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) gibi sahâbîlerden faydalandığı ve Peygamber'den (a.s.) nakilde bulunduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Bu noktadaki rivayetlerin, çoğu zaman senet zinciri olmaksızın aktarılması müellifin yaşadığı dönemde tefsir verilerinin senet zinciriyle aktarımının yaygın olmamasıyla açıklanabilir.<sup>11</sup>

Bu eserde esbâb-ı nüzûl, nâsîh mensûh ve garip kelimelerin izah edildiği, ahkâmu'l-Kur'ân literatüründe nadirattan kabul edilebilecek tarihi olaylara ve isrâiliyâta çokça değinildiği de söylenebilir. Eser, 7 adet cehennem köprüsü varlığından bahseden Mukâtil b. Süleyman'dan aktarılan bir rivayet ile başlar. Birincisi imandır, buradan geçebilen kişiden namaz sorulur. Ardından zekât, oruç, hac, umre ve en sonunda da mazlumlardan sorulur, eğer zülüm etmediyse cennete girmesine izin verilir. Ardından el-Fecr 89/14. âyet tefsir edilmiştir ve bablar verilmiştir. İman konusuyla başlayan bu kitapta<sup>12</sup> toplamda 8 adet bab başlığı<sup>13</sup> ve alt başlıklar vardır.<sup>14</sup> Eserin muhakkiki ahkâma dair bu eserde 482 âyetin kullanıldığını tespit etmiştir.<sup>15</sup> Bu konuda doktora çalışması yapan Fevzi Hamurcu'nun tespitine göre ise 515 âyetin tefsirinin yapıldığını söylemektedir.<sup>16</sup> Fakat bizim sayıımıza göre; tekrarlarla birlikte 532, tekrarsız 457 âyet bulunmaktadır.<sup>17</sup> Son olarak eserin fikhî açıdan Ehl-i sünnet çizgisinden çok uzak olmadığı söylenebilir.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, thk. Ubeyd b. Ali el-Ubeyd (Medine: Camia'l-İslâmiyye fî Medineti'l-Münevvere, 1988), 340, 500.

<sup>11</sup> Mertoğlu, "Tefsir", 40/290; Yücel, "Hadis İliminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)", 262.

<sup>12</sup> Bu konunun bir fıkıh kitabının giriş cümlesi kabilinden olması döneminin iman noktasındaki tartışmalarıyla açıklanabilir. Bu konudaki izahları incelendiğinde onun Cibril hadisini aktardığını, akabinde Kur'ân'da geçen imanın esaslarının 5 olduğunu zikrettiğini görürüz. Fevzi Hamurcu, bu noktadaki izahlarının Ehl-i Sünnet'in görüşlerine aykırı olmadığını söylemiştir. Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 265.

<sup>13</sup> Salât, farz ve nafîle olan sadaka, Oruç, Mezâlim, Miras, Talak, Zanîlerin had cezaları, Cihad. (Kitap, imanın tefsiri diye bir bölüm ile başlamaktadır.)

<sup>14</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 516-523.

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 439-466.

<sup>16</sup> Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 141.

<sup>17</sup> Tespit ettiğimiz tekrar eden âyetler hariç tutulursa toplamda 457 adet olan bu sûreler ve âyet numaraları şöyle sıralanabilir; el-Bakara 2/1-5, 45, 64, 110, 115, 125, 127-128, 144, 153-158, 173, 177-190, 194-203, 215-216, 219-220, 222-232, 233-239, 240-242, 245, 261, 265, 267-268, 271, 275-276, 280-283, 286; el-Âl-i İmrân 3/7, 17, 77, 96-97, 128, 130-132, 135-136, 155, 161-163, 169, 179-180, 200; en-Nisâ 4/ 1-25, 28-29, 33-36, 40, 43, 48, 74, 86, 92-93, 95-96, 101-103, 114, 128-130, 135, 176; el-Mâide 5/1-6, 33-34, 38-39, 42, 45, 87-96; el-En'âm 6/118-119- 121, 141, 145, 151-152; el-A'râf 7/29, 31, 33, 55, 204-205; el-Enfâl 8/2-4, 15-16, 41, 65-66, 75; et-Tevbe 9/5, 25, 28-29, 34-35, 60, 72, 84, 108, 111-112; Yûnus 10/90; Hûd 11/41, 114; er-Rad 13/20-24; el-Hicr 15/87; en-Nahl 16/8, 67, 95-96, 98, 106, 115; el-İsrâ 17/23-29, 31-33-35, 37; el-Kehf 18/ 23-24, 46, 76, 110; Meryem 19/76; Tâhâ 20/130; el-Hac 22/26-37, 39, 67, 77; el-Mü'minûn 23/1-2; el-Furkân 25/62-64, 67-70, 74-76; Nûr 24/2-6, 10-29, 31-33, 36-37, 60; el-Ankebût 29/45; er-Rûm 30/17-18 ve 39; Lokmân 31/4, 13-15, 17-19; el-Ahzâb 33/28-29, 30-31, 35, 41-43, 49, 56, 59; Yâsin 36/12; es-Sâd 38/18; ez-Zümer 39/53; eş-Şûrâ 42/37; ez-Zuhuf 43/12-14; ed-Duhân 44/4; Muhammed 47/38; el-Hucurât 49/10-12; Kâf 50/39-40; ez-Zâriyât 51/16-19; et-Tûr 52/48-49 ki bu ayet hatalı verilmiş 5. dipnot; en-Necm 53/32; er-Rahmân 55/9, 46; el-Vâkıa 56/1; el-Hadid 57/22-23; el-Mücâdele 58/2-4; el-Mümtehine 60/12; es-Saf 61/4, 10, 13; el-Cum'a 62/9; el-Münâfikûn 63/9-11; et-Teğâbun 64/11, 16-18; et-Talâk 65/1-2, 4, 6-7; et-Tahrîm 66/1-2, 6, 8; el-Meâric 70/1, 20, 30-35; el-Müzzemmil 73/20, Müddessir 74/6; el-Kiyâmet 75/13; el-İnsân 76/1, 7-12, 25-26; en-Nâziât 79/40-41; el-Mutaffifîn 83/1-6; el-A'lâ 87/14-15; el-Fecr 89/15-30; el-Leyl 92/5-11; ed-Duhâ 9-11; el-İnşirâh 94/7; el-Alak 96/6; el-Mâûn 107/4-7.

<sup>18</sup> Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 129.



İbnu'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *Fihrist*'inde bu kitabın Mukâtil b. Süleyman'a atfedildiği, aynı zamanda İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) kitabın nakledilen senedinin aynısıyla bir rivayet aktarmaktadır.<sup>19</sup> Binaenaleyh eserin Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğu söylenebilir. Ne var ki eserin ona aidiyeti ile bizzat onun tarafından kaleme alınmış olması aynı şeye işaret etmese gerektir. Eserlerdeki zıtlıklar ve müellifin çoğu zaman kendi ismini zikrederek başlıyor olması, belki öğrencileri tarafından kaleme alınmış olduğu kanaatini güçlendirmektedir.<sup>20</sup>

Eserin senet zinciri şöyledir; Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Zadlac,<sup>21</sup> Abdulhâlık b. Hasan'dan<sup>22</sup> o, Abdullah b. Sâbit'ten (öl. 308)<sup>23</sup> o, babasından<sup>24</sup> o, Huzel b. Habib'den o da Mukâtil b. Süleyman'dan aktarmıştır.<sup>25</sup>

Eser, 792/1395 yılında Muhammed b. Harun b. Muhammed el-Haninî tarafından çoğaltılmıştır.<sup>26</sup> Eserin muhakkiki, bu nüshanın Huzel b. Habib'den geldiğini fakat Ebû Nasîr Mansur b. Abdulhamid Baverdî'den gelen bir nüshanın daha olduğunu ve onun orada olduğunu düşündüğünü fakat bulamadığını söylemiştir.<sup>27</sup>

Eserin muhakkikine göre, bilinen tek el yazmasıyla bize kadar ulaşan bu eser, Londra'daki British müzesinde 6333 no'da bulunmaktadır. Toplamda 104 varaklı bir nüshadır. Fakat 101. varaktan 103. varığa kadarki kısım müstensih tarafından ilave edilmiştir. Zira bu varaklar ayrı bir bölümmüş gibi besmele ile başlamaktadır. Yine bu sayfadaki rivayetlerin Mukâtil b. Süleyman'dan gelmediğini ve alakasız bir şekilde el-Kehf 18/79. âyet ile başladığını söylemiştir.<sup>28</sup> Bununla birlikte eserde birçok yazım hatasının olduğuna da rastlanmıştır.<sup>29</sup>

*Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* adlı eser hakkındaki bu malumatların akabinde Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir eseri ele alınabilir.<sup>30</sup> Bu noktada dikkatleri celbeden husus her iki eserinde de aynı senet zinciri ile aktarılmış olmasıdır.<sup>31</sup> Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Akil b. Zeyd

<sup>19</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 60, 70.

<sup>20</sup> Mertoğlu, "Mukâtil B. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", 199.

<sup>21</sup> Kim olduğuna dair bir kayıt bulamadığını söylemiştir ki biz de tabakât kitaplarında izine rastlayamadık.

<sup>22</sup> Sika olduğunu belirtmiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 79. Onun bu rivayetleri kitabından okuyarak aktardığı anlaşılmaktadır. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 1/80.

<sup>23</sup> Abdullah b. Sâbit (h. 223-h. 308) bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 79. Onun bu rivayeti okuyarak aktardığı söylenmiştir. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 15.

<sup>24</sup> Tam adı: Sabit b. Yakup b. Kays b. İbrahim b. Abdullah Tuzî. İbn Süleyman, Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 79.

<sup>25</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 79.

<sup>26</sup> Müstensih ile ravi arasındaki yılı hesaplanmak istense de son ravinin (Muhammed b. Ali Zadlac) vefat tarihine ulaşamamıştır. Fakat takriben son ravi ile müstensih arasında 200 yıllık bir zaman dilimi olsa gerektir.

<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 71-75.

<sup>28</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 73.

<sup>29</sup> Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*, 2009, 137.

<sup>30</sup> İlk defa, Abdullah Mahmûd Şehhate tarafından 1979-88 yılları arasında tahkik edilmiştir. Bkz. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2005), 38. Eserin başka tahkiki de vardır lakin ilk tahkiki esas alınmıştır. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut eş-Şehhate (Beyrût: Muessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 2002).

<sup>31</sup> Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-beyân adlı eserinde 5 farklı tarik üzerinden Mukâtil b. Süleyman'dan 630 rivayet aktardığını da burada zikretmek gerekir. Sair tarikler için bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 1/80. Yine Mukâtil b.



eş-Şehrezûrî,<sup>32</sup> Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Zadlac'dan, o, Abdulhâlık b. Huşsan'dan o, Abdullah b. Sâbit'den o, babasından o da Huzel b. Habib'den aktarmıştır.

Eserin muhakkikine göre en eski nüsha, h. 4. asra ait Ezherî'nin nüshasıdır. Fakat bu durum onun kitabî anlamda en kadim olduğunu göstermese gerektir. Zira mâlum olduğu senet zincirindeki 3. ravi Abdullah b. Sâbit ile 4. ravi Abdulhâlık b. Hasan, eseri yazılı kayıtları okumak suretiyle aktarmış gözükmektedir.<sup>33</sup>

Okumalarımız neticesinde ulaştığımız bilgiye göre Mukâtil b. Süleyman hakkında menfi haberler çok fazladır. Bunların birçoğu eleştirmenin kendi ideolojik yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Örneğin; Mukâtil b. Süleyman'ın yaşadığı zaman diliminde rivayet aktarımında senet sistemi tam anlamıyla yerleşmemiştir. Bu meyanda çok sonraları belki de senedin din görüldüğü zamanlarda onun tefsiri hakkında; "İsnat olsaydı ilimden bir şey olabilirdi, isnat olsaydı başka bir şeye bakmaya lüzum kalmazdı."<sup>34</sup> şeklinde eleştirilmesi, anakronik bir tenkit olsa gerektir. Bununla beraber Şii ve Mücessime olduğu yönünde de çokça eleştirilmiştir.<sup>35</sup>

Buhârî ve Nesâî gibi hadis ulemâsı nezdinde sika olarak görülmemekle birlikte İbn Hanbel ve Şafii indinde muteber görülmüştür.<sup>36</sup> Aynı zamanda İbn Abbas tariklerinden biri olan Mukâtil tariki en zayıf tariklerden biri olduğu hatta Kelbî tarikinin ona tercih edilebileceği, söylenmiştir.<sup>37</sup> Kısaca belirtmek gerekirse kadim tefsir tarihi açısından müstesna bir yeri olan ve modern asırda çokça önemsenen Mükâtil b. Süleyman, çoğu ulemâ nezdinde güvenilir görülmemiştir.<sup>38</sup> Hakkındaki bu değerlendirmeleri önemsemekle birlikte bunların kahir ekseriyetinin müfessirin,

---

Süleyman'ın bize ulaşan eserinin Bağdat tariki olduğu fakat Horasan tariki ile de Mukâtil'den aktarımların olduğu hatırlanmalıdır. Bkz. Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 73. Bu arada Sa'lebî'deki bu tariklerin ikisi Süddî'den gelmekte diğer ikisi ise tefsirdeki tarikle aynı görülmektedir. Sadece 4. ravi (Abdulhâlık b. Hasan) üzerinden çatalanmaktadır. Bu da onun birkaç öğrencisi olduğunu gösterse gerektir. Bu anlamda rivayet tariklerinin farklılaşması normal görülmelidir.

<sup>32</sup> Tefsir kitabında bu ilk isim fazladan geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/25.

<sup>33</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 1/80.

<sup>34</sup> Bunları müspet aktarımlar olarak görmek hatalı olsa gerektir. Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 5-7.

<sup>35</sup> İsmail Cerrahoğlu, bu ithamları destekleyecek somut bir veriyle karşılaşmadığını belirtmiştir. Bkz. Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 35. Fakat mukayesemiz neticesinde buna dair bazı örneklerle karşılaştık. Örneğin: Mukâtil b. Süleyman'a (öl. 150/767) atfedilen tefsirde, istivâ kelimesinin geçtiği yerlerde sadece 'م' edatı izah edilmiştir. Sadece Tâhâ 20/5. âyette istivâ kelimesinin istikrar/yerleşmek anlamında olduğu söylenmiştir. İlgili eseri tahkik eden Abdullah Mahmud Şehhate (öl. 2002), Mukâtil b. Süleyman'ın bu açıklamasının, mücessimenin iddiası gibi olduğunu, Allah'ın (c.c.) yarattıklarına benzemekten münezzeh olduğunu ifade etmiş ve iddiasını delillendirmeye çalışmıştır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/21. Yine bu eserde zahiren Allah'a mekân izafe eden bazı âyetler açıklanırken, Allah'ın (c.c.) zâtıyla her şeyin üstünde gökyüzünde olduğu söylenmiştir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 237, 391. Binaenaleyh Mukâtil b. Süleyman'a atfedilen bu eserde istivâ kelimesinin teşbihi bir dil ile izah edildiğini söyleyebiliriz ki Mukâtil b. Süleyman da zaten Müşebbihe olmakla itham edilmiştir. Mustafa Güven, makalesinde Mukâtil b. Süleyman 'İstiva' kelimesine 'yaratma' anlamını verdiğini ifade etmiştir. Biz bu bilgiye rastlamadık. Yazar buradan hareketle de onun hiç teşbihi bir dil kullanmadığını ifade etmektedir. Ne var ki kanaatimizce bu yargı isabetli değildir. Mustafa Güven, "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşbih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'", *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 181. Aksi iddialar için bkz. Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 2009, 33-35.

<sup>36</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 155-158; Hamdi Türkoğlu, "Mukatil b. Süleyman ve Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme", *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (2019), 73.

<sup>37</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, nşr. Abdulvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1985), 2/58; Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 19.

<sup>38</sup> Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 3-7.

rivayetleri nakletme konusundaki özensizliğinden ve mezhebî siyasî sebeplerden kaynaklandığını belirtmekte fayda vardır.<sup>39</sup>

Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eseri gibi bu kitabın da Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğu ifade edilmelidir. Ne var ki bu aidiyet, bizatihi onun kaleminden neşet eden bir eser olduğu ve bu şekilde günümüze kadar ulaşmış olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Böyle olduğunu düşündüren şu etmenler göz ardı edilmemelidir.<sup>40</sup> Örneğin; Mukâtil b. Süleyman eserini 30 kişiden naklederken ve ondan nakledilirken söz konusu ravilerin beşerî hatalardan müstağni oldukları söylenemese gerektir.<sup>41</sup> Yine Mukâtil b. Süleyman'dan 630 farklı rivayeti eserine alan Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî (öl. 427/1035) zikredilmeye değerdir. Şöyle ki o, bu rivayetleri tefsirin bize aktarılan tarikinden farklı 5 tarikte zikretmektedir. Bu tariklerin ikisi Süddî'den gelmektedir. Bu şahıs Süddî el-Kebîr (öl. 127/745) değil, onun kız kardeşinin oğlu olan Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr olsa gerektir.<sup>42</sup> Zira Süddî el-Kebîr söz konusu tarik için çok erken bir dönemde yaşamıştır. Diğer iki tarik, daha önce yukarıda vermiş olduğumuz tarikte karşılaştırıldığında 4. ravide (Abdülhâlık b. Hasan) senetlerin çatallandığı görülmektedir.<sup>43</sup> Bu hem öğrencilerin çoğaldığını hem de rivayetlerin zayıfladığını gösterse gerektir. Zira Sa'lebî'nin aktardığı 630 rivayetten 154'ü tefsir eseriyle uyuşmamaktadır.<sup>44</sup> Aynı kişiye atfedilen rivayetlerin çelişmesi veya uyuşmaması ravilerin noksanlığı ile açıklanabilir.

Bununla beraber "Mukâtil dedi ki"<sup>45</sup> "Ferrâ dedi ki"<sup>46</sup> diye başlayan ifadelerin yanında es-Sa'lebî'den gelen bazı rivayetlerin<sup>47</sup> olması en önemli âmiller olarak durmaktadır. Eserde "Mukâtil dedi ki" ifadesi toplamda 194 defa geçmektedir.<sup>48</sup> Kendi eliyle kaleme alacak kişinin bu şekilde bir

<sup>39</sup> Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", 7, 35; Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 36.

<sup>40</sup> Cerrahoğlu, Mukâtil b. Süleyman hakkındaki müspet ve menfi kavilleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirme yapmıştır. "Fikrî temâyülü isnatlara riayet etmemesi, eserinin isrâîli haberler ihtiva etmesi yönünden tenkit edilen Mukâtil b. Süleyman hakkında ne denirse densin. O, tanıtıma çalıştığımız eserleriyle İslâm tefsir tarihinde temel şahsiyetlerden biridir." Kanaatimizce söz konusu eserlerin otantikliği üzerinde konuşurken dikkat edilmesi gereken durum, Mukâtil b. Süleyman'ın eserlerinin, âyetleri izah etmede sağlam bir delil olarak alınması ile söz konusu şahsa tarihsel bir değer atfetmenin ayrı değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira aktarılanlar, eserin dönemi açısından psikososyal veyahut tarihsel verileri analiz etme imkânı sunmaktadır. Bununla birlikte eserin direkt şahsa ait olduğunu ifade etmek ve bu meyanda âyetlerin izahında sağlam bir delil olarak görmek bu durumla karıştırılmamalıdır.

<sup>41</sup> Zira hadis ilmindeki edâ yollarının "Haddesena, Kâle, Ahberenâ..." her zaman ezber yönüne işaret etmediği bazen yazılı kaynaklar üzerinden de olabileceği üzerinde durulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 31-32; Mücteba Uğur, "Edâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/388. Söz konusu ravilerin aktarımlarının "Haddesenâ ve Ahberenâ" kalıplarıyla gelmesine karşın ezber yoluyla aktarıldığı noktasında emin olunamamaktadır. Aynı şekilde yazılı bir kaynak üzerinden olduğu noktasında da net bir şey söylenememektedir. Fakat her halükârda insanoğlunun hata yapabileceği hatırdta tutulmalıdır.

<sup>42</sup> Nurullah Denizer, "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr", *ÇÜİFD* 17/1 (2017), 362.

<sup>43</sup> Abdülhâlık b. Hasan'dan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, İbrahim b. Muhammed Mihrecânî, Abdullah b. Ahmed b. Süddîk farklı şahıslara aktarmışlardır. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 1/80.

<sup>44</sup> Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 74.

<sup>45</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/117. Bu minvalde Ebû Ubeyde Mamer b. Müsenna'dan gelen rivayetlerde zikredilebilir.

<sup>46</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/286, 289, 298, 299.

<sup>47</sup> Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 62.

<sup>48</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 81, 82, 83, 84-85, 87-88, 90-100, 103, 105, 107-108, 110-113, 115, 122, 127-132, 138, 143, 146, 148-151, 153-154, 156-157, 159-161, 168-173, 177-178, 183-186, 194-195, 201-203, 205-207, 210, 219, 224, 231, 234-235, 251, 253, 255, 259, 262, 271-274, 277-279, 282-283, 287-

ifade ile başlaması garip olacağından, bu durum ondan dinleyen öğrenci veya aktaran raviler tarafından yazıldığını gösterse gerektir. Yine “Ferrâ dedi ki” lafzında Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ'ya (öl. 207/822) atıf yapılması da dikkat çekmektedir. Zira müfessir Ferrâ h. 144/762 yılında doğmuştur. Mukâtil b. Süleyman ise h. 150/767 yılında vefat etmiştir. Bu bakımdan Mukâtil b. Süleyman vefat ettiğinde kendisi henüz 6 yaşlarında idi.<sup>49</sup> Dolayısıyla bu yaşta birinin tefsir derslerinin olduğu ilim halkalarında zikredilmesi ve oradaki derslerde kendisinden nakil yapılıyor olması dikkate değerdir. Mukâtil b. Süleyman'ın bu nakilleri yapmamış olduğu düşünülürse sonradan ilavelerin olduğu söylenebilir. Buradan hareketle eserlerin karşılaştırılması sırasında görülen ihtilafların müelliften ziyade eseri nakledenlerden kaynaklandığını akla düşünülebilir.

Bunlara ilaveten *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* adlı eserin muhakkikinin de ifade ettiği gibi kimi zaman müstensihlerin esere ilavede bulunduğu<sup>50</sup> dolayısıyla bu konuda müstensihlerin bazı eklemelerinin olduğu da hatırd tutulmalıdır.<sup>51</sup> Tüm bu durumlar söz konusu iki eserinde de bizzat Mukâtil b. Süleyman tarafından yazılmadığını gösterse gerektir.<sup>52</sup> İhtimaldir ki öğrencileri tarafından ders halkalarında toplanılan notlar, zamanla ravi ve müstensihlerin de ilaveleriyle mevcut formuna ulaşmıştır. Bununla birlikte söz konusu bulgular da dikkate alınarak ilgili eserden faydalanılmasının bir sakıncası olmasa gerektir.

## 2. Mukâtil b. Süleyman Tefsiri ile Ahkâma Dair Eserin Mukayesesi

Mukayese edilecek metinler, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* adlı eserde en çok tekrar eden âyetler ile yapılacaktır. Bu meyanda incelenecek olan dolayısıyla çokça tekrar eden âyetler şunlardır.

İki defa tekrar eden âyetler şöyledir; el-Bakara 2/3, 177, 184, 185, 187, 222, 238 ve 271; Âl-i İmrân 3/17, 97 ve 135; en-Nisâ 4/3, 7, 12, 14, 24, 29, 31, 43 ve 176; el-Mâide 5/2, 5 ve 95; et-Tevbe 9/5, 84 ve 111; Hûd 11/114; el-Hac 22/25, 27 ve 30; el-Mü'minûn 23/1 ve 2; Nûr 24/22 ve 29; er-Rûm 30/17; el-Ahzâb 33/35 ve 49; el-Hucurât 49/12; et-Tegâbün 64/17; et-Talâk 65/1, 2, 4 ve 6; el-Müzzemmil 73/20; el-İnsân 76/8. âyetlerdir.

Üç defa tekrar eden âyetler; el-Bakara 2/198, 203, 219, 220, 228 ve 229; en-Nisâ 4/6, 19, 23 ve 25; el-Mâide 5/89; el-En'âm 6/151; Nûr 24/33. âyetlerdir. el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/3 ve 6; el-En'âm 6/152. âyet ise dörder defa tekrarlanmıştır. Son olarak Nûr 24/31. âyet beş defa tekrar etmiştir.

En fazla hangi sûreden âyet bulunduğuna baktığımızda; el-Bakara sûresinden 105; en-Nisâ sûresinden 72; Nûr sûresinden 43; el-Mâide sûresinden 33; Âl-i İmrân sûresinden 24 âyetin, sair sûrelerden ise 20'den az âyetinin ahkâm ile ilişkilendirildiği görülmektedir.

---

291, 298, 301, 306-308, 311-312, 315, 317, 319-322, 325, 327, 329, 332-333, 335, 339, 351-352, 359, 364, 392, 396, 410, 432.

<sup>49</sup> Türkoğlu, “Mukatil b. Süleyman ve Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme”, 74.

<sup>50</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 73.

<sup>51</sup> Süleyman Kaya, “Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 501-503.

<sup>52</sup> Yakup Mahmutoğlu, “Mukatil b. Süleyman'ın “Tefsiru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân'il-Kerim' adlı Kitabın Tanıtımı ve Ahkâm Âyetleri Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 471; Kaya, “Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi”, 499-500.

Bir âyet hakkındaki her iki eserde geçen izahın tablo şeklinde sunulması da mümkündür. Fakat âyet ifadelerinin ele alınış biçimi, izahı, kelime, harf veya mana farklılıkları gibi durumlar ihtilaf olarak kabul edilebildiğinden çok kapsamlı bir tabloya ihtiyaç duyulacaktır. Buna binaen yöntemimizi, araştırmamızın hedefleri doğrultusunda şekillendirdik. Binaenaleyh tüm bu farklılıkları zikretmek yerine meramımızı ifade ettiğini düşündüğümüz örnekleri zikretmekle yetindik. Araştırma açısından örnek olarak karşılaştırılan âyetler şunlardır; el-Bakara 2/198, 203, 219, 228; en-Nisâ 4/19, 23, 25-28; el-Mâide 5/3, 89; Nûr 24/31, 33; el-Ahzâb 33/49.

### 3. Tefsir ve Ahkâma Dair Eserindeki Bazı Âyetlerin Mukayesesi

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَقَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتُمْ  
وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ<sup>53</sup>

*“(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat’tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife’ye) akın ettiğinizde, Meş’ar-i Haram’da Allah’ı zikredin. Onu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.”*

Tefsir eserinde, “Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur.” ifadesi üzerine şu sebep-i nüzul bilgisi aktarılmıştır: “Cahiliyye zamanında hacılar da tacirler de haccederlerdi. İslâm’ı kabul ettikleri zaman ise Peygamber’e (a.s.) “Ukaz, Zülmeçâz panayırları hac esnasında kurulup kaldırılıyor, hac günlerimiz sırasında alışveriş yapabilir miyiz?” diye sormaları üzerine bu ayet nazil oldu.”<sup>54</sup>

Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ise bu bilgilere hiç değinmeden bu âyet, “Yani hac aylarında Allah’ın (c.c.) lütfundan arama gayesiyle ticaret yapmanızda bir beis yoktur.” şeklinde açıklanmıştır. Bu izahlar her iki eserin birbiriyle olan uyumunu çok net göstermektedir.<sup>55</sup> Bu meyanda bir diğer örnek olarak aynı sûrenin 203. âyeti ele alınabilir.

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ  
وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ<sup>56</sup>

*“Sayılı günlerde Allah’ı anın (telbiye ve tekbir getirin). Kim iki gün içinde acele edip (Mina’dan Mekke’ye) dönerse, ona günah yoktur. Kim geri kalırsa, ona da günah yoktur. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar içindir. Allah’a karşı gelmekten sakının ve onun huzurunda toplanacağınızı bilin.”*

“Sayılı günlerde Allah’ı anın (telbiye ve tekbir getirin)” ifadesi, her iki eserde de farklı ifadelerle de olsa kurban kestikten sonra toplamda 3 gün boyunca Allah’ı tekbirlerle anmaktır. Bu husus “Hz. Ömer (öl. 23/644) Kurban kesiminin akabinde tekbir getirir, tüm Ehl-i mina onu duyar ve onunla tekbir getirirlerdi, ta ki Mina’nın kubbesi titrerdi.”<sup>57</sup> şeklinde izah edilmiştir. Bunlara ilaveten ahkâma dair meselelerin ele alındığı kitabında farklı olarak Mukâtil’den nakille “Kim teşrik tekbirlerinin 3. gününe geç kalırsa, şeytan taşlar ve insanlarla birlikte hareket etmeye devam eder bunda bir beis yoktur.” şeklinde bir hükme varılmış, bu hükmün bir benzeri İbn

<sup>53</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/175.

<sup>55</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 193-195.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/203.

<sup>57</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/177.

Mes'ûd'tan da aktarılmıştır.<sup>58</sup> Ahkâm eserinde " قال مقاتل " olarak gelen ifade tefsir eseriyle karşılaştırıldığında lafzen farklılaştığı görülmektedir. Bu durum ilgili aktarımın manen aktarıldığını gösterse gerektir. İlgili farklılığın sebebi bu olsa gerektir. Eserde bu kullanım çok yaygındır. Bunlar manen Mukâtil b. Süleyman'dan yapılan alıntılar olsa gerektir. Bir başka örnek aynı sûrenin 219. âyetinden verilebilir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ<sup>59</sup>

*"Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür." Yine sana Allah yolunda ne harçayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arda kalanı." Allah, size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz."*

Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde evvel emirde âyetin sebep-i nüzulü verilmiş ardından kumarın ve içkinin neden haram kılındığına dair izahlar yapılmıştır. Genel anlamda bu izahlar her iki tefsir kitabında da birbiriyle örtüşmektedir. Sonraki ifadelerin izahı tefsirinde çok kısa iken diğer eserde biraz daha detaylıdır. Örneğin Peygamber'in (a.s.) ashabının henüz haram kılınmadan evvel şarabı nasıl yaptıklarını ve ne vakit içtiklerini aktarmıştır. Bu detaylı açıklamalara karşın<sup>60</sup> tefsirinde geçen kısa izahların tamamına yer verilmemiştir. Örneğin; "İçkinin haram kılınması bu âyetten bir sene sonra gerçekleşmiştir. Kumarın faydası ise insanların onunla eğlenmeleridir." ifadesi, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde mevcut değildir.<sup>61</sup>

Bir diğer örnek olarak âyetin son kısmı olan "Sana ne infak edeceklerini sorarlar de ki ihtiyaçtan arda kalanı." ifadesi verilebilir. Bu söz tefsirinde izah edilmeden geçilmişken ahkâm dair âyetlerin ele alındığı kitabında detaylıca açıklanmıştır. Buna göre<sup>62</sup> bu âyet, zekât henüz farz kılınmadan evvel nazil olmuş, maldan arda kalanı anlamındadır. Örneğin bir zengin malının 3/2'sini, bir tarla sahibi yıllık hasadından fazla olanı tasadduk etmelidir. Zekât âyeti bu durumu nesh etmiştir.<sup>63</sup> Sonuç olarak bazı âyetler birebir aynı ifadeler ile açıklanmakta iken bazı âyetlerin izahında ise farklı kelimelerle aynı noktaya işaret etmektedir. Fakat görüldüğü üzere birbirleriyle çelişen veyahut tamamen farklı olan kimi izahlar da vardır.

<sup>58</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 198.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/219.

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 247-248.

<sup>61</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/188.

<sup>62</sup> Bu ifadeler, "Mukâtil dedi ki" diye başlamaktadır.

<sup>63</sup> Bu arada belirtmek isteriz ki ahkâm dair meselelerin ele alındığı kitabında 219 ile 220. âyetin ilk ifadesi birleştirilerek okunmuş ve "Allah, size âyetlerini böyle açıklamaktadır ki hem bu dünyada (ki bu dünya fani ve bela diyarıdır.) hem ahirette (ki Ahiret beka ve ceza diyarıdır.) düşünesiniz." bu iki âyet arası böylelikle entegre edilmiştir. Bu izahlar tefsirinde geçmemektedir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/188; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 1/148-149.



وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ<sup>64</sup>

*“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*

İlk cümleler tefsirde daha detaylıdır. Fakat *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân* kitabında “Kocaları onlara geri dönmeye daha hak sahibidirler.” ifadesi, tefsirde değinilmeyen şu ifadelerle geçmektedir. “İslâm'ın ilk zamanlarında karısını üç defa boşayan kişi, eşi iddette olduğu sürece ona geri dönmeye hak sahibi idi. Fakat bu âyeti hemen sonraki 229. âyet nesh etmiştir.”<sup>65</sup> Yine el-Bakara 2/228. âyetin “Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır.” ifadesi tefsir kitabında “Erkeğin kadının üzerindeki hakları” bağlamında izah edilmişken<sup>66</sup> ahkâm ile alakalı meselelerin ele alındığı kitabında bu kısım çok öz geçilip kadının erkek üzerindeki haklarından (Onu dövmemesi, nafakasını karşılamasından) bahsedilmiştir.<sup>67</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا<sup>68</sup>

*“Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz.”*

“Cahiliyye döneminde bir erkek ölüp de ardında kendisi yerine başkasından çocuğu olan eşi kaldığında Ensar'dan olan kimseler onun malına varis olma kastıyla kadının üzerine elbiselerini atarlar ve onunla evlenmeye hak sahibi olurlardı.”<sup>69</sup> Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında bu kadar olan bilgi tefsir kitabında şöyle devam etmektedir. “Şayet kadın bu işlemde önce ailesinin evine gidecek olsa bu durumda kadın istediği ile evlenmeye hak sahibi olurdu.” Bunun üzerine kadınlar, Peygamber'in (a.s.) yanına gelmiş, “Ya Rasullulah, bizimle evlenmelerine izin verme.” demiş bunun üzerine ise bu âyetler nazil olmuştu.”<sup>70</sup> Bunun dışındaki ifadeler de her iki kitapta birbiriyle uyum içinde gelmiştir.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>65</sup> 228. âyetteki, “Kocaları geri dönmeye daha hak sahibidirler.” bu ifadenin, nesh edildiği sözü tefsirinde 229. âyetin son ifadesinin izahında geçmektedir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/196.

<sup>66</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/194.

<sup>67</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 292-309.

<sup>68</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>69</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 265.

<sup>70</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/364.

<sup>71</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/364-365; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 291.

حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتِ الْأَخِ وَبَنَاتِ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتِ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ فِيهَا لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ فِيهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا<sup>72</sup>

*“Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (evliliğiniz son bulduğunda) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*

Tefsirinde “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları,” kısmının “bu neseptir” denilerek kısa ve genel bir şekilde açıklandığı<sup>73</sup> Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında ise her bir ifade üzerinde durularak<sup>74</sup> izah edildiği görülmektedir. “Bir beis yoktur” ifadesi tefsirde “Üvey kızlarınız ile evlenmenizde bir beis yoktur.” şeklinde izah edilmiştir. Aynı ifade Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında “Anneleriyle ilişkiye girmediğiniz üvey kızlarınız ile evlenmenizde bir beis yoktur. Her kim ilişkiye girdiyse kadının kızı kendisine haram olur...” olarak açıklanmıştır.<sup>75</sup> Bu iki ifade birbirini tamamlamaktadır. Sair ifadeler de bu minvalde gelmektedir. Bu meyanda tek farklı anlatımda, tefsirde daha veciz bir üslubun kullanılmış olmasıdır.

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنَ الْقَوَائِمِ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ فِجَاحٌ فَاعْلَيْهِنَّ نَصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>76</sup>

*“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost da tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayıp alın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu, içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*

Tefsirde “Kimin evlenmeye mali imkânı yeterli gelmiyorsa o halde hür erkekler kölelerle evlensin.” denilmiş.<sup>77</sup> Ahkâm ile ilgili âyetlerin ele alındığı kitabında kölelerin vasıfları hakkında kısıtlama getirilmiştir. “Kimin evlenmeye gücü yetmiyorsa Allah'ı birleyen ona sadık olan köle

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>73</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/366.

<sup>74</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 261.

<sup>75</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 263-264.

<sup>76</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>77</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/367.



müminlerle evlensin ehli kitabın köleleri ile evlenmesin.”<sup>78</sup> Bu açıdan eserlerdeki izahlar farklılaşmıştır.

“فَلِذَا أَحْصِينَ” eğer evlenirlerse ifadesi tefsirinde “Müslüman olurlarsa” diye geçmekte<sup>79</sup> iken Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında “Şayet o cariyeler müslüman olmazlarsa diye geçmektedir.”<sup>80</sup> Bu meyanda eserlerdeki izahlar tezat içermektedir. Akabinde tefsir eserinde bu cariyenin zina suçu işlemesi durumunda cezasının 50 celde olacağını ifade etmiştir. Fakat Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân adlı eserinde cariyenin zina suçunun cezasının recm olduğuna karar verilmiştir. Cariyenin zina suçundan dolayı kocasının ondan nefret etmemesi gerektiğini de belirterek sonlandırmıştır. Buna delil olarak Nûr 24/33. ayeti getirmiştir. “Zinadan dolayı cariyelerinizden nefret etmeyin.”<sup>81</sup> Bu ayetin delil olarak getirilmesi müfessirimizin, ayeti literal olarak aldığıının göstergesi olsa gerektir. Sonuç olarak cariyenin zina suçunun cezası noktasında da iki eserin birbiriyle çelişen izahları vardır.

حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالِدَّمَ وَالْحَمَّ الْجَنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَةَ وَالْمَوْفُودَةَ وَالْمَنْزِدِيَّةَ وَالنَّطِيحَةَ وَمَا  
أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّبْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ  
دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ  
اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمَانِهِ فِإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>82</sup>

*“Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yırtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininiz hakkında ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim. Kim açlıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*

Tefsir eserinde “Ölü eti size haram kılındı.” ifadesi ‘ölü etini yemek’ denilerek izah edilmiştir.<sup>83</sup> Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ise tefsir eserindeki izahın bir devamı niteliğinde sadece “Siz Müslümanlara” denilmiştir. Bu veçhile birbirini tamamlıyor gibi bir görüntü vermektedir.<sup>84</sup> Diğer ifadeler kimi zaman tefsirinde kimi zaman ahkâma dair eserinde aynı bağlamda daha detaylı açıklanmıştır.<sup>85</sup> Örneğin, “Dikili taşlar üzerinde boğazlanmış” ifadesi Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ise, “Bunun anlamı taşlara kesilenlerdir ki onlar taşlara kurban adar onlar için keserlerdi.” aynı ifadelerden sonra, “Cahiliye döneminde olan

<sup>78</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 280-281.

<sup>79</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/367.

<sup>80</sup> İfade “يعني الولائد اذا ما اسلمن” şeklindedir. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 340.

<sup>81</sup> Böyle çevirmemizin gerekçesi müfessirimizin bu açıklamalarına ve tefsirine dayanmaktadır. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/198.

<sup>82</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>83</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/451.

<sup>84</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 383.

<sup>85</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 383-384.

bu davranışın elbette haram olduğunu ve Kâbe'de üzerine kurban kesilen taşın bazen yenisiyle değiştirildiğini" de ilave etmiştir. Bu minval üzere gelen izahlar her iki tefsirin uyumunu göstermesi bakımından önemli olsa gerekir.

"Bugün sizin dininizi kemale erdirdim." ibaresi noktasında getirilen açıklamalar da buna örnek verilebilir. Tefsirinde "Mekkî ve Medini âyetlerin üzerinde durmuş ve Mekke'de âyetlerin daha çok imana çağıran ve sükûnet yönünün ağır bastığı bir dönem olarak tanıtmış, Medine dönemini ise farzların kemale erdiği ve bu âyetin Peygamber'in (a.s.) haccettiği sırada Arafat'ta iken nazil olduğunu söylemiştir." bu noktada tefsir ile Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserindeki ifadeler aynıdır. Lakin tefsirinde; bu âyetten sonra Peygamber'in (a.s.) 81 gece daha yaşayıp vefat ettiğini ve bu âyetten sonra helal ve haram hakkında hiçbir âyet gelmediğini, söylemiştir.<sup>86</sup> Ahkâm ile ilgili kitabında bu âyetten sonra en-Nisâ sûresi son iki âyet haricinde ahkâma taalluk eden bir âyetin nazil olmadığını söylemiştir.<sup>87</sup> Bu açıdan bakıldığında ilgili eserlerin birbiriyle çeliştiğini söyleyebiliriz.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُمُ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ<sup>88</sup>

*"Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir. Buna imkân olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur. Yeminlerinize bağlı kalın. Allah âyetlerini sizin için bu şekilde açıklıyor ki şükredesiniz."*

Tefsirinde kefareti olarak İbn Mes'ûd kıraatine göre 3 gün ardı ardına oruç tutulması gerektiği, köle azadında başka bir dinden olmasının sorun teşkil etmeyeceği üzerinde durmuştur.<sup>89</sup> Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ise bu âyetteki yemin kefareti Tahrir sûresindeki 1-2. âyetlerle ilişkilendirerek açıklamıştır. Peygamber'in (a.s.), Mariye validemizi kendisine haram kıldığı, bu âyet gereği bir köle azat ettiği ve Mariye validemiz ile olan yakınlığından oğlu İbrahim'in dünyaya geldiğini söylemiştir. Orucun ise ardı adına tutulması gerektiği yönündeki izahı da tefsirindeki ifadenin aksine kimseye atfetmeden nakletmiştir.<sup>90</sup>

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ<sup>91</sup>

*"...Allah'a topluca tövbe edin. Umulur ki kurtuluşa erersiniz!"*

Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde bu ifade "Bu sûrede 1-31. âyetlerde geçen günahlardan tövbe edin." şeklinde çok kısa ve net açıklamış iken Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân

<sup>86</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/452-453.

<sup>87</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 426-427.

<sup>88</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>89</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/500.

<sup>90</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 324-325.

<sup>91</sup> Nûr 24/31.

eserinde bu ifade şöyle izah edilmiştir. İbn Abbas dedi ki<sup>92</sup> “Büyük günahlar Nûr sûresinin 31. âyetine kadar olan kısımdır.”<sup>93</sup> Yine İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakletmiştir. “Bir adam bir kadınla zina etti akabinde onunla evlenmek istedi. Bu helaldir dedi fakat başı fahişelik sonun nikah olan bu şeyden her ikisi de topluca tövbe etmeliler. Böyle yapmaları münferiden yapmalarından daha hayırlıdır,” demiştir.<sup>94</sup> Görüldüğü üzere ahkâm ile ilgili tefsirinde İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayet üzerinden “cem'an” ifadesi üzerinden toplu halde tövbe etmek ile münferiden tövbe etmek arasındaki farka dikkat çekilmiş. Fakat tefsirinde ve önceki fikhî yorumlarında, tüm büyük günahların Nûr 24/31. âyete kadar olan kısımda sayılması ile alakalı izahlar yapmıştır.<sup>95</sup> Bir diğer örnek aynı sûrenin 34. âyetinden verilebilir.

وَأَلَيْسَتْ غَفِيْرَةً الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُم مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَيْكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَّغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ<sup>96</sup>

*“Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lütfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar. Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin - kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin. Namuslu yaşamak isterlerse, dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için câriyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın. Kim onları zorlarsa bilinsin ki Allah, onların zorlanmaları sebebiyle başışlayıcıdır, esirgeyicidir.*

“Allah c.c. zenginleştirenceye kadar iffetlerini korusunlar...” diye geçen ifade, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinde, “Allah tarafından rızıklandırılacağı böylelikle özgür erkeklerin cariyelerle evlenmesini sağlayacağı.” olarak tefsir edilmiştir.<sup>97</sup> Lakin kitabında bu ifade ile ilgili olarak daha genel bir kelime kullanarak “helaliyle” şeklinde izah etmiştir. İlgili âyetinde devamında kalan ifadeler tefsir eserinde veciz ve kısa diğer eserinde ise detaylıdır.<sup>98</sup> Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde kısa ve öz açıklanan yerlerin ise tefsir eserinde detaylı izah edildiği görülmektedir. Bununla birlikte değinilen (İbn Mes'ûd<sup>99</sup>) kıraat farklılıklarına kadar tüm ifadeler aynı bağlamda olsa da izah farklılaşmıştır.<sup>100</sup> Sonuç olarak bu âyet çerçevesinde de izahın farklılaştığı fakat eserlerinde birbiriyle uyumlu açıklamaların olduğu görülmektedir. Mukayese ettiğimiz bir diğer âyette Ahzâb sûresindeki şu ifadelerdir.

<sup>92</sup> Senetleri hazfetmesi yönüyle tefsirdeki üslubuyla uyuşmaktadır. Her ne kadar senetleri çok iyi tetkik etmediyse de senetler çoğunlukla hazfedilmiş gördük. Bununla beraber Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında çoğunlukla rivayetleri senet zincirleri ile aktarıldığı söylenmiştir. Türkoğlu, “Mukatil b. Süleyman ve Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme”, 90. Bu iddiamın tetkik edilmesini başka bir zamana bırakıyoruz. Fakat belirtmek gerekir ki Hamurcu da bizimle aynı fikirdedir. Hamurcu, *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*, 275.

<sup>93</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 255, 258. Aynı ifadeler Mukâtil b. Süleyman'a atfen zikredilmiş.

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 283.

<sup>95</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 374.

<sup>96</sup> Nûr 24/33.

<sup>97</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 3/197-198.

<sup>98</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 368.

<sup>99</sup> Kıraat farklılıkları noktasında tefsirinde de İbn Mes'ûd burada olduğu gibi çokça öne çıkmaktadır.

<sup>100</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 340.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عَدْوٍ تَعْتَدُونَهَا  
فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا<sup>101</sup>

“Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.”

Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ilgili yerin tefsiri şöyledir:

“Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan kendilerini boşadığınızda,” yani onlarla ilişkiye girdiğinizde. Böylelikle Allah, önce nikah sonra boşanmayı getirdi. Mukatil, Dahhak'tan şöyle aktarır, “Boşanma, yalnız nikahtan sonra köle azadı, sadece mülk altınla aldıktan sonra geçerlidir.” “...onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.” Bu bir iddete bağlı değildir, (kadın) isterse aynı gün evlenebilir. Hayızda uygulanan üç temizlenme süresi burada istisna edilmiş oldu. (ki bu tür iddette erkek) eşiyile ilişkiye girmiş hemen sonra boşamıştır. “Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp,” yani Allah'ın tevhidinde sadık olan kadınları nikahladığınızda “sonra onlara dokunmadan kendilerini boşadığınızda,” yani onlarla ilişkiye girmeden. “...onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.” İsterse aynı gün evlenir. “Onları faydalandırın ve güzellikle serbest bırakın.” Yani güzel bir şekilde zarar uğratmadan.”<sup>102</sup>

Bu âyetin tefsirde öncesinin Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde sonrasının daha detaylı açıklandığını görmekteyiz. Örneğin; “onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur.” ifadesi tefsirde “yani isterseniz aynı gün bir başkasıyla evlenebilirsiniz.” şeklinde izah edilmişken Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde buna ilaveten “Burada hayızın bittiği üç temizlenme süresini beklemenin istisna edildiğini görmekteyiz.” olarak detaylandırılmıştır.<sup>103</sup> Yine görüldüğü üzere tefsir kitabında olmayan ifadeler mevcuttur. Bu açıdan ilgili eserlerin izahat açısından farklılaştığı söylenebilir.

el-Ahzâb 33/35; el-Bakara 2/3, 177, 184, 185, 187, 222, 238 ve 271. âyetlerde ve el-En'âm 6/151, 152. âyetlerde kayda değer bir farklılık ile karşılaşmadık.<sup>104</sup> Hepsi aynı bağlamda yapılmış izahlar kabilindedir.<sup>105</sup> Yine Âl-i İmrân 3/17. âyette kayda değer bir ihtilafa rastlamadık. Aynı konu farklı ifadelerle aktarılmış örneğin “es-Sadikat” kelimesi, tefsirde “Allah'ın kitabının ve Rasulünün tasdik edilmesi.”<sup>106</sup> olarak izah edilmişken Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde ise imana sadakatten bahsedilmektedir.<sup>107</sup> Bu açıdan bir lafız farklılığının olduğu söylenebilir fakat netice itibariyle aynı manaya işaret etmektedir.

Yine Âl-i İmrân 3/96 ve 97. âyetler aynı formatta açıklanmıştır. Farklılıktan ziyade her iki kitabın birbirini tamamlayan yönünü vurgulamak üzere bu iki âyet ile alakalı olarak şu izahları zikredebiliriz. 97. âyetteki, “Allah alemlerden daha şanıdır.” ifadesi tefsirde izah edilmemişken<sup>108</sup>

<sup>101</sup> el-Ahzâb 33/49.

<sup>102</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 3/500.

<sup>103</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân, 309.

<sup>104</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 1/597.

<sup>105</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân, 226-230, 366.

<sup>106</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 1/267.

<sup>107</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân, 395-397.

<sup>108</sup> Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, 1/291.

Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinde yani "Ehl-i Kitaptan" denilerek açıklanmıştır.<sup>109</sup> Bu duruma Âl-i İmrân 3/135. âyeti de misal getirebiliriz. Âyetin izahı, "Bir adam ailesini çoluk çocuğunu arkasında bırakıp savaşa çıkmıştı şeytan ona bir kadını güzel gösterdi ve o, kendimi helak ettim, bir kadınla birlikte olmak haricinde bir erkeğin sahip olabileceği her şeye sahip oldum." diyerek hayıflanınca Ebû Bekir; "Yazıklar olsun sana Allah'ın (c.c.) savaşta çarpışan gazileri oturanlardan üstün tuttuğunu bilmiyor musun." demiştir. İşte Âl-i İmrân 3/135. âyeti bu konudur. Yani fuhuştan kasıt zinadır." diye başlamaktadır.<sup>110</sup> Ahkâma dair eserinde ise bu giriş yapılmadan "Her kim zina yaparsa" diye devam etmektedir.<sup>111</sup> Diğer ifadeler tefsirde çok kısa ve net iken ahkâma dair eserinde detaylıdır. Eserin muhakkiki birçok defa yazma eserdeki hataları ve eksiklikleri tefsir eserine kıyasla düzeltmeye çalışmaktadır. Bu durum iki eserin birbiriyle olan uyumunu gösterse gerektir.<sup>112</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Mukâtil b. Süleyman'ın, Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eseri ile tefsir eserini karşılaştırmamız neticesinde, eserin müstakil bir kitap olmayıp tefsir kitabının bir özeti olduğu iddiasının sahil olmadığına ulaşılmıştır. Zira ilgili eserler karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutulduğunda birçok noktada -Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân kitabında- detaylı izahlar yapıldığı bazen de tefsir eserinde hiç olmayan hükümlerin verildiği görülmektedir. Bununla birlikte tabakât türü eserlerde Mukâtil b. Süleyman'a tefsiri ile birlikte bu kitabın da nispet edildiği bilinmektedir. Binaenaleyh bunların müstakil eserler olup biri diğerinin özeti mahiyetinde olmadığı söylenmelidir.

Müellifin her iki eserinin de -kendi döneminin bir özelliği olarak- rivayetlerdeki senet zincirlerini çoğunlukla zikretmediği ve çoğu zaman veciz bilgilerle yetindiği müşahede edilmiştir. Birçok âyetin izahı noktasında birbiriyle uyuşan izahların bulunuyor olması da düşünüldüğünde her iki eserin üslup ve temel fikriyat açısından benzeştikleri söyleyebilir. Bu durumlar eserle müellifi arasındaki bağı kuvvetlendirmektedir kanaatindeyiz.

Bir âyetin izahı olmasına karşın müellifin; birbiriyle çelişen ve farklı olan açıklamalarına da ulaşılmıştır. Bu durum müellifin beşerî vasfı gereği karar değıştirmesi olarak yorumlanabilirse de ilgili eserlerde buna dair herhangi bir ifade kullanılmamıştır. Buna mukabil eserin 200'e yakın muhtelif rivayetinin; "Mukâtil dedi ki" formatında başlaması ve bazen de "Ferrâ dedi ki" şeklinde nakil ifadeleriyle başlıyor olması, söz konusu ihtilafların müelliften ziyade eseri nakledenlerden kaynaklandığını akla getirmektedir. Karşılaştırmada ele alınan bazı misallerde, her iki eserin de âyetin izahında benzeştikleri fakat her ikisi de özellikle 'Mukâtil dedi ki' diye başlamasına karşın lafzen birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Bu durum bazı 'Mukâtil dedi ki' diye başlayan ifadelerin manen aktarıldığını gösterse gerektir. Müfessirin kendi izahını farklı kelimelerle ifade ettiği de düşünülebilir. Fakat 'Mukâtil dedi ki' diye başlanması bir nakil yapıldığına dolayısıyla bizzat müfessir tarafından cümle kurulmadığına işaret olsa gerektir. Nitekim Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân eserinin 101. varaktan 103. varığa kadarki kısmının müstensih

<sup>109</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 182-183. Bu izah, el-Âl-i İmrân 97 ve 98. âyetlerin birbirleriyle entegre edildiğini göstermektedir. Zira 98. âyet Ehl-i kitaplara hitaben başlamaktadır.

<sup>110</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/301-302.

<sup>111</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 358-359.

<sup>112</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*, 282.

tarafından ilave edilmesi eserin, nakledenlerin eklemlerinden müstağni olmadığını da göstermektedir.

Eserde ahkâma taalluk eden âyetlerin fıkıh bablarına bölünerek sistematik bir şekilde tefsir edilmiş olması, yer yer farklılıkların ve birbiriyle çelişen izahların olması, eserin nakillerle gelmiş olması ve ilavelerin olması beraber düşünüldüğünde söz konusu kitapların özgünlükleri veçhesiyle yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Bu meyanda eserlerin Mukâtil b. Süleyman'a ait olduğu ifade edilmelidir. Ne var ki bu aidiyet, bizatihi onun kaleminden neşet ettiği ve hiçbir eksikliğe uğramadan günümüze kadar ulaşmış olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira ilgili eserlerde birbirinden farklı izahların olması, Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) aktardığı 630 rivayetten 154'ünün tefsir eseriyle uyuşmaması, rivayetlerin bazen müellifin kendisine atfedilip bazen başkasına edilmesi, kimi zaman müstensihlerin esere ilavede bulunmuş olması gibi durumlar bunu göstermektedir. Özellikle de günümüze ulaşmış olan söz konusu eserlerin bizzat onun tarafından yazılmış eserlerin bir kopyası olduğu şeklindeki anlayış bu bakımdan doğru olmasa gerektir.

Sonuç olarak söz konusu çelişki ve farklılıkların sebebi kanaatimizce eseri bizlere nakledenlerden kaynaklansa gerektir. İhtimaldir ki Mukâtil b. Süleyman'ın öğrencileri tarafından ders halkalarında toplanılan notlar, zamanla ravi ve müstensihlerin de ilaveleriyle farklılaşmış ve mevcut formuna ulaşmıştır. Tüm bu durumlar, söz konusu eserlerin kaynak olarak kullanılmasında ihtiyatlı olunmasına işaret etmektedir kanaatineyiz. Söz konusu yargılar, eserin hiçbir surette kaynak olarak kullanılmayacağı anlamına gelmemelidir. Zira temelde ehem olan şey, müellife aidiyetinin katılığı değil nakledilenler olmalıdır. Eserin otantikliğinin bilinmesi, sözün kıymetini ölçmede değil ancak analizini yapmada gerekli görülmesi açısından makuldür kanaatindeyiz.

---

**Etik Beyan/Ethical Statement:** 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.

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

---

## Kaynakça

- Akif Koç, Mehmet. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.
- Demirci, Muhsin. *Tefsire Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Denizer, Nurullah. "Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr". *ÇÜİFD* 17/1 (2017), 357-388.



- Eryarsoy, Beşir. *Ahkâm Âyetleri Tefsiri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Güven, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak 'İstivâ'". *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 175-192.
- Hamurcu, M. Fevzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Hamurcu, M. Feyzi. *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fıkhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kaya, Süleyman. "Erken Dönem Tefsirlerinde Otantiklik Problemi ve Müellif-Eser İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 497-518.
- Mahmutoğlu, Yakup. "Mukatil b. Süleyman'ın "Tefsiru hams miet âyet mine'l-Kur'ân'il-Kerim' adlı Kitabın Tanıtımı ve Ahkâm Âyetleri Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 471-476.
- Mertoğlu, M. Suat. "Mukâtil B. Süleyman Ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (30 Haziran 2021), 183-221. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/961136>
- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'ân*. thk. Ubeyd b. Ali el-Ubeyd. Medine: Camia'l-İslâmiyye fî Medineti'l-Münevvere, 1988.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut eş-Şehate. 5 Cilt. Beyrût: Muessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 2. Basım, 2002.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdulvehhâb Ebü'n-Nûr - Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1985.
- Türkoğlu, Hamdi. "Mukatil b. Süleyman ve Tefsîru'l-hamsi mieti âyetin Adlı Eserindeki Rivâyetleri Üzerine İnceleme". *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (2019), 71-93.
- Uğur, Mücteba. "Edâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi (Rivâyet Dönemi/İlk Üç Asır)". *İslâmî İlimlerde Metodoloji Sorunu V*. 205-275. İstanbul, 2014.