

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Tam Sayı

Full Issue

Cilt 9 Sayı 2 Aralık 2024

Volume 9 Issue 2 December 2024



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

Cilt/Volume 9 Sayı/Issue 2

e-ISSN: 2149-0872

Derginin Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf of Dumlupınar University Faculty of Theology Owner of Journal

Prof. Dr. İsmail Yalçın

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Doğanay

Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sansarkan

Editör Yardımcıları / Deputy Editors

Doç. Dr. Sümeyye Sevinç

Dr. Öğr. Üyesi İsa Gökgedik

Etik Editörü / Ethical Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yasin Akbaş

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hamide ULUPINAR

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Metin BOZAN

Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Mehdi ÇİFTÇİ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU

Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah Erdem TAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Doç. Dr. Murat KAŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf AĞKUŞ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Doç. Dr. Hatice DÜLBER

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Enes TAŞ

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Seyfettin HARUNİ

Sakarya Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kasım KOCAMAN

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi AHM Ershad UDDIN

Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

Trabzon Üniversitesi

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ateş
Dr. Öğr. Üyesi. M. Sait Arvas
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tatlı
Dr. Öğr. Üyesi Maruf Çakır
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakır
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kuray
Arş. Gör. Dr. Büşra Özdemir
Arş. Gör. Dr. Ömer Ergül

Öğr. Gör. Dr. Mustafa Dilsiz
Arş. Gör. Nazife Göksu
Arş. Gör. Hilal Özdemir
Arş. Gör. İbrahim Halil Gümüştekin
Arş. Gör. Emeti Çalışkan
Arş. Gör. Şaban Kütük
Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç
Arş. Gör. Zeynep Ergin

Dil Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Bayram Akbulut
Arş. Gör. Dr. Tuğberk Uğurlu
Arş. Gör. Sevede Öztürk

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Dr. Abdullah Taha Yıldız

Son Okuma / Proofreading

Arş. Gör. Beyza Demirlek
Seyfullah Memiş

Yayın Periyodu / Period

Yılda iki sayı (Haziran ve Aralık)
Semiannual (June and December)

İndeks / Index

TRDizin - Ebsco Humanities Source Ultimate

Dergi Hakkında / About Journal

Açık erişim, ücretsiz, 6 ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli dergi.
International, peer-reviewed, open access, free and semiannual journal.

İletişim / Correspondence

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Evliya Çelebi Yerleşkesi, Tavşanlı Yolu 10. km
Kütahya/Türkiye
Tel. / Faks: +90 274 265 22 29 / +90 274 265 22 30 ● imad@dpu.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/imad>



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Tanzimat Sonrası Eski ve Yeni Arasında Bir Manzum Metin: Beratlı Mahmud Mahir'in Terennüm'ü A Verse Text Between Old and New After Tanzimat: Beratli Mahmud Mahir and His Terennum <i>Metin Yıldırım</i>	187 – 220
71 ve 72 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicillerine Göre 1818-1827 Yılları Arasında Amasya'da Dini Hayat According to the 71st and 72nd Amasya Shar'ia Registers Religious Life in Amasya Between 1818-1827 <i>İbrahim Tamar</i>	221 - 240
20. Yüzyılda Mağrib'teki Arap Dilbilim Çalışmaları -Tunus Örneği Arabic Linguistics Studies in the Maghreb in the 20th Century - Tunisia Example <i>Esmâ Kaya, Mehmet Şirin Çınar</i>	241 - 259
دور العادة في تأسيس الدليل النقلی عند الجوينی el-Cüveyni'ye Göre Naklî Delilin Temellendirilmesinde Âdetin Rolü The Role of Custom In The Foundation of Revealed Evidence According to al-Juwayni <i>Mustafa Dakkak</i>	260 - 284
Tohum Dergisinde İmam-Hatip Okulları Imam-Hatip Schools in Tohum Magazine <i>Şeref Göküş, Zahide Yılmaz, Mukadder Ayten, Kasım Kocaman</i>	285 - 316
Süyûtî'nin Belâgat Anlayışı ve Belâgat İlmindeki Yeri Suyütî 's Understanding of Rhetoric and Its Place in the Science of Rhetoric <i>Ekrem Çelik</i>	317 - 341
Bir Peygamber Allah'ın Kendisine Güç Yetiremeyeceğini Düşünür mü? -Bir Âyet Mealinin Düşündürdükleri Would a Prophet Think that Allah is Unable to Empower Him?-Reflections from a Verse Translation <i>İdris Sami Sümer</i>	342 - 371
'Âmil Teorisinde Ma'nevî 'Âmile Yeni Bir Yaklaşım Denemesi A New Approach to Ma'newî 'Âmil in 'Âmil Theory <i>Sahip Aktaş</i>	372 - 386
Hanefî Mezhebine Göre Kısasta Denklik Equivalence in Retaliation According to the Hanafi Sect <i>Hasan Kayapınar</i>	387 - 407
Manevi Bakım ve Danışmanlığın Teolojik Temeli Olarak Çoban Metaforu Üzerine Dinlerarası Karşılaştırmalı Bir İnceleme An Interreligious Comparative Study on The Pastoral Metaphor as The Theological Basis of Spiritual Care and Counseling <i>Latife Çatma, Ömer Faruk Söylev</i>	408 - 432

Filistin DireniŖi Bağlamında Bâsim Handekçi'nin Kinâ'un bi Levni's-Semâ Adlı Romanı Bâsim Handekçi's Novel Called Kinâ'un bi Levni's-Semâ in The Context of Palestine Resistance <i>Ethem Demir</i>	433 - 448
Yunus Nefesli Bir Ŗair: Kaygusuz Abdâl A Poet with the Breath of Yunus: Qayghusuz Abdâl <i>Yılmaz Öksüz</i>	449 - 469
The Illumination Art of Shâhnâma-i Firdawsî's Copy in the Turkish and Islamic Arts Museum <i>AyŖe Zehra Sayın</i>	470 - 495
The Qualification of Islamic Insurance Contract <i>Mehmet Ali AYTEKİN</i>	496 - 518
İslam, Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi Islam, the New Century and the Importance of the Reasoning Heart as a Principle of Action <i>İsmail Polat</i>	519 - 543
Türk Edebiyatının Cezayir Ŗiiri ve Toplumsal Yapıya Etkisi: Dilbilimsel ve Estetik Süreklilik The Influence of Turkish Literature on Algerian Poetry and Social Structure: Linguistic and Aesthetic Continuities <i>Hüseyin Dursun</i>	544 - 566
İlk Dönem Mezunu Aday Din Görevlilerinin Gözünden Diyanet Akademisi İmam-Hatip Eğitiminin Değerlendirilmesi Evaluation of the Diyanet Academy Imam-Hatip Education from the Perspective of First Term Graduate Candidate Religious Officers <i>Emre Yıldız, Semra Çinemre</i>	567-601

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Tanzimat Sonrası Eski ve Yeni Arasında Bir Manzum Metin: Beratlı Mahmud Mahir'in *Terennüm*'ü

*A Verse Text Between Old And New After Tanzimat: Beratli Mahmud Mahir And His
Terennum*

Metin YILDIRIM

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı Dr. Ministry of Education

suhanperver@windowslive.com Orcid: 0000-0001-5066-302X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

15.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted

30.04.2024

Atıf/Cite: Metin Yıldırım, "Tanzimat Sonrası Eski ve Yeni Arasında Bir Manzum Metin: Beratlı Mahmud Mahir'in *Terennüm*'ü", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 187-220.
<https://doi.org/10.20486/imad.1376472>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Osmanlı bürokrasisinde önemli görevler üstlenen devlet adamlarının bir kısmı, ilmî ve edebî yönleriyle temayüz etmişlerdir. Bunlardan biri de son devir Osmanlı bürokratlarından olan ve Millî Mücadele Dönemi'nde Çanakkale, Sakarya, Afyon gibi merkezlerde mutasarrıflıklarda bulunmuş olan Beratlı Mahmud Mahir Bey'dir. Anadolu'nun kurtuluş mücadelesinde padişaha bağlı kalmayı tercih eden Mahmud Mahir Bey, cumhuriyetin ilanından sonra Millî Mücadele aleyhtarı olması hasebiyle Yüzellilikler listesine alınarak sürgün edilmiştir. On beş yıl sonra çıkarılan af yasasıyla itibarları iade edilen Yüzelliliklerden bir kısmı yurda dönmüş ancak Mahmud Mahir Bey'in akıbeti meçhul kalmıştır. Beratlı Mahmud Mahir Bey'in edebiyat tarihlerinde ismi zikredilmeyen ve bu çalışmanın ana konusunu oluşturan *Terennüm* adlı küçük çaplı manzum bir eseri bulunmaktadır. Bu eserin dikkat çekici yönü hem şekil hem de muhteva olarak Tanzimat sonrası yenileşme dönemiyle klasik dinî şiir geleneğimizin özelliklerini bir arada barındırmasıdır. Eserin ağırlık noktasını, Batı kaynaklı fikir hareketleri neticesinde düşünce ve edebiyat dünyamızda görülmeye başlanan pozitivist zihniyete karşı, tabiata ve kâinata hayret penceresinden bakılarak Allah'ın varlığının ve yüceliğinin şiir diliyle delillendirilmesi oluşturmaktadır. Eser üzerinde yaptığımız bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Tanzimat şiirinde yaşanan zihnî dönüşümlere değinilecek, ilk bölümde yazarın biyografisi genel hatlarıyla ortaya konulacak, ikinci bölümde eserin şekil, muhteva, dil ve üslup özellikleri incelenerek güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise eserin metni çevriyazıyla sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Yenileşme Dönemi, Beratlı Mahmud Mahir, Terennüm, Tabiat.

Abstract

Some of the statesmen who assumed important positions in the Ottoman bureaucracy distinguished themselves with their scientific and literary aspects. One of them is Beratlı Mahmud Mahir Bey, who was a late Ottoman bureaucrat and served as governor in centers such as Çanakkale, Sakarya, and Afyon during the Millî Mücadele. Mahmud Mahir Bey, who preferred to remain loyal to the sultan in the liberation struggle of Anatolia, was exiled by being included in the list of Hundred and Fifties after the declaration of the republic because he was against the Millî Mücadele. Some of the Hundred and fifties, whose reputations were restored with the amnesty law enacted fifteen years later, returned to the country, but the fate of Mahmud Mahir Bey remained unknown. Beratlı Mahmud Mahir Bey has a small-scale verse work called Terennum, whose name is not mentioned in literary histories and which constitutes the main subject of this study. The remarkable aspect of this work is that it combines the features of the post-Tanzimat reform period and our classical religious poetry tradition, both in form and content. The focus of the work is to prove the existence and majesty of Allah through the language of poetry by looking at nature and the universe from the perspective of wonder, against the positivist mentality that has begun to be seen in our world of thought and literature as a result of western-based intellectual movements. This study we have done on the work consists of four parts. In the introduction part, the mental transformations experienced in Tanzimat poetry will be touched upon, the author's biography will be revealed in general terms in the first part, and in the second part the work's form, content, language, and style features will be examined and its strengths and weaknesses will be tried to be determined. In the last section, the text of the work will be presented in transliteration.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Reform Period, Beratli Mahmud Mahir, Terennum, Nature.

Giriş

Tanzimat'ın hemen akabinde bütün kurumlarıyla Batı'ya yönelen Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısında Batılı düşünce sistemlerinin etkisiyle kültürel bir ayrışma ortaya çıkmaya başlamıştır. Kayıtsız şartsız Batılılaşmaya hevesli yenilikçi kesim ile geleneği korumaya çalışan muhafazakâr kesim arasında bir ikilik baş göstermiştir. Bu dönemi ele almış edebiyat tarihçilerimizden olan Tanpınar, her şeyin ötesinde bir medeniyet değişikliği meselesi olarak değerlendirdiği bu ikiliği “medeniyet krizi” olarak tanımlamaktadır.¹ İlk planda bu krizden en derin etkilenen aydın ve sanatçılarda görülmeye başlamıştır. Onların bir kısmı mensubu oldukları medeniyetle ilgili tereddütler yaşamışlar, bir kısmı da dünya görüşlerini bir kenara bırakmışlar ya da büsbütün reddetmişlerdir.

Yeniliğin ve değişimin savunucuları olan bu aydın ve sanatçılar, Osmanlı toplumunda evrensel değerleri yerleştirmek, halkı bilinçlendirmek, insanların maddi yaşam standartlarını ve entelektüel seviyelerini yükseltmek kaygısı gütmüşlerdir.² Sosyal faydayı esas alarak halk için sanat yapan aydınlar, ilk planda bilim ve edebiyatı bir araç olarak görmüşler ancak zamanla kendilerini seçkin bir yaklaşımla modernitenin sözcüsü ve savunucusu olarak konumlandırmışlardır. İlerleyen süreçte topluma karşı herhangi bir sorumlulukları olmadığını ileri süren bu seçkin yazarlar, toplumculuğu reddetmişlerdir. Düzen karşıtı bu bireysel anlayışları, onları kendi toplumlarına ve kültürlerine yabancılaştırmış, o dönemde Batı çevrelerinde revaçta olan fikir akımlarından pozitivistimin yoğun etkisi altına sokmuştur. Neticede meydana gelen sosyal ve kültürel yabancılaşmadan kurtulmak isteyen birçok aydınımızın duruma çare bulma arayışları, edebiyatımızın sonraki dönemlerine damga vuracak olan fikir akımlarının benimsenmesinin yolunu açmıştır.³

Batı medeniyetinin pozitivistim kaynaklı maddeci zihniyeti, hayatın bütün alanlarında olduğu gibi sanat dallarında da baskın bir karaktere sahiptir. Günümüzde modernite adına etikten sanat ve siyasete, ontolojiden epistemolojiye kadar gözlenen her şey, kökenini modern felsefede bulmaktadır. Üstelik modern felsefenin, teoloji ve hikmetle rekabete girdiği hatta zaman zaman bunlara karşı düşmanlık beslediği de görülmektedir.⁴ Batı düşüncesinin karakteristiği hâline gelen bu seküler yaklaşım, zaman

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, “Türk Edebiyatında Cereyanlar”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, haz. Zeynep Kerman (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 101-127.

² Kemal Karpat, konuyu etrafıca ele aldığı çalışmasında “İnsanın kendi selameti için eğitilmesi ve dönüştürülmesi gerektiği fikri, İbrahim Şinasi, Münif Paşa, Ahmet Mithat ve edebiyatta sosyal düşünceyi temsil eden daha birçok orta sınıf mensubu erken modernist yazarın temel meselesiydi.” demektedir. Kemal Karpat, *Edebiyat ve Toplum* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 173.

³ Karpat, *Edebiyat ve Toplum*, 173.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 180.

içinde sanatçıların ilahi olandan kopuşuna yol açmıştır. Materyalist tabiat anlayışına sahip modern insan, tabiatı ele geçirilecek bir nesne olarak görmüş, Tanrı'yı tabiatın söküp atarak insan ve tabiat arasındaki dengeyi bozmuştur. İnsan ve tabiat arasındaki bu dengesizliğin asıl sebebi ise insan ve Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklanmaktadır.⁵ Batı'da insan ve tabiat arasındaki manevi ilişkinin doğurduğu mistik bağın kopması, Tanzimat Dönemi'nde Batı'yı örnek alan sanatçılarımızda da görülmeye başlamıştır. Akif Paşa (ö. 1845), Şinasi (ö. 1871), Sadullah Paşa (ö. 1891) gibi aydın ve sanatçıların eserlerinde ilk belirtileri görülen bu ayrışma Abdülhak Hamit (ö. 1937) gibi Tanzimat'ın ikinci dönem sanatçılarındaki daha etkili olmaya başlamıştır.

Bu makalenin konusunu oluşturan *Terennüm* adlı eserinden anlaşıldığına göre Beratlı Mahmud Mahir Bey, edebiyat ve düşünce hayatımızda baskın olan yukarıdaki eğilimlere itibar etmemiş; biçimsel olarak "yeni"ye açtığı eserini muhteva olarak kendi şiir ve hikmet geleneğinin ölçüleriyle meydana getirmiştir. İleride inceleneceği üzere, edebî yönden iddialı bir eser olmasa da bu eserin makalemizde ele alınmasını gerektiren en önemli yönü, Tanzimat'la başlayan Batı kaynaklı yeni şiir anlayışına biçim ve üslup açısından katılmakla birlikte zihniyet olarak geleneksel edebiyat ve düşünce anlayışına bağlı kalmasıdır.

1. Beratlı Mahmud Mahir Bey'in Hayatı

Beratlı Mahmud Mahir Bey hakkında ansiklopedi ve tezkirelerde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Hakkında bilgi bulunan *Sicill-i Osmani Zeyli*⁶ ve *Yeni Mülkiye Tarihi*⁷ adlı biyografik nitelikli eserlerdeki veriler de birbirinin tekrarı mahiyetindedir. Mülkiye mezunu olan Beratlı Mahmud Mahir Bey, en yüksek mutasarrıflık olmak üzere devletin çeşitli kademelerinde uzun süre bürokrat olarak görev yapmıştır. Osmanlı Devleti'nin arşivcilik geleneğinin bir gereği olarak her devlet memurunun sicil kayıtlarının saklanması, Beratlı Mahmud Mahir Bey hakkında bugün için kâfi sayılabilecek miktarda bilgiye ulaşmamızı sağlamıştır. Yukarıda adı geçen biyografik eserlerin ikisi de sicil defterlerinden elde ettikleri aynı malumatı paylaşmışlardır. Ayrıca Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde yaptığımız araştırmada da Mahmud Mahir Bey hakkında bazı resmî belgelere ulaştık. Mahmud Mahir Bey'in aşağıda verdiğimiz biyografisi bu üç kaynaktaki bilgilere dayanılarak oluşturulmuştur.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat* (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982), 18.

⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmani Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, haz. Mustafa Keskin (Ankara: TTK Yayınevi, 2008), 11/33,34.

⁷ Mücellidoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (Ankara: Mars Matbaası, 1969) 3/334-336.

Beratlı Mahmud Mahir Bey, hicri 1275'te (1858) Arnavutluk'un Berat şehrinde doğmuştur.⁸ Babası Halvetî⁹ şeyhlerinden Kethüda-zâde diye bilinen Şeyh Musa Efendi (ö.?), annesi ise Hamide Hanım'dır. İlk ve orta tahsilini Berat Rüştîyesi'nde yaptıktan sonra lise öğrenimini Mülkiye'nin idâdî kısmında tamamlamıştır. Berat Rüştîyesi'ne muallim muavini olarak tayin edilen Mahmud Mahir Bey, öğrenci olarak Mülkiye'ye girmeden önce 3 Temmuz 1879'dan 28 Ağustos 1883'e kadar Berat Rüştîyesi'nde bu görevi ifa etmiştir. 19 Ağustos 1883'te görevinden istifa eden Mahmud Mahir Bey, İstanbul'a gelerek Mekteb-i Mülkiye'ye kaydolmuş, 8 Ekim 1888'de¹⁰ ise Mülkiye'nin yüksek kısmından "pekiyi" dereceyle sınıfının ikincisi olarak mezun olmuştur.¹¹ Mezuniyetinden sonra 21 Aralık 1888'den 15 Temmuz 1889'a kadar Basra vilayetinde arkeolojik kazılar yapan Fransa'nın Bağdat Konsolosu M.C. de Jacques'ın yanında, ücret ve harcırahı Fransa'nın İstanbul Büyükelçiliği'nden ödenmek suretiyle çalışmaya başlayan Mahir Bey'in, bu tarihten sonra imparatorluk coğrafyasının çeşitli merkezlerinde birçoğu kısa sürecek olan devlet memuriyeti görevi başlamış oldu. Mahmud Mahir Bey, devlet hizmetine 1889'da Manastır İdâdîsi müdürlüğüyle birlikte tarih ve coğrafya muallimliklerine tayin edilerek başlamıştır. Buradan aynı yıl İzmir vilayeti maiyet memurluğuna gönderilmiş ve burada tamamladığı kaymakamlık stajından sonra 2. Meşrutiyet'in ilanına (1908) kadar kaymakam olarak sırasıyla şu görevlerde bulunmuştur: 1890'da Köyceğiz (İzmir), 1891'de Çal (İzmir), 1892'de Kolonya (Yanya), 1893'te Peklin (Bulgaristan?), 1895'te İncesu (Kayseri), 1896'da Develi (Kayseri), 1899'da İskenderun, 1900'de Kalimnos (Cezayir), 1901'de Yenipazar (Kosova), 1901'de Nevşehir, 1902'de Ayvalık (Bursa) ve Aynaroz (Selanik), 1903'te ise Sayda (Beyrut) kazalarında görev

⁸ Osmanlı arşivlerinde yer alan DH.SAİDd 25-395 numaralı belgede "Mahmud Mahir Efendi, 1275 Berat doğumlu, Şeyh Musa Efendi'nin oğlu." bilgisi yer almaktadır.

⁹ Çankaya, *Mülkiyeliler*, 334. Pakalın, Celveti şeyhi demektir. Pakalın, *Sicill-i Osmani*, 33.

¹⁰ Mahmud Mahir Bey, 25 yaşında girdiği Mülkiye'den 30 yaşında mezun olmuştur. Bu, o devir için ileri sayılabilecek bir yaş demektir. Nitekim mezunları hakkında yaptığımız araştırmaya göre 1888'de Mülkiye'den mezun olan 59 öğrencinin yaş olarak en küçüğü 1871, en yaşlısı ise 1858 (Mahmud Mahir Bey) doğumludur. Öğrencilerin kahir ekseriyeti (45 öğrenci) 1866 ve sonrası doğumludur.

¹¹ Ali Çankaya, Mahmud Mahir Bey'in mezuniyeti ve başarısıyla ilgili o günlerde *Mizan Mecmuası*'nda bir yazı çıktığını belirtmektedir. O bölümü aynen alıntılıyoruz: "Mekteb-i Mülkiyye-i Şahane'den 2. olarak çıkan Mahmud Mahir Efendi dahi medrese-nişin bakeslerden (medrese köşelerinde oturarak öğrenim yapan kimsesizlerden) olduğu hâlde, Mekteb-i Mülkiyye'ye girmek maksadıyla yaya olarak Yanya'dan Selanik'e ve oradan Dersaadet'e (İstanbul'a) gelmiş idi. Rüştîye'den şahadetnameli ve Coğrafya ve Fransızca tahsili olmadığı cihetle Mülkiye'ye kabul olunmamış idi. Biçarenin hemen zabt etmekden aciz kaldığı eşk-i teessürü (gözyaşları) muallimlerden birinin rikkatine dokunup Mekteb Müdiriyyeti'ne tavassut ile mumâileyh'i Mekteb'e kaydettirmiş idi. Mahmud Efendi dahi, bulunduğu şubeden birinci olarak terfi'-i sınıf ettiği için, bir sene sonra Mekteb'e meccanen leyli (Parasız yatılı) olarak kabul edilmiş idi. Sonunda işte böyle "Aliyyül'a'la" derecede me'zun oldu." *Mülkiyeliler*, 266.

yapmıştır. Bu son görevindeyken 10 Ekim 1905'te azledilen Mahmud Mahir Bey, üç yıla yakın bir süre açıkta kaldıktan sonra 23 Temmuz 1908 tarihinde 2. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından mutasarrıflık görevine terfi ettirilmiştir. Mutasarrıf payesi ile sırasıyla 1908'de Necid (Hicaz), 1909'da Hudeyde (Basra), 1911'de Dedeğaç (Edirne) sancakları mutasarrıflıklarına gönderilmiştir. Dedeğaç'tan 19 Eylül 1912'de kendi memleketi olan Draç (Arnavutluk) sancağı mutasarrıflığına nakledildiyse de Balkan Harbi'nin patlak vermesiyle buradaki görevine gidemeyerek İstanbul'a dönmek zorunda kalmış ve 14 Aralık 1912'den itibaren açık maaşı almaya başlamıştır.¹²

Arnavutluk İsyanı'nda¹³ yer aldığı iddiasıyla Hükûmet-i Askeriye tarafından örfi idare dışına çıkarılarak mazuliyet maaşı kesilmiştir. Aleyhindeki bu ithamlara karşı Mısır Komiserliği aracılığıyla yaptığı müracaat ve müdafaası haklı görülen Mahmud Mahir Bey'in İstanbul'a dönmesine izin verildiği gibi 1 Ekim 1913'ten itibaren kendisine tekrar mazuliyet maaşı bağlanmıştır. 1 Mayıs 1915 tarihinden itibaren emekliye sevk edilen Mahmud Mahir Bey bu esnada 57 yaşındadır. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'nden sonra çıkarılan "Vali, mutasarrıf emeklilerinden olup da hizmetlerinden istifade umulanların Meclis-i Vükelâ kararıyla tekrar memuriyete alınmaları" hakkındaki kanun mucibince kendisinin tekrar devlet görevi başlamış, o sırasıyla 16 Aralık 1918'de Mersin, 27 Şubat 1919'da İzmit, 24 Nisan 1919'da Gelibolu ve 2 Haziran 1919'da Afyonkarahisar sancakları mutasarrıflıklarına tayin edilmiştir.¹⁴

Son görev yeri olan Afyonkarahisar mutasarrıflığı, Mahmud Mahir Bey'in sonraki hayatı için bir nevi dönüm noktası olmuştur. Buraya atanmasından bir süre önce başlamış olan Millî Mücadele'yle ilgili bazı tereddütler yaşadığı anlaşılan Mahmud Mahir Bey, bürokratik teamüller yüzünden olsa gerek Anadolu hareketine katılmayı göze alamamış ve emri altında bulunduğu İstanbul Hükûmeti'ne bağlı kalarak saltanat taraftarı bir tutum sergilemiştir. Millî Mücadele aleyhinde faaliyetlerde bulunduğu gerekçesiyle Kuvâ-yi Milliyeciler'in aldığı tedbirler sonucunda mutasarrıflık vekaletini Afyon kadısına bırakmak zorunda kalmış, 2 Kasım 1919'da görevinden ayrılarak İstanbul'a dönmüştür. Bir müddet açık maaşı alan Mahmud Mahir Bey, 6 Eylül 1920'de son görev yeri olan Çanakkale sancağı mutasarrıflığına getirilmiştir. "Bazı esbâb-ı idâriyyeye binâen devâm-ı memuriyyeti gayr-i câiz görüldüğünden ileride münasip bir mahalle tayîn edilmek üzere ..." ¹⁵ denilerek 30 Kasım 1921'de bu vazifeden azledilmek suretiyle ayrılmıştır.

¹² Çankaya, *Mülkiyeliler*, 335; *Sicill-i Osmani*, 33.

¹³ Balkan Savaşı'nın nedenlerden sayılan Arnavut isyanı ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Suat Zeyrek, "II. Meşrutiyet'te Demokratik Muhalefetin Sonu: Arnavut İsyanları ve Sonuçları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33/2 (2012), 299-336.

¹⁴ Çankaya, *Mülkiyeliler*, 335; *Sicill-i Osmani*, 33.

¹⁵ Çankaya, *Mülkiyeliler*, 336.

Tekrar İstanbul'a dönen Mahmud Mahir Bey, bu tarihten sonra mütareke yılları boyunca sarayda şehzade muallimliği yapmıştır.¹⁶

Millî Mücadele'nin zaferle kazanılmasından ve Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra TBMM'nin gündemindeki öncelikli konulardan birisi, muhaliflerin durumunun görüşülmesi olmuştur. Uzun süren görüşmeler neticesinde İstanbul Hükûmeti, padişah yanlıları ve itilaf devletleri ile iş birliği yapanlar arasından ilk etapta seçilen 600 kişilik bir liste daha sonra 150 kişiye düşürülmüş ve bunlar Türkiye Cumhuriyeti'nden sürgün edilmiştir.¹⁷ Mahmud Mahir Bey de bu listenin "Mülkiye ve Askeriyeden" olanlar başlığı altında 53. sırada "Esbak Çanakkale Mutasarrıfı Mahmud Mahir" şeklinde yer almıştır.¹⁸

Mahmud Mahir Bey'in ne şekilde ve nereye sürgün edildiğine dair kaynaklarda ve Yüzellilikler hakkında yapılmış tez çalışmalarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca bir çalışmada¹⁹ bir belgeye dayandırılmadan Mahmud Mahir Bey'in aftan önce Mısır'da öldüğü belirtilmektedir. Bu bilgi, Mahmud Mahir Bey'in şehzade hocalığı yaptığı ve hanedan üyelerinin birçoğunun yurtdışında yaşayacakları ülke olarak Mısır'ı tercih ettikleri bilgisi göz önüne alınacak olursa makul görünmektedir. Cumhuriyet'in kuruluşunun on beşinci yılı münasebetiyle 28 Haziran 1938'de TBMM'de kabul edilen 3961 sayılı Af Kanunu, 16 Temmuz 1938'de Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Kanunun ikinci maddesi Yüzellilikler'le ilgili olup bunların yurda dönmelerinin önündeki yasal engel bu kanunla kaldırılmış oldu.²⁰ Bu yasayla hayatta olan Yüzellilikler'in Çerkez Ethem gibi dönmeyi kabul etmeyen birkaçı hariç hemen hepsi yurda dönmüşken Mahmud Mahir Bey'in akıbeti meçhul kalmıştır. Buraya kadarki bilgiler doğrultusunda onun, 1923-1938 yılları arasında, yaşının da ilerlemiş olduğu hesaba katılacak olursa muhtemelen Mısır'da öldüğüne hükmetmek, aksi ispatlanana kadar akla yatkın görünmektedir.

1902'de "Saniye" rütbesinin 2. sınıfına terfi eden, 1906'da 3. rütbeden "Osmani" nişanı ile taltif edilen Mahmud Mahir Bey'in, sicilinde anadili olan Arnavutçadan başka iyi seviyede Fransızca ve Arapça bildiği de belirtilmektedir.²¹ *Terennüm*'de yer alan Farsça yazılmış bir şiirinden bu dile de şiir yazacak kadar hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶ Hakkı Tarık Us, *Elli Yıl -Son Asır Türk Muharrirlerinin Jübile Merasimi Hatırası-* (İstanbul: y.y 1943), 68; Çankaya, *Mülkiyeliler*, 336.

¹⁷ Ahmet Yusuf Yılmaz, *Cumhuriyetin Sürgünleri Yüzellilikler* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 103.

¹⁸ Çankaya, *Cumhuriyetin Sürgünleri Yüzellilikler*, 118.

¹⁹ Emin Karaca, *150'likler* (İstanbul: Altın Kitaplar, 2005), 69.

²⁰ Şaduman Halıcı, *Yüzellilikler* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 267.

²¹ Çankaya, *Mülkiyeliler*, 336.

2. Mahmud Mahir Bey'in Eserleri

Mahmud Mahir Bey'in elimizde bulunan tek eseri bu makalenin konusunu oluşturan *Terennüm* adlı küçük manzum risalesidir. Yukarıda onun biyografisi aktarılırken faydalanılan iki kaynakta da tek eserinin *Terennüm* olduğu bilgisi, sicil kaydına dayanılarak tekrarlanmaktadır.²² Ancak konuyla ilgili elde ettiğimiz bazı veriler bu bilgiye şüpheyle yaklaşılması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Şöyle ki her ne kadar kaynaklarda onun tek eserinin *Terennüm* olduğu belirtilse de başka eserlerinin olabileceği ihtimaline binaen yaptığımız araştırmalarda bazı ipuçlarına ulaşılmıştır. Hakkı Tarık Us'un *Ellî Yıl*²³ adlı çalışmasında Mahmud Mahir Bey hakkında şu kayda yer verdiği görülmüştür:

“Mahmud Mahir: Beratlı Şeyh Musa'nın oğlu; mülkiyeden çıkmış. O zamanın mecmualarına serpilmiş birçok yazıları arasında *Terennüm* adlı bir de risalesini görüyoruz. Osmanlı sarayının son günlerinde şehzade hocalığı eden bu zat kadromuzda yer alacaktı. Sağ mıdır, nerededir? Bilen çıkmadı.”²⁴

Bu alıntıdan hareketle hem dönemin ünlü yazarlarının bir araya getirildiği böylesine prestijli bir törende gözlerin Mahmud Mahir Bey'i aradığını öğreniyor hem de onun başka yazılarının da dönemin mecmualarında yayımlandığı bilgisine ulaşıyoruz. Bu malumat üzerine o dönemin dergilerini taradığımızda *Sebilü'r-reşad* dergisinde onun iki yazısını daha tespit ettik. Derginin 1 Safer 1337 (6 Kasım 1918) tarihli 15. cildinin 377. sayısının 235. sayfasında şu kayıt yer almaktadır: “Sabık Draç mutasarrıfı hakîm-i fâzıl Mahmud Mahir Beg biraderimiz şu yakınlarda mühim bir eser neşretmek üzeredir.” Bu haberin ardından yazıda, Mahir Bey'in yayımlanacak olan kitabının içindekiler bölümü olduğu gibi alıntılanmış ancak maalesef kitabın adına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Buna göre kitap, içinde “*beşer, şuûr-ı tabii, felsefenin aczi, Farabi'nin tenakuzatı, vahiy, mucize*” gibi felsefi konuların ele alındığı toplam yirmi başlıktan oluşmaktadır. Dergi, bu bilgiyi verdikten sonra Mahmud Mahir Bey'in “*Lâyemûtiyet-i rûh*” başlıklı uzun bir yazısını da iki bölüm hâlinde, ilki bu bahsettiğimiz sayıda ikincisi ise 30 Safer 1337 (5 Aralık 1918) tarihli bir sonraki sayısında (cilt 15, sayı 381, sayfa 305.) yayımlamıştır. Bu noktada bir bilgiyi hatırlatmakta fayda var. Bu ikinci yazının yayımlanmasından tam 11

²² Çankaya, *Mülkiyeliler*, 336; Pakalın, *Sicill-i Osmani*, 34.

²³ Türk Basın Birliği başkanlarından Hakkı Tarık Us, aralarında Hüseyin Rahmi Gürpınar, Halid Ziya Uşaklıgil, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit Yalçın, İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Ebubekir Hâzım Tepeyran, Ahmed İhsan Tokgöz, Ömer Ferid Kam, Mehmed Ali Ayni, Veled İzbudak gibi önemli simalarının da bulunduğu, 1942 yılı itibarıyla Türk ilim, kültür ve basın hayatının yazarlıkta elli yılını doldurmuş 59 yazarı için bir jübile organize eder. Hayli ses getiren bu girişim dönemin Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'in de katılımıyla görkemli bir törenle gerçekleşir. Bu organize, o günkü basının gündeminde önemli bir yer tutar. Bir yıl sonra bu organize *Ellî Yıl* adı altında kitaplaştırılır.

²⁴ Us, *Ellî Yıl*, 68.

gün sonra yani 16 Aralık 1918'de, 1 Mayıs 1915'ten beri emekliye sevk edilmiş bulunan Mahmud Mahir Bey, devletin memur ihtiyacı üzerine çıkarılan yukarıda bahsettiğimiz kanun gereğince tekrar göreve dönmüş ve Mersin mutasarrıflığına atanmıştı. Yani üç buçuk yıl emekli olarak İstanbul'da kalan Mahmud Mahir Bey'in dinî-felsefi içerikli bir kitabı daha vardır. Bu durumda, *Sebilü'r-reşad*'ın az önce bahsettiğimiz 5 Aralık tarihli sayısında onun çıkmak üzere olduğundan bahsedilen bu kitabı ya tekrar göreve çağrılmasından dolayı çıkmamıştır ya da eğer çıktıysa ve nüshaları bugüne ulaştıysa tespit edileceği günü beklemektedir. Her hâlükârda bugün elimizde bulunmasa bile Mahmud Mahir Bey'in başka eser veya eserlerinin de olduğuna hükmetmek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan yakın zamanlarda yapılan iki tez çalışmasında da Mahmud Mahir Bey'in eserinden bahsedilmektedir. Bu tezlerden ilki²⁵ dönemin mecmuaları üzerine yapılmış olup ikincisi²⁶ ise şiir kitapları üzerine yapılmıştır.

3. *Terennüm*'ün İncelenmesi

Kütüphanelerde yaptığımız katalog taramalarında *Terennüm*'ün iki matbu nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde RE13435 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüshadır. Diğeri, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Bölümü'nde 0123830 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüshadır. Marmara Üniversitesi nüshasının sayfa sayısı 17, Atatürk Üniversitesi nüshasının ise 14'tür. Marmara Üniversitesi nüshasının dijitalleştirilme sürecinde 4 ve 5. sayfalar mükerreren kaydedildiği için eserin sayfa sayısı katalogta 17 olarak gösterilmektedir. Halbuki *Terennüm*, 14 sayfadan oluşan matbu bir risaledir.

3.1. *Terennüm*'ün Muhteva Özellikleri

3.1.1. *Terennüm*'ün Adı ve Yazılış Tarihi

Eserin adının *Terennüm* olduğu, risalenin ilk sayfasının üst kısmında başlık şeklinde yazılmıştır. Başlığın hemen altında yer alan "*Te'emmél su'ûra'l-kâ'inâti fe-*

²⁵ Hafize Bakay, *Ara Nesilde Üç Mecmua (Güneş, Gülşen, Şafak) Üzerine Bir İnceleme ve Seçilmiş Metinler* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 45. (Bu çalışmada "Mahmud Mahir'in Gülşen'de iki adet şiiri bulunmaktadır. Derginin birinci sayısında bulunan gazeli sansüre uğramıştır." bilgisi yer almaktadır. Mezkûr derginin 1. cildinin 3. sayısında yer alan şiir, *Terennüm*'ün 5. manzumesi ve 4. cildinin 4. sayısında yer alan şiir ise *Terennüm*'ün 6. manzumesidir.)

²⁶ Taner Turan, *1880-1895 Yılları Arasında Yayımlanmış Şiir Kitapları Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 59. (Bu çalışmada Beratlı Mahmud Mahir'in adı yanlışlıkla "Mahmud Tahir" olarak okunmuş olup *Terennüm* hakkında "Bu manzumelerin tamamı divan edebiyatı etkisinde olup ortaya bir yenilik koymaktan çok uzaktadır." hükmünde bulunulmuştur. Halbuki *Terennüm*'ün mühim bir bölümü yeni edebiyat anlayışının biçim ve üslup özellikleriyle oluşturulmuştur.)

innehâ / Mine'l-mele'i'l-a'lâ ileyke resâ'ilü" beytinin²⁷ altında "Şeyh-i Ekber²⁸ kuddise sirruhû" yazmaktadır. Bu beytin altında ise müellifin adı "*Eşer-i hâme-i Berâtlı Maḥmûd Mâhir ibnü'ş-şeyḥ Mûsâ*" olarak yazılmış olup devamında "Vatan Kitaphanesi sahibi Ohanis Ferid" tarafından basılıp neşredildiği bilgisi bulunmaktadır. Eserin bu ilk sayfasının en altında ise Maarif Vekâleti'nin izniyle Mahmud Beg Matbaası'nda 1305 (1887) yılında basıldığı bilgisi yer almaktadır. *Sicill-i Osmani Zeyli*'nde yer alan "(Mahmud Mahir) İstanbul'a gelip girdiği Mülkiye'den 2 Safer 1306'da (1888) aliyyül-a'la derece ile çıktı." bilgisinden hareketle eserin, Mahmud Mahir Bey'in mülkiyede öğrenci olduğu süreçte yazıldığı sonucu çıkmaktadır.

3.1.2. Terennüm'ün Şekil ve Tür Özellikleri

Hacim olarak küçük bir eser olan *Terennüm*'de toplam 7 adet manzume yer almaktadır. Esere adını veren ve eserin en uzun manzumesi olan *Terennüm* 16 bent ve 60 beyitten oluşan, diğer şiirlere nispeten uzunca bir manzumedir. Onu sırasıyla 12 beyitlik bir kaside olan *Manzûme-i Hikemiyye*, 21 beyitlik kaside nazım şekliyle yazılmış Farsça ve 26 beyitlik yine kaside nazım şekliyle yazılmış Arapça na'tler takip etmektedir. Eserin beşinci manzumesi olan 8 beyitlik gazel nazım şekliyle yazılmış şiiri 13 beyitlik bir kıta-i kebire olan *Medîne-i Münevvere'nin Bir Garîbi Lisânından* adlı şiir takip etmektedir. Eserin son manzumesi ise kaside nazım şekliyle kaleme alınan 15 beyitlik *Kasîde-i Kur'âniyye*'dir. Böylece bu 7 manzume toplamda 155 beyte tekabül etmektedir. *Terennüm*'de yer alan bu manzumelerin nazım şekillerini, türlerini, birim sayılarını ve bu şiirlerde kullanılan vezinleri tablo hâlinde derli toplu bir şekilde şöyle gösterebiliriz:

Tablo 1: Nazım biçimleri ve özellikleri

S i r a s ı	Matla/İlk nazım birimi	Dili	Nazım Türü	Nazım şekli	Beyit bent sayısı	Kalıbı
	Ne hayret-bahşdır bu lâ-tenâhî Bu işraqgâh-ı ḥurşid-i vücûdda	Türkçe		Yeni bi-çimli	16 bend	Mefâ' ilün mefâ' ilün fa' ülün
	Kitâb-ı kâ'inatın ḥarfîdir bu 'âlem-i meşhûd Bilinmez bu kitâb-ı ḳudrete bir mevḳıf-ı ma' hûd	Türkçe		Kaside	12 beyit	Mefâ' ilün mefâ' ilün

²⁷ كَائِنَاتٍ تَأْمَلُ سَطُورَ الْكَائِنَاتِ فَإِنَّهَا مِنَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى إِلَيْكَ رَسُولُ
i âlâdan (yazıcı meleklerden) sana gönderilmiş mektuplardır.

²⁸ Muhyiddin ibni Arabî (ö. 638/1240), tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfi müellif.

						mefâ' ilün mefâ' ilün
Be-nâzem satvet-i milâd-ı Aḥmed râ ki burhâneş Be-lerzânîd u conbânîd Kisrâ râ zi'eyvâneş	Farsça	Na't	Kaside	21 beyit		Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün
Riyâhû 'ş-şubḥî! Hezzetünne bâli Fe-zekkirtünneñi semte'l-gazâli	Arapça	Na't	Kaside	26 be- yit		Mefâ' ilün mefâ' ilün fa' ülün
Meded yandım firâķ-âteşin-i yâr-ı ra' nâdan Amân dîdârım görsem de çıkşam dâr-ı dünyâdan	Türkçe		Gazel	8 beyit		Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün
Ḥüzn ü enîn-i firķat ile ağlamakdayım Der-ḥâtır eyledikce şafâ-yı Medîneyi	Türkçe		Kıt'a-yı Kebire	13 be- yit		Mef' ülü fâ' ilätü mefâ' ilü fâ' ilün
Dil-i nâşâdım tesrîr iden esrâr-ı Qur'ândır Ḥarâb-âbâdımı tenvîr iden envâr-ı Qur'ândır	Türkçe	Medhiye	Kaside	15 be- yit		Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün

Terennüm'de yer alan eski biçimli manzumeler genel itibarıyla geleneğe bağlıdır. Eserde yer alan gazel nazım biçimiyle yazılmış olan tek şiir, klasik şiir geleneğindeki gazelin biçim ve içerik açısından tüm özelliklerini taşımaktadır. Kaside nazım biçimiyle yazılan 2, 3, 4. ve 7. manzumeler ise bölümleri ve beyit sayıları açısından klasik şiir geleneğindeki örneklerine göre bazı farklılıklar taşımaktadır. Divan şiirinde kasidelerin genellikle 33-99 beyit arasında yazılmaları geleneğine karşın *Terennüm*'deki kasidelerin bu özelliği taşımadığı, ayrıca klasik kasidelerde nesip, girizgâh, tegazzül, methiye, fahriye, dua bölümleri bulunmasına karşın *Terennüm*'deki kasidelerin methiye bölümlerinden oluştuğu görülmektedir. Klasik şiirimizdeki kıt'a nazım biçimlerinde mahlas kullanılmaması geleneğine kendi yazdığı kıt'ada uyan Mahmud Mahir Bey'in Arapça kasidede ise mahlas kullanmadığı dikkati çekmektedir. Eserin yeni biçimli manzumesi olan *Terennüm*'de geleneğe uyularak mahlas kullanıldığı ayrıca bütün şiirlerin aruzla kaleme alındığı da görülmektedir.

3.1.3. *Terennüm*'deki Şiirlerin Konuları

Terennüm'ün basım yılı olan 1887, edebiyat tarihimizde Tanzimat'ın ikinci neslinin faal olduğu devreye denk gelmektedir. Bu dönemde Tanzimat ilk dönem neslinin edebî sahada başlatmış oldukları yenileşme hareketleri devam etmekte ve Batı kaynaklı yeni fikirler düşünce ve edebiyat dünyamızda etkili olmaktadır. Böyle bir ortamda yazılmış

olan *Terennüm*, dinî edebiyatımızın na't gibi klasik konularını ele alan manzumeleri havi olmasının yanında yeni tarzda şiirleri de barındırmaktadır. Eserdeki şiirlerin nazım şekilleri ne olursa olsun biri hariç hepsinin muhtevasını başta Hz. Peygamber sevgisi olmak üzere dinî konular ile kâinatın yaratılışı ve işleyişindeki mükemmelliğin ibret nazarıyla gözlemlenmesi oluşturmaktadır. Eserde yer alan manzumeler, konuları yönünden genel hatlarıyla aşağıdaki şekilde değerlendirilebilir:

1. Esere de adını veren *Terennüm* adlı ilk manzume, *Arz-ı Hayret ve Tazarru'* alt başlığıyla yazılmış olup eserin en dikkat çeken parçasıdır. Bu manzume aruz vezniyle yazılmış olmasının dışında geleneksel edebiyatımıza ait başka herhangi bir hususiyeti bünyesinde barındırmamaktadır. İslami tabiat anlayışını dönemin zihniyetine göre felsefi derinlikle işleyen bu manzume, insanın tabiatla ve yaratıcısıyla kurduğu ontolojik bağa dikkatleri çeken manevi bir konuşma, bir nevi diyalog niteliği taşımaktadır. Müellifin ele aldığı meselelerde düşüncelerinin duygularına daha baskın olduğu görülmektedir.

Bu şiirde Tanzimat şairlerinden özellikle Şinasi ve Hamit'in etkilerinin görüldüğü söylenebilir. *Terennüm* 1887'de basıldığında Mahmud Mahir Bey, Mülkiye'de üçüncü sınıf öğrencisidir. Bu tarihte, İstanbul gibi bir kültür merkezinde şiirle ilgilenen bir genç için -pek muhtemeldir ki- başta Abdülhak Hamit Tarhan olmak üzere yeni edebiyatı temsil eden devrin meşhur şair ve edipleri bir hayli müessir olmuşlardır. Nitekim Abdülhak Hamit Tarhan'ın özellikle *Sahrâ* (1879) adlı şiir kitabı yayımlandığı andan itibaren devrinin en etkili eserleri arasında yer almıştır. Şinasi ile başlayan yenileşme hareketine asıl yön veren Hamit'in bu eseriyle şiirimizde yaptığı birçok yenilikten biri de klasik şiirimizdekenden farklı bir şekilde tabiata yönelmiş olmasıdır. Hamit'in şiirlerini yayımlayan İnci Enginün, *Sahrâ'nın* şekil ve muhteva bakımından Türk edebiyatında yaptığı yeniliğin, eserin yayımlandığı günden itibaren kabul edildiğini ve devrinde büyük akisler uyandırarak genç yazarlara da tesir ettiğini²⁹ söylemektedir. *Terennüm* manzumesinde de şekil ve muhteva yönünden bu etki açıkça hissedilmektedir. Ancak Mahmud Mahir Bey'in bu manzumede tabiat konusunu ele alış tarzı ve tabiata bakış açısı Abdülhak Hamit Tarhan'inkinden farklılık arz etmektedir.

Abdülhak Hamit, *Sahrâ'nın* ilk şiiri olan *Hoş-nişînân*'da tabiatla iç içe yaşayan köylüleri anlatmaktadır. Şehirlilerin binbir dert içinde endişeyle sürdürdükleri hayatlarıyla köylülerin dertsiz ve tasasız hayatlarını karşılaştıran Hamit, uzun kıyaslamalar neticesinde kırlarda yaşayan köylülerin şehirlilerden çok daha mesut oldukları sonucuna ulaşır. Köylülerin hayranlık içinde tabiatı seyretmesini bu vesileyle yaratıcıya ulaşmasını diğer ibadetlere göre daha doğru ve makul bir ibadet şekli olarak

²⁹ İnci Enginün, "Abdülhak Hâmid Tarhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/207-210.

gösterir.³⁰ Aslında Abdülhak Hamit'ten önceki Tanzimat aydınlarında da benzer paradigma değişikliklerine rastlanmaktadır. Mesela Tanzimat edebiyatının kültür metinlerinden sayılan *Adem Kasidesi*'nde Akif Paşa, varlığın karşısında yokluğu, hayatın karşısında ölümü konumlandırarak eserini muhteva bakımından psikolojik ve metafizik bir diyalektiğe dayandırmaktadır.³¹ Yine aynı dönemde akıl ve akılcılık ile özdeşleşen Şinasi'nin şiirlerinde de benzer düşünceler belirgindir. Batı medeniyetini bizzat içinde yaşayarak tanıma fırsatı bulan Şinasi'nin *Münacaat* gibi dinî referanslı bir şiirinde bile pozitivist izlerini görmek mümkündür.³²

Mahmud Mahir Bey de *Terennüm* manzumesinde tabiatı yeni şekil ve söyleyişle ele almıştır. Ancak ondaki tabiat anlayışı, kâinatın mükemmel dengesi ve haşmeti karşısında aczini gören insanın samimi bir kalple Allah'a sığınması ve onu ululaması şeklinde tezahür etmiştir. Bu şiirde sufilerin Allah'ın tecellilerini izleyişleri olarak adlandırılan "hayret makamı"nın³³ izleri belirgin bir şekilde görülür. *Terennüm*, şairin kâinata imani pencereden kozmik bir bakışı, tabiat kanunlarına dikkatinin ve gözleminin şiiridir. Şair, ele aldığı konular aracılığıyla bir nevi isbat-ı vacip yapmaktadır. Manzumenin tamamı bu anlayışla kaleme alınmış olmakla birlikte birkaç örnek olması açısından aşağıdaki dizeler verilebilir:

*Tabî'at râsim-i kânûn-ı tekvîn
Şu'ûn-ı kibriyâya tercümândır (1/7)*

dizelerinde yaratılış kanunlarına dikkat çekilerek tabiat, Allah'ın bu yaratılış hadisatındaki tecellisinin yansıdığı mahal olarak gösterilmektedir.

³⁰ İhsan Safi, "Sahra (Abdülhak Hamit Tarhan)" *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahra-abdulkhak-hamit-tarhan>. (Erişim 8 Ekim 2023). Safi, alıntı yaptığımız yazısının devamında Tanzimat aydınlarının tabiatı yorumlayışlarının Batı düşüncesiyle temas neticesinde nasıl değiştiği sadedinde şunları söylemektedir: "Hâmid, Allah'a bağlılığın içe ait olduğunu söyleyip din kısmını reddeder. Yani kitaba, camie, imama, cemaate gerek olmadığını söyler. Bu, üstadı Şinasi'den gelen deist, hocası Hoca Tahsin Efendi'den gelen Panteist anlayışın devamı ve tesiridir. Bunlar da bu dinî görüşleri Batı'dan almışlardır. J.J. Rousseau'nun din hakkında sürdürdüğü görüşler de bu şekildedir. Bunlar ayrıca Hâmid'de daha sonra görülecek olan inançla ilgili değişikliklerin de ilk örnekleridir."

³¹ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri-1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 29.

³² Örneğin *Münacaat*'ta Şinasi, yukarıda bahsedilen etkilenmenin bir sonucu olarak Tanrı'nın varlığını akılla açıklamaya çalışmaktadır. Bu durum imani duyuş ve düşünüşün müessir olduğu Müslüman Türk edebiyatı için bir yeniliktir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kaplan, *Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 223-241.

³³ Allah'ı tanıyan, fakat bunu ifade edemeyen ârifin yaşadığı hâl anlamında bir tasavvuf terimi olan "hayret" hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Erhan Yetik, "Hayret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/60-61.

*Vücûd-ı hâzrete bürhân ü mir'ât
Nizâm-ı dehr ü ahvâl-i mevâlîd (1/9)*

dizelerinde ise hadiselerin ortaya çıkışları ve kâinattaki düzenli işleyişin Allah'ın varlığının dellilleri olduğu vurgulanmaktadır.

*Kemâl-i 'ilmine dünyâ nümûdâr
Nigâh it şun'-ı 'âlî-i Hudâyı
Naşıl taşvîr idüp bir kıatre mâyı
Hûnîn eyledi sîmâ-yı sehâr (1/14)*

dizelerinde ise yine Allah'ın ilmi için bütün dünyanın delil olduğu belirtildikten sonra Allah'ın yüce bir yaratıcı olarak sanatına dikkat çekilmekte, bir damla sudan yaratılışa gönderme yapılmaktadır.³⁴

*Berâhîn-i vücûbı ğayr-ı maḥdûd
Kuvâ-yı kudreti her yerde zâhîr
Nigâh it! Dîde-i hey'etle Mâhîr!
Bu mir'at-ı celâle, dehr-i memdûd (1/16)*

Manzumenin son bendinden alınan yukarıdaki dizelerde ise şair tecrit sanatından yararlanarak kendine seslenmekte, “Allah'ın sayısız delillerle ortada apaçık bulunan ve inkârı mümkün olmayan varlığına, her yerde görünen güç ve kudretine, bu sınırsız kâinatta Allah'ın celâl esmasının tecellilerine bak!” diyerek manzumesini tamamlamaktadır.

2. Risalenin *Manzume-i Hikemiyye* başlığını taşıyan 12 beyitlik kaside nazım şekliyle yazılmış ikinci şiiri de tema olarak *Terennüm* manzumesinin benzeri mahiyetindedir. İlk şiirle aynı konuyu işleyen bu manzumenin ondan farkı kaside gibi eski bir nazım şekliyle kaleme alınmış olmasıdır. Bu manzumede de kâinattaki eşsiz denge nazara verilmek suretiyle Allah'ın varlığına dikkat çekilmekte, ilk şiirdeki kozmik gözlem burada da yer almaktadır. Allah'a ulaşmak için tabiata nasıl bakılacağını belirten aşağıdaki beyit manzumenin genelini temsil etmesi açısından dikkate değerdir:

*Kitâbü'd-dehrden öğren 'uluvv-ı şun'-ı Ḥallâkı
Tabî'at mektebinde sen bulursun rehber-i maḫşûd (2/11)*

Beyitte, tenasüp sanatının etkisinden yararlanılarak yaratıcının yüce yaratma gücünün öğrenileceği en doğru rehberin tabiat mektebindeki dünya/cihan kitabı olduğu vurgulanmaktadır.

3. Risalenin 3. manzumesi *Na't-ı Seyyidü'l-enbiyâ 'aleyhi ekmeli't-teḥâyâ* başlığını taşıyan 21 beyitlik Farsça bir kasidedir. Başında na't denmiş olsa da manzumenin ilk 9 beytinde Hz. Peygamber'in doğumu klasik mevlid metinlerindeki üslup ve muhtevayla

³⁴ Bu dizelerde Kurân-ı Kerîm'deki “bir damla sudan yaratılma” konusunu işleyen birçok ayete telmihte bulunmaktadır. Bu ayetlerden bazıları için bk.: Abese 80/19, en-Nahl 16/4, el-Kehf 18/37, el-Hacc 22/5, el-Mü'minûn 23/14, el-Fâtır 35/11, Yâsin 36/77...

dile getirilmektedir. Ardından Hz. Musa ve Hz. İsa ile kıyaslanarak üstünlükleri dile getirilen Hz. Peygamberin sırasıyla dört halifesi övülmekte, bunları müteakiben İmam Buhari ve Muhyiddin Arabi övgüsü yapılmaktadır. Dua bölümü olan son iki beyitle kaside tamamlanmaktadır. Risalenin 26 beyitten oluşan 4. manzumesi de *Kaşîdetün Nebeviyyetün* ‘*Arabiyye* başlığı altında Arapça olarak kaside nazım şekliyle kaleme alınmış bir na’ttır. Bu manzumede de Hz. Peygamber, klasik şiirimizin ölçüleriyle tavsif edilmekte ve övülmektedir. Mahmud Mahir Bey, Hz. Peygamber’e duyduğu samimi sevgisini bu türün birçok örneğinde görüldüğü üzere hitabi bir üslûpla ve lirik bir şekilde dile getirmektedir.

4. Risalenin din dışı konuda yazılmış tek örneği gazel nazım şekliyle klasik tarzda yazılmış olan 5. manzumesidir.

Meded yandım firâk-âteşin-i yâr-ı ra‘nâdan
Amân dîdârını görsem de çıksam dâr-ı dünyâdan (5/1)

matlayla başlayan 8 beyitlik bu âşıkane gazelde aşığın talihsizliği, sevgilinin aşığa karşı kayıtsız tavırları, aşkın acıları, vuslat hasreti gibi divan şiirinde binlerce benzeri bulunan söyleyişler “dağ-ı derûn, derd-i firkat, cefâ-yı yâr” gibi kalıplaşmış tamlamalarla verilmiştir. Herhangi bir orijinallik taşımayan, edebî sanatlar yönünden de kısır sayılabilecek bu şiir sanat değeri olarak vasat seviyededir.

5. Risalenin 6. manzumesi klasik nazım şekillerinden biri olan kıta-i kebire biçiminde yazılmıştır. On üç beyitten oluşan ve *Medine-i Münevvere’nin Bir Garibi Lisanından* adını taşıyan bu şiirde Mahmud Mahir Bey görünüşte, peygamber şehri olan Medine’ye ama aslında Hz. Peygamber’e olan aşk ve özlemine samimi duygularla dile getirmektedir. Dolaylı olarak peygamber sevgisini anlatması yönüyle bu şiiri de na’t türünde saymamız yanlış olmayacaktır. Çünkü Medine’yi özel ve görülesi kılan şey, Hz. Peygamber’in orada yaşamış ve medfun olmasıdır. Mahmud Mahir Bey’in şiirin son beytinde

Mes ‘ûldür Cenâb-ı Hudâdan bu derdime
Dermân ide şuhûd-serâ-yı Medîneyi (6/13)

diyerek halisane bir şekilde dile getirdiği Medine’yi görme arzusu 1908 yılında gerçekleşmiştir. Mahmud Mahir Bey’in kaymakamlıktan mutasarrıflığa terfi ettikten sonra atandığı ilk görev yeri Hicaz olmuştur.

6. Risalenin son manzumesi de yine dinî muhtevaya sahiptir. *Kasîde-i Kur’âniyye* başlığını taşıyan ve kaside nazım şekliyle yazılmış bu manzume 15 beyitlik bir medhiyedir.

Dil-i nâşadımı tesrîr iden esrâr-ı Kur’ândır
Harâb-âbâdımı tenvîr iden envâr-ı Kur’ândır (7/1)

beytiyle şair Kur’an’ın tedavi edici, okuyanı rahatlatıcı yönüne vurgu yapmakta,

Ne mu‘ciz, nazm-ı ‘âlî, hâvî-i küll-i hakâyıktır (7/2)

Hele bir dîde-i diğkhatle bak! İ'câz-ı Kur'âna (7/4)

gibi dizelerle de Kur'an-ı Kerim'in icaz yönünü nazara vermektedir. Mahmud Mahir Bey, şiirin genelinde insanları Kur'an okumaya davet ederek onun yüceliklerinin ve hitabının değerini ispatlamaya çalışan yer yer lirik bir hitabet üslubunu kullanmaktadır. Kur'an'a "bürhân-ı peygamber" diyerek onun, Hz. Peygamber'in delili olduğunu vurgulamaktadır.

*Ne mu'ciz tarz ile taşvîr ider 'ulviyyet-i Haqqı
Esâs-ı vahdeti ifhâm iden insâna Furkândır (7/7)*

beytinde de Kur'an-ı Kerim'in, icaz yoluyla Allah'ın yüceliğini ortaya koyduğunu ve insanın vahdaniyeti kavrayabilmesindeki işlevini belirtmektedir. Mecmuada yer alan dindışı konuda yazılmış bir gazel hariç diğer manzumelerin hepsinin Allah, Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim gibi İslam dininin temel kavramları hakkında kaleme alındıkları görülmektedir. Bu özelliğinden dolayı *Terennüm*, edebiyatımızın yenileşme döneminde kaleme alınmış dinî edebiyat ürünlerindedir.

3.2. *Terennüm*'ün Dil ve Üslup Özellikleri

Mahmud Mahir Bey'in, dil ve üslubunda bir ikilik göze çarpmaktadır: Eski tarzı sürdürdüğü şiirlerinde daha akıcı bir anlatım göze çarpmakta; yeni tarzda yazdığı şiirlerinde ise okunması nispeten zor, kesik ifadelerden dolayı akıcılığın sekteye uğradığı bir dil ve üslup kullanımı dikkati çekmektedir.

Eserin yeni tarzda yazılan şiirlerinde didaktik üslup özellikleri ağır basmaktadır. "Bak, dinle, anla, öğren..." gibi sözcüklerin ünlem olarak kullanıldığı bu manzumelerde emir kiplerinin kullanımı ve nasihat verici tarzı eseri lirizmden uzaklaştırmış, dil ve anlatım kuruluşuna neden olmuştur. Dil ve üsluptaki bu tutumda şiirlerin muhtevasının duygudan çok düşünceye dayanması etkili olmuştur. Eski tarz şiirlerinden örneğin gazelde dil ve üslubun daha akıcı olması hem şiirin aşıkane gazel olmasıyla hem de şairin eski şiir tarzına daha yatkın olmasıyla açıklanabilir.

Terennüm, kullanılan dil açısından sade olarak nitelendirilebilecek bir eser değildir. Eserin, içinde hiç Türkçe kelime bulunmayan tamamen terkipli birçok dizesi bulunmaktadır. Bu duruma aşağıdaki dizeler örnek olarak gösterilebilir:

*Nizâm-ı dehr ü ahvâl-i mevâlid
Nemâ vü neşv ü teşrihât-ı tevîd (1/9)
Veleh bahşâ-yı efkâr-ı fuhûldür hikmet-i 'âlem (2/4)
Şafâ-yı şadr u nûr-ı dîde-i erbâb-ı 'irfândır (7/3)*

Mecmuanın en dikkate değer şiiri olan *Terennüm*, şiirlerde kullanılan kelimelerin kökeni hakkında bir fikir vermesi açısından incelendiğinde 16 bentten oluşan bu şiirin 547 kelime ile yazıldığı görülmüştür. Bu 547 kelimenin 431'i yabancı kökenlidir. Şiirde batı kökenli olarak sadece "okyanus, milyon, panorama, Laplas" kelimeleri kullanılırken geriye kalan 427 kelime Arapça ve Farsça kökenlidir. Şiirdeki Türkçe kökenli kelimelerin sayısı ise sadece 116'dır. Bu oran şiirde kullanılan toplam kelime sayısının dörtte birine

bile tekabül etmemektedir. Üstelik bu 116 kelimenin 41'i de fiil türündeki sözcükler olup dizelerde yüklem göreviyle kullanılmışlardır. Diğer şiirleri de kapsayan bütüncül bir istatistikte sonuç çok fazla değişmeyecektir. Buradan hareketle Mahmud Mahir Bey'in şiir dilinin sade olmadığı sonucuna ulaşılır.

Her eser kendi döneminin şartlarına göre değerlendirilmelidir. Bu eserde de Arapça ve Farsça kelimelerin fazla kullanılmış olması, dönemin sanat ve edebiyat anlayışı gereğidir. Eserde yer alan yedi manzumedan birinin Arapça ve birinin Farsça olması da aynı edebî anlayışın bir sonucu olarak görülebilir. Diğer yandan eserin düşünce ağırlıklı bir muhtevaya sahip olması dilinin sadeliği önünde bir engel teşkil etmiştir. Ayrıca felsefeye yatkın olduğu anlaşılan şairin şiirlerinde kullandığı kelime kadrosunun oldukça zengin olduğu dikkati çekmektedir.

Dinî-didaktik muhtevalı eserlerde görülen ve estetik değeri düşüren anlatım kuruluşu, sanat kaygısından çok mesaj verme gayreti *Terennüm*'deki şiirlerde de görülmekle birlikte eserin daha çok na't türündeki şiirlerde lirizmin etkisiyle bu zaafı aştığı söylenebilir.

Eserde az da olsa bazı yapısal özensizlikler daha çok vezin ve kafiye unsurlarında göze çarpmaktadır. Bazı dizelerdeki vezin kusurları metin bölümünde dipnotlarda gösterilmiştir. Eserde, bazıları aşağıda örneklenen zorlama kafiyelere de rastlanmaktadır:

Peyâmbere katl iderdi gâh-gâhî (1/6)
Muqaddes! Nûr! Ekvânî penâhî! (1/11)
Vücûdî müstedeldir sâde hüccet hem eleğtrondur (2/7)

Müellif, şiir türünde daha çok eser kaleme alsaydı dil ve üslubunda bir gelişme olabilirdi şüphesiz. Ancak yine de mülkiyede genç bir öğrenciyken kaleme aldığı bu eserinden hareketle felsefi temelli bir şiir dili oluşturmasının bir başarı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Türk edebiyatının Batı etkisinde kalarak yenileşme yoluna girdiği bir dönemde kaleme alınan *Terennüm*'de hem eski edebiyatımızın hem de yenileşme dönemine girmiş olan edebiyatımızın özellikleri görülmektedir. Birisi din dışı muhtevaya altısı ise dinî muhtevaya sahip yedi manzumenin bulunduğu küçük bir mecmua niteliğindeki *Terennüm*'ün eski şiir geleneğimizle olan ilgisi ölçü ve nazım biçimi çerçevesinde kalmaktadır. Eser; eski tarzda yazılmış olan gazel ile Arapça ve Farsça kaleme alınan iki şiir dışarıda tutulacak olursa muhteva, dil ve üslup anlayışı açısından yeni edebiyatın etkisi altındadır.

Terennüm'deki şiirlerin ağırlık noktasını tevhid ve na'tler oluşturmaktadır. Bunun yanında Medine-i Münevvere'ye hasret konusunu işleyen ama aslında örtülü bir na't niteliğini taşıyan bir şiir, Kur'an övgüsünde yazılmış bir şiir ve din dışı konuda gazel biçiminde yazılmış bir şiir bulunmaktadır. Eserin hiç şüphesiz en dikkate değer şiiri

mecmuanın da adını taşıyan ilk şiiri *Terennüm*'dür. Bu şiir, Şinasi, Abdülhak Hamit Tarhan gibi Tanzimat sanatçılarının eserlerinden izler taşımaktadır.

Eserinin en orijinal yönü, Batı kaynaklı düşünce hareketlerinin revaçta olduğu bir dönemde bu akımlara itibar etmeyerek tabiat ve kainattaki hadisatı İslami anlayışla ele almasıdır. Mahmud Mahir Bey'in şairlik yönüyle bir iddia taşımayan eseri, düşünce konusundaki zenginliğiyle kendini açıkça belli etmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber övgüsüyle yazdığı şiirlerinde zaman zaman yüksek bir lirizm seviyesine ulaşmayı başardığı görülmektedir.

İlk nesil Tanzimatçıların başlatmış oldukları yenileşme hareketleriyle Batı kaynaklı yeni fikir ve düşüncelerin edebiyat dünyamızda etkin olduğu bir dönemde Mülkiyeli bir öğrencinin kaleminden çıkan *Terennüm*, na't gibi dinî edebiyatımızın klasik konularıyla yeni tarzda şiirleri denemiş olması yönüyle dikkate değerdir. Şiirlerin ağırlık noktasını Hz. Peygamber sevgisi ve kâinatın yaratılış ve işleyişinin dinî-felsefi planda ele alınışı oluşturmaktadır.

Mahmud Mahir Bey'in sade sayılamayacak bir dili ve sıradan bir üslubu vardır. Eserin geleneğe bağlı şiirlerinde, daha akıcı bir anlatım özelliği görülürken yeni tarz şiirlerin üslubunda başvuru kesik ifadelerin akıcılığı sekteye uğrattığı; yine eski tarz şiirlerde lirik, yeni tarz şiirlerde ise didaktik özelliklerinin öne çıktığı görülmektedir. Bu şiirlerin muhtevasının duygudan çok düşünceye dayanması, "bak, dinle, anla, öğren..." gibi ünlem olarak kullanılan emir kipli sözcüklerin nasihat verici tarzı, eseri lirizmden uzaklaştırarak dil ve anlatım kuruluşuna neden olmuştur.

Kelimelerin kökeni açısından da *Terennüm*, ilginç sonuçlar vermektedir. 16 bentten oluşan eserin ilk manzumesinde yer alan 547 kelimenin 431'i yabancı kökenlidir. Dört adet Batı kökenli kelimenin yanında 427 adet Arapça ve Farsça kökenli kelime yer alırken Türkçe kökenli kelimelerin sayısı ise sadece 116'dır. Şiirde kullanılan toplam kelime sayısının dörtte birine bile tekabül etmeyen bu oran Mahmud Mahir Bey'in şiir dilinin sade olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Diğer yandan eserde daha çok vezin ve kafiye unsurlarında göze çarpan az da olsa bazı yapısal özensizlikler bulunmakta, ilgili bölümde örneklenen bazı zorlama kafiyelelere de rastlanmaktadır.

Beratlı Mahmud Mahir Bey'in hayatına dair elde edilen bilgilerin değerlendirildiği ve onun tek eseri olan *Terennüm*'ün biçim ve muhteva incelemesinin yapıldığı bu çalışmayla, *Terennüm*'ün edebî açıdan yeterince işlenmemiş bir eser olsa da dinî edebiyatımızın yenileşme döneminde yazılmış dikkate değer ürünlerinden biri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Metnin Kuruluşunda İzlenen Yöntem

1. Metnin imlâsında birlik sağlamak amacıyla Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalarda İsmail Ünver tarafından yayımlanan ve metin neşirlerinde büyük ölçüde

kabul gören “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”³⁵ adlı makaledeki esaslar gözetilmiştir.

2. Metin, geç dönem Osmanlı Türkçesinin özelliklerini taşımaktadır. Çevriyazıda eserin yazıldığı dönemin dil ve üslup özellikleri korunmuş, imlâda metne sadık kalmaya dikkat edilmiştir.

3. Neşirde klasik transkripsiyon sistemi kullanılmıştır. Kimi neşirlerde farklı şekillerde gösterilen harflerdeki tercihlerimiz şu şekilde olmuştur: (خ : ħ) (ق : ħ) (ك : ħ) (ن : ñ) Farsça “vâv-ı ma’ dûle”ler ise “ ~ ” ile gösterilmiştir.

4. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırıcı açıklamalar ve vezni bozuk olan dizeler dipnotlarda gösterilmiştir.

Metin

1

Terennüm

‘Arz-ı hayret ve tazarru’

[2]

[Mefâ’ ilün mefâ’ ilün fa’ ülün]

1. Ne hayret-bağşdır bu lâ-tenâhî
Bu işrâkğâh-ı ħurşîd-i vücûdda
Bu oqyânûs-ı bu’ d-ı bî-ħudûdda
Ne milyon şemsler eyler şinâhî

2. Döner dâ’im şaşırılmaz hiç râhî
Her aħter merkezi ħavlinde devvâr
Bu ħânûn-i ilâhî üzre seyyâr
Bilir her cirm tâbî’ -i cezbegâhî

3. Hebâdır mâdde-i ûlâ-yı ‘ âlem
Didi manzûme-i şemsîde Laplas³⁶
Yine öyle ider tekmîl-i enfâs
Bağılsa ħikmet-i mecrâ-yı ‘ âlem
Muħayyerdir panorama-yı ‘ âlem
Bilinmez toğrusı sırrı kemâhî

[3]

³⁵ İsmail Ünver, “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”, *Türkoloji Derneği Dergisi*, 9. cilt, sayı 1, Ankara, 1993, s. 51-89.

³⁶ Pierre-Simon Laplace (ö.1827), Fransız matematikçi ve astronom.

Düşün! Şimdi nedir? Mevlâ-yı ʿâlem
Bilinmez küh-i ʿâlisin! İlâhî!

4. Temâşâ eyle! Mînâyî fezâyı
Ki bir gird-âbdır kim kaçırır nâ-yâb!
Bulunmaz kâʿinâta bâb u mihrâb
Bilen yokdur bu mersâ-yı semâyı!
Teʿemmül it kitâb-ı Kibriyâyı!
Ki bir bürhân-ı ʿâlî bir giyâhı.
Hâkîkat küh-i Hâk yordı zekâyı
Bilinmez gayb-ı ʿâlisin! İlâhî!
5. Dimişken Faḥr-i ʿâlem *mâ-ʿarefnâk*³⁷
Biliriz söyleyenler müddeʿidir
Bu bâbda ʿacz-i insânî celfidir
Dil-i dâna bununçündür ki gam-nâk
Kemâl-i maʿrifetdir ʿaczi idrâk
Budur ʿilmiñ hemân ḥadd-i nigâhı
Büyüksün! Ey Hudâ-yı ḥâk ü eflâk
Muḥaddes sırr-ı sâmisin! İlâhî!
6. Neler çekdi beşer tâ ḥall idince
Elifbâ-yı kavânîn-i kuvâyı
Mebâdî-i ʿulûm-ı Kibriyâyı
Neler oldı beşer tâ öğrenince
Benî ʿÂdem hidâyet görmeyince
Peyâmbere katl iderdi gâh-gâhı
Bize senden ziyâ tâ gelmeyince
Ne mümkün vaşfını bilmek İlâhî
7. Tabîʿat râsim-i kânûn-ı tekvîn
Şuʿûn-ı kibriyâya tercümândır

³⁷ “*Mâ ʿarefnâke ḥâkka maʿfiretike yâ maʿrûf*” Ey Marûf seni hakkıyla bilemedim, manasına gelen ve bilinen hadis kaynaklarında bulunmayan, daha çok tasavvufî metinlerde yer alan bir cümledir.

Haķîķat kilk-i şun' -ı Müste'ândır
Kuvâ-yı dehr ü mecmû' -ı kavânîn
'Umûm-ı kudrete pervâne, pervîn
Müsâvîdir. Kimiñ var iştibâhı?
Kemâliñ eyledi bu dehri tedvîn
Ne 'âli 'ilm, a'lemsin! İlahî!

[4]

8. Bir iken mâye-i taḥlîl ü terkîb
Nedir? Bu iḥtilâf-ı tab' -ı eşcâr!
Mümâşilken kuvâ, esbâb-ı âşâr
Nedir bu iḥtilâf-ı şekl ü tertîb?
Eger fi' l-i ḥayâtdır bu teķâlîb
Ḥayâtı imdi ta'rif it ki mâhî?
İdilmişken bunuñ taḥdîdi taş' îb
Mükettem ğayb-ı 'aķdemsin! İlahî!
9. Vücûd-ı ḥazrete bürhân ü mir'ât
Nizâm-ı dehr ü aḥvâl-i mevâlîd
Nemâ vü neşv ü teşriḥât-ı tevlîd
Kemâl-i 'ilmine mirşâd u âyât
'Ulûmdur 'âlem-i tevḥîde mirķât
Düşün! Esrâr-ı dehri olma! Lâhî
Bilinmezlik künh-i 'âlem-i zât
Muķaddes künh-i mübhemsin! İlahî!
10. Kelâm-ı üstüvâ-yı 'arş-ı Raḥmân
'Umûm-ı kudreti taşvîr içindir
Şümûl-ı 'ilmîyi taķrîr içindir
Ma' iyyet âyetinde remz-i Qur'ân
Ḥudâ! Ey Nûr! Nûr-ı 'âlem-i cân!
Cemî' -i kâ'inâtiñ pâdişâhı!
Meḥâr-ı cümle-i efkâr ü ezhân
Mu' allâ nûr-ı 'âlîsin! İlahî!
11. Celâl ü heybetiñden lâl ü lertzân

Zebân ü kalb-i erbâb-ı me'âlî
Cihân-ı nûr, enhâ-yı 'avâlî
Kemâl-i kibriyâñı vaşfa verzân
Seniñçün ehl-i ma' nâ eşk-rîzân
Muqaddes! Nûr! Ekvânîñ penâhı!
Olur mı fazlıña miqyâs u mîzân
Ne 'âlî luţf, Bârîsin! İlâhî!

[5]

- 12.Seni tesbîh ü taqdîs eyler eşyâ
Eşîr ü dehr ü mâdde, rûh-ı fa'âl
Melekler tâ'ifin-i 'arş-ı iclâl
Seni tevhîd iderler ze'l-'atâya
Tahayyürde bütün 'âlem Hudâyâ!
Seniñ künhüñdedir mebhût-ı dâhî
Saña hayretle erbâb-ı mezâyâ
Mübâhî, müftehirdirler İlâhî!
- 13.Nesîm-i kudretiñden neşv iderler
Ağaçlar, mîveler, bâğlar, çimenler
O rengîn lâlelerle yâsemenler
Nigârın luţfuña evrengdirler
Seni taqdîs ile âheng iderler
Hezâr u gûk u kumrı, mûr u mâhî
Celâl-i zâtıñı tesbîh iderler
Muqaddes, 'âlî, a'zamsın İlâhî!
- 14.Kemâl-i 'ilmine dünyâ nümûdâr
Nigâh it şun'-ı 'âlî-i Hudâyı
Naşıl taşvîr idüp bir kaçre mâyı
Hûnîn eyledi sîmâ-yı sehhâr
Görür 'allâme-i deryâ-yı zehhâr
Merâya-yı tabî'atda İlâhî
Ganî bi'z-zâtsın! Ey nûr-ı envâr
Bilinmez sırr-ı a'lâsın İlâhî

15. Seni taq̄dīs ider âheng-i ekvân
Celâliñ şerh ider şahrâ-yı eb' âd
Beķâñı baş ider âzâl u âbâd
Seni tesbîh ider a' râz u a' yân
Hudâ! Ey mübdî' -i dîvân-ı imkân
Sañadır kâ'inâtın âh u vâhı
Sañadır iştiyâķ u nâle-i cân
Muķaddes ğayb-ı esmâsın! İlâhî!

16. Berâhîn-i vücûbı ğayr-ı maħdûd [6]
Kuvâ-yı kudreti her yerde zâhir
Niğâh it! Dîde-i hey'etle Mâhir!
Bu mir'ât-ı celâle, dehr-i memdûd
Aña hayretledir insân-ı mes'ûd
Celâlu'llâha eyle! İntibâhı
Hudâ! Ey Nûr! Rabbü'd-dehr! Mescûd
Münezzeh künh-i ebhâsın İlâhî!

2

Manzûme-i Hikemiyye

[Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün]

1. Kitâb-ı kâ'inâtın ğarfîdir bu ' âlem-i meşhûd
Bilinmez bu kitâb-ı kudrete bir mevķıf-ı ma' hûd
2. Fezâ-yı hayret-âbâd-ı kitâbü'l-kevnde parlar
Nice ecrâm-ı bî-ħadd ü nice ebrâc-ı nâ-ma' dûd
3. Ne heybetler virir âyât-ı dehrin şavvet-i ğükmi
Ne hayret dūr-bîn-i dîde-i ğikmetledir meşhûd
4. Veleh baħşâ-yı efkâr-ı fuħûldür ğikmet-i ' âlem
Ħafâyâ-yı vücûdı derk idenlerdir hemân mes' ûd
5. ' Acep bir cezb ü def' in tâbi' idir hey'et-i ' âlem
Eşîrû'd-dehre dâ'im muķtedîdir ğikmetü'l-mevcûd

6. Eşîr bir mâye-i feyz-i desâtîr-i ʔabîʔ atdir
Ki zâtında muhîttü'l-kevndir seyyâl-i nâ-cülmûd
7. Vücûdı müstedeldir sâde hücçet hem eleğtrondur [7]
Egerçi hadd-i fennîsi henüz mestûrdur mesdûd
8. Hüdûş-ı kâʔinâtîñ cümlesi ʔânûna merbûtdur
Tecâvüz eyleyen ʔânûn-ı dehri hiçdir mefķûd
9. ʔavânîn-i hudûş-ı kâʔinâtîñ rûhudur ʔudret
Odur ki dehri bu aʔyân üzre eyledi memdûd
10. Tabîʔ at ʔudret-i ʔayyûm-ı ʔâlemden kinâyetdir
ʔavânîn-i vücûduñ kâffesi hep andadır mesrûd
11. Kitâbüʔd-dehrden öğren ʔuluvv-ı şunʔ-ı Hallâķı
Tabîʔ at mektebinde sen bulursun rehber-i maķşûd
12. Kitâbüʔl-kevne mebdē var mıdır? Mâhir! Buña bürhân
Evet, bürhân-ı taṭbîķdir budur hem mezheb-i Maḥmûd

3

Naʔt-ı Seyyidüʔl-enbiyâ ʔaleyhi ekmeliʔt-teḥâyâ**[Mefâʔlün mefâʔlün mefâʔlün mefâʔlün]**

1. Be-nâzem saṭvet-i milâd-ı Aḥmed râ ki burhâneş
Be-lerzânîd u conbânîd Kısra râ ziʔeyvâneş
(Benim naz ve niyazım Hz. Peygamberʔin yüce miladını/doğumunu övmedir ki onun gelişinin belirtileri, delilleri Kısraʔyı sarayında salladı ve titretti.)
2. Teʔâlaʔllâh çe rengîn-i nâr u nûr hest imşeb [8]
Felek ârâste-i bâ-ḳudsiyân u mâh-ı tâbâneş
(Sübhannallah! Bu gece nar ve nurun verdiği ne rengin bir gecedir. Felek, parlayan ay ve kutsilerle (meleklerle) süslüdür.)
3. Çe şeb enmûzec-i ğaybest u nûr-ı sâzic-i firdevs

Zi'rengeş vesme ber-ebrû keşîde hûr u gîlmâneş³⁸

(O öyle bir gece ki gayb aleminden bir numune, firdevsin şifalı yapraklarının nurudur. Onun renginden huri ve gılman kaşlarına/gözlerine sürme yapmıştır.)

4. Çe nâzükter demî ferhûnde erbâb-ı tecellî râ

Be-sûy-ı ğayb imşeb mî-perend ez kevn ü imkâneş

(Bu gece, tecellî erbabı için ne kadar latif ve mutluluk verici bir gecedir. Bu gece kevn ü imkân gayb âlemine pervaz bir hâldedir.)

5. Çe şeb veh dâğdâr-ı reşk-i nûreş geşte kûh-ı Tûr

Belî înrâ kelîm âmed velî ân râ şeh u hâneş

(Bu gece öyle bir nur doğdu ki Tur dağı bağrını kıskançlık dağı ile dağladı. Doğrudur Tur'a kelim Hz. Musa geldi ama o gece de şeh ve han (peygamberimiz) geldi.)

6. Çe aqdes mevsîm-i pür-nûr-ı ferhûnde şebî yâ Rab

Zi'hâlâti ki der-yâbend meczûbân pişâneş

(Ya Rab, bu gece ne kadar mutluluk verici ve nurlu bir mevsimin gecesidir. Öyle bir hâl ki meczuplar bu hâli ya da bu geceyi önlerinde bulmuştur.)

7. Çe şeb milâd-ı şâh-ı enbiyâ sultân-ı iklimî

Ki ez ğayb-ı hüviyyet âmede terkîb-i erkâneş

(Âlemin sultanı, enbiyanın şahının doğduğu gece ne güzel bir gecedir. O gecenin erkânı hüviyyet gaybından³⁹ gelmiştir.)

8. Der-în şeb perde ber-endahtend kerrûbiyûn ez ğayb

Cebîn-i Ka'be râ tuğrâ zedend ber-nâm u 'unvâneş

(Kerrûbiyyûn (Allah'a en yakın olan büyük melekler), bu gece gayb âleminin perdelerini kaldırdı, Kâbe'nin alnına onun namını ve unvanını bir tuğra gibi bastı.)

9. Çe be-t'vânem şomorden qadr-i în şeb râ men-i nâ-çîz

Ki ez luţfeş henûz der hayret u vecdend mestâneş

(Hiçbir şeye sahip olmayan zavallı ben bu gecenin kadrini nasıl dile getireyim ki? Üstelik onun lütfü sebebiyle mestleri/âşıkları hayret ve vecd⁴⁰ içindedir.)

10.Çe nisbet be-tevânem goft Mûsâ ra vü 'Îsâ râ

Be-în nûr-ı mücessem 'andelîb-i kâf-ı Qur'âneş

(Ben Kafdağı gibi olan Kur'an'ın bülbülü, mücessem nur kesilmiş Hz. Peygamberi Hz. İsa ve Hz. Musa'yla nasıl kıyaslayabilirim ki.)

11.Eger Mûsâ şenîde “İen terânî” ez Hüdâ ber-Tûr

³⁸ Bu dizenin vezni bozuktur.

³⁹ Gayb kelimesi burada tasavvufi bir makam anlamında kullanılmıştır.

⁴⁰ Bu beyitte de tasavvuftaki “hayret ve vecd” makamlarına gönderme yapılmaktadır.

Şenîde Şâh-ı kevneyn “ ‘üdnî”⁴¹ vü dîde be-çeşmâneş

(Hz. Musa Tur Dağı’nda Allah ile konuştu ise de sonunda Allah, ona “beni göremezsin” dedi. Ama Hz. Peygamber hem Allah’ı gözleri ile gördü hem de “bana yaklaş” hitabına muhatap oldu.)

12.Eger ihyâ-yı mevî kerd ‘Îsâ-yı Mesîh ammâ [9]

Be-du-nîm kerde bedr-i tâm râ engüşt-i fermâneş

(Hz. İsa’nın ölüleri diriltme mucizesi varsa Hz. Peygamber’in de bir bütün hâlindeki ayı parmağının tek işaretleriyle ve fermanı ile ikiye bölme gibi bir mucizesi var.)

13.Şehinşâh-ı serîr-i per-i Cibrîl-i emînü’l-vaḥy

Be-mihmânî-i Rabbü’l-‘âlemîn ü ḳurb-ı raḥmâneş

(O Peygamber ki vahyin güvenilir taşıyıcısı olan Cebrail’in kanadının tahtının padişahıdır ve o, Rahman’ın yakınlığına ermiş, âlemlerin Rabbi’nin misafiri olmuştur.)

14.Şehinşâhî ki şeyḫü’l-evliyâ Şiddîk-i ‘âlî-ḳadr

Şode pîrâye-i evreng ü zîb ü zeyn-i a‘ yâneş

(Evliyanın şeyhi olan yüce kıymetli Sıddîk (Hz. Ebubekir) öyle bir padişah ve sadık ve kıymet bilen bir dosttur ki onun tahtının süsü eşrafın, önde gelenlerinin ziyetidir.)

15.Şehinşâhî ki şâh-ı ḥıṭṭa-i ‘adl ü himem Fârûḳ

Şode serbâz-ı nâmûs-ı celîl-i nâm-ı zîşâneş

(Adalet ve hakkı batıldan ayıran Faruk (Hz. Ömer) öyle bir padişahıdır ki adalet ve himmetler ülkesinin şahıdır. Onun yüce adı namusun askeri oldu.)

16.Şehinşâhî ki mâh-ı ‘âlem-i ‘ilm ü ḥayâ ‘Osmân

Şenâkâr-ı cenâbeş bûd u nûr-ı cem‘-i Ḳur’âneş

(Hz. Osman öyle bir padişah ki haya ve ilim âleminin ayıdır. Onun Kur’anı toplaması onun övülmesine vesile olmuştur.)

17.Şehinşâhî ki naḥrîr-i ledün ‘allâme-i ‘âlem

‘Alî ibn-i ebî Ṭâlib elifbâ ḥ‘ân-ı irfâneş

(Ali bin Ebu Talib öyle bir padişahıdır ki ledün ilminin mahir bir alimi, âlemin en bilgin hocası ve irfanın elifbasıdır.)

18.Şehinşâhî ki simurḡ-ı Buḥârî şâh-ı ḡavṣu’llâh

Zi’feyzeş geşte deryâ-yı ‘ulûm-ı rabbi mennâneş

(Buhari öyle bir padişahıdır ki yüce mertebeli velilerin şahıdır. Mennan olan rabbinin feyzinden o ilimler deryası meydana gelmiştir.)

19.Şehinşâhî ki şeyḫ-i ekber ‘anḳâ-yı ḳâfû’l-ḡayb

⁴¹ “ ‘üdnî minnî” ‘bana yaklaş’ anlamına gelir. Hz. Peygamber’in Miraç’ta Ulu Allah’a yaklaşması, aralarındaki mesafenin iki yay kadar, hatta ondan daha az kalması.” Mehmet Yılmaz, *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992), 158.

Kemîne murğekî geşte zi'murğân-ı şenâ-h'âneş

(Şeyh-i ekber (Muhyiddin İbni Arabi), öyle bir padişah ki gayb dağının zümrüdüankasıdır. Onu öven bütün övücüler kuşlar, küçükçük kemter bir kuş oldular. Onun yanında diğer övülenler zümrüdüanka yanında küçükçük bir kuşçuk gibidir.)

20. Amân ey seyyid-i 'âlem ferağ-bağşâ-yı ümmet şev

Be-mağhûrî-i bed-ğ'âh u be-mansûrî-i sultâneş

(Ey alemlerin Seyyidi! Ümmete ferahlık bahşet, kötü niyetlilere kahır, Sultana zafer lütfet.)

21. Kerem-fermâ eyâ şâh-ı rusul ber-bende'et Mâhir

Rehâ yâbîş deh ez cevr-i dehr u derd-i hicrâneş

(Ey peygamberlerin şahı, bu Mahir kuluna kerem buyur. Bu dünyanın cevrenden ve ayrılık derdinden kurtuluşu lütfeyle.)

4

Kaşîdetü'n-Nebeviyyetü'n- Arabiyye

[10]

(Peygamber İçin Yazılan Arapça Kaside)

[Mefâ'îlün mefâ'îlün fa'ülün]

1. Riyâhû's-şubhî! Hezzetunne bâli

Fe-zekkertünne semte'l-ğazâli

(Ey Sabah rüzgârları! Gönlümü titrettiniz ve bana ceylanın adını hatırlattınız.)

2. Ve evka'tünne fi-ğalbî enînen

Bihî eşkû ile'l-ağbâbi hâlî

(Ve kalbimde onunla hâlimi dostlarıma şikâyet edeceğim bir inleme meydana getirdiniz.)

3. Beğaytü ğarîbe nâhiyete'l- Avâli⁴²

Terahham! Firkatî yâ ze'l-me'âli

(Avâlî⁴³ taraflarında garip kaldım. Ey Yüceler yücesi ayrılığımıza merhamet et.)

4. Leğad küntü uvânise ehle'n-nûri

Min ehli'l-cezbi fi'l-kıleli'l- Avâli

(Şüphesiz Avâlî tepelerindeki ehl-i cezbeden ehl-i nura dost oldum.)

5. Fezaltü'l-yevme fâkıde ehli ünsin

Hâzînen bâkiyen min infîşâlin

⁴² Bu dizenin vezni bozuktur.

⁴³ el-Avâli, Medine'de Mescid-i Haram'a 22,9 km uzaklıkta bulunan bir mahallenin adıdır.

(Bugün ehl-i ünsü kaybettim. Ayrılığından mahzunum ve ağlamaktayım.)

6. Ketebtü Elheyumu minnî bi-dem^ç in

Kitâben hâkiyen eşvâka bâlî

(Gönlümdeki şevkleri anlatan Elheyumu⁴⁴ kitabını gözyaşlarıyla yazdım.)

7. Ve kad zâbet teħann(e) ilâ cenâbi

Nesîmi'l-Ḳudsi iyyâhu tevâlî

(Kudüs rüzgârı tarafından peş peşe şefkat geldi ve eridi.)

8. Fe-yâ esefâ 'alâ mevtî ğarîben

Mine'l-cîrânî fi tilke'l-ħavâlî

(Oralarda komşulardan uzak bir gurbette ölümüne çok üzülürüm.)

9. Le^ç alle'llâhe yecme^ç unâ li-yevmin

Fe-uḫbirahüm bi-mâ fe^ç ale'l-leyâlî

(Allah'tan bizi bir gün bir araya toplamasını temenni ediyorum ki gecelerin benim başıma neler getirdiğini onlara haber vereyim.)

10. Terahḫam! Yâ Resûla'llâh faḍlen!

'Alâ hâze'l-ġarîb bi-lâ nevâlin

(Ey Allah'ın Resulü, lütfunla bu nasipsize merhamet et.)

11. Terahḫam! Mühcetî! Yâ nûra 'aynî

Ve yâ mir'âte envâri'l-cemâlî

(Ey gözümün nuru, ey güzellik nurlarının aynası! Ruhuma merhamet eyle.)

12. Bedet minküm ḫavâriḳun 'âliyâtün

Müeyyideten leküm şıdḳa'l-maḳâlî

(Doğru sözlerinizi teyit eden yüksek harikalar/mucizeler sizden görüldü.)

13. Terahḫaytüm ilâ 'arşı'l-celâlî

Fe-ķîle leküm tefadḳal bi'l-viṣâlî⁴⁵

(Celâl arşına yükseldiniz ve kavuşmaya buyurun denildi.)

14. Fe-entüm bedrunâ, bedrû'l-^ç Avâlî

Emîrû'l-enbiyâ'î bi-lâ cidâlin

(Siz bizim dolunayımız ve Avalî'nin dolunayısınız. Şüphesiz enbiyaların sultanısınız.)

15. Rafe^ç tüm zulmete'l-işrâki 'annâ

Şaffet eyyâmünâ ba^ç de'z-zevâlî

(Bizden şirk karanlıklarını kaldırdın. Zevalden sonraki günlerimiz parladı.)

⁴⁴ Bu kitap hakkında bilgi bulunamamıştır.

⁴⁵ Miraç olayına gönderme yapılmaktadır.

16. Ve kühüke evvelü'l-a' yâni halkan
 Ve ente'r-rûhu mihrâkı'l-kemâli
(Sen yaratılmışların ilk özüsün. Ey kemâlin mihrakı! Sen ruhun özüsün.)
17. Leḳad nevvertenâ yâ Muştafânâ
 Bi-nûri'l-incizâbi ile'l-Celâli
(Ey Mustafa'mız! Şüphesiz sen Celâlin nûr-ı incizabıyla bizi nurlandırdın.)
18. Ve ḳad 'allemtenâ yâ muḳtedânâ
 Şifâti ilâhinâ Mevlâ'l-mevâlî
(Ey önderimiz! Şüphesiz sen Mevlaların Mevlâ'sı olan Allah'ımızın sıfatlarını bize öğrettin.)
19. Tenezzel yâ Resûla'llâh faḳden [11]
 Bi-ımdâdi yubâriḳate'l-mişâli
(Ey Allah'ın Resulü, fazlınla parlayan bir şimşek gibi ruhuma in, imdadıma koş.)
20. Cema' te meḳârime'l-aḳlâḳi⁴⁶ ṭırran
 Kerîme'l-ḫuluḳi maḳmûde'l-fe'âli!
(Bütün güzel ahlakı, güzel huyları ve övülen filleri kendinde topladın.)
21. Bi-merḳadiküm meṯâfü'l-'ârifine
 Ve mıḳnâṯisu ervâhü'l-e'âli
(Ravza-i Mutahharranız ariflerin tavaf ettikleri metaf ve yüce ruhların da mıknatısındır.)
22. Ve 'ızzü ḫayâtüküm ḳad zebbet şevḳan⁴⁷
 İleyküm nûru iḳlîmü'l-'Avâli
(Ve yüce hayatınıza yemin ederim ki Avâli bölgesinin nuru, şevkimi size doğru cezbetti.)
23. Fedâke ebî ve ümmî yâ şefi'î
 Ve yâ ḫâmî vaḳte'l-irtilhâli
(Ey şefaâtçim ve ey ölüm vaktinde koruyucum, annem ve babam sana feda olsun.)
24. 'Aleyküm dâ'imen ezke't-teḫâyâ
 Devâmen bi't-tevâtüri ve't-tevâlî
(Her zaman peş peşe ve en çok en güzel selamlar sizin üzerinize olsun.)
25. Fe-yâ rihe's-şabâ in zürte yevmen
 Merâḳıde sâdâtî bi'l-iḫtifâli

⁴⁶ “Şüphesiz ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” (Muvatta, Hüsnü'l-hulk, 8) Hadis-i şerifine gönderme yapılmaktadır.

⁴⁷ Bu dizenin vezni bozuktur.

(Ey sabah rüzgârı, bir gün seyyidlerimin mezarlarını törenle ziyaret etsen.)

26. ʿAleyke enînü ħubbi min fu'âdin

Fu'âdu ġarîbihim baġre'l-melâli

(Bıkkınlık denizindeki gariplerin gönlündeki sevgi iniltilerini iletmek senin üzerine görev olsun.)

5

Ġazel

[Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün]

1. Meded yandım firâķ-ı âteşin-i yâr-ı ra' nâdan
Amân dîdârını görsem de çıksam dâr-ı dünyâdan
2. Meded dâġ-ı derûn-ı iştîyâķım iltihâb itdi
Amân yok mı? Ġarîbe bir niġâhı ol dilârâdan
3. Amân nerden? Geliş bu nâz ile söyle! Şabâ! Nerden?
Peyâm-ı luġfa gel! Allâh için sîmûrg-ı Baġġâdan
4. Neler çekmekdeyim bu teng-nây-ı derd-i firġatten
Tecessüm eylese derdim urûr dem Tûr-ı Sînâdan
5. Ġarîb bîçâre ben cânânımı hiç görmeden sevdim
Neye müncer olur ġâlîm ʿaceb görsem bu sevdâdan
6. Melûlüm dîdeme zindân-ı ġasretdir bu kişverler [12]
Sa' âdet âh eger ben rû-be-râh olsam bu şâġrâdan
7. Beyâbânî nişîmenlerde bir tarz-ı ġarîb üzre
Cefâ-yı yârı ta' dil eylesem bir vâyvaylâdan
8. Bu nâlîşlerle ifhâm idemezsin derdiñi Mâġir
Bu bir cüz'-i nişândır dildeki bürdâ'-i dehyâdan

6

Medîne-i Münevvereniñ Bir Ğarîbi Lisânından

[Mef' ûlü fâ' ilâtü mefâ' ilü fâ' ilün]

1. Hüzni ü enîn-i firkat ile ağlamakdayım
Der-hâtır eyledikce şafâ-yı Medineyi
2. Bir derd-i bî-devâya giriftârdır gönül
Âh görmez oldu dide fezâ-yı Medineyi
3. Reng-i ziyâ-yı 'âlem-i ğaybı görür gönül
Gözler görünce luğf-ı hevâ-yı Medineyi
4. Tercih ider 'urûc-ı Mesih üzere ehl-i dil
Mi' râc-ı cân-ı şubh-ı kabâ-yı Medineyi
5. Cevv-i hevâ-yı hayrete tayyâr ider kabâ
Mürg-i dil-i mürîd-i fenâ-yı Medineyi
6. Nûr-ı nücûm-ı 'âlem-i nûr eyliyor münîr
Dâ'im leyâl-i şayf ü şitâ-yı Medineyi
7. Kuds-ı berîd-i cân-ı cihân ziyâ bilür
Âgâh dil nesim-i şabâ-yı Medineyi
8. Şehr-i Medîne mekteb-i esrâr-ı ğaybdır
Fikr eyle! Kadr-i âl-i 'abâ-yı Medineyi
9. Dil-beste-i lağif-i nesim-i Medineyim
Ta'şîr ider riyâz-ı şerâ-yı Medineyi
10. 'Ulviyyet-i semâ-yı dehâ nerdübândır
Fikr eylemek mü'eşşir-i cây-ı Medineyi
11. Çeşm-i fuhûle manzarası nûrlar saçar

İşbât ider ‘ulüvv-i livâ-yı Medîneyi

12. Bilmem neden? Bu nisbet-i ‘ulyâya mazharım [13]
Sevdim o semt-i şâh-ı vefâ-yı Medîneyi

13. Mes’ûldür Cenâb-ı Hudâdan bu derdime
Dermân ide şuhûd-serâ-yı Medîneyi

7

Қасіде-і Қур’âниые

[Mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün]

1. Dil-i nâ-şâdımı tesrîr iden esrâr-ı Қур’ândır
Harâb-âbâdımı tenvîr iden envâr-ı Қур’ândır
2. Ne mu‘ciz, nazm-ı ‘âlî, hâvî-i küll-i haķâyıķdır
Dil-i ‘ârif hîfâbı neş’esiyle ‘arş-ı Raķmândır
3. Te‘âla’llâh ne ‘arşî neş’eler ihsân ider Қур’ân
Şafâ-yı şadr u nûr-ı dîde-i erbâb-ı ‘irfândır
4. Hele bir dîde-i diķķatle baķ! İ‘câz-ı Қур’âna
Havârıķ üzre fâ’iķdir ‘ulûma baķr-ı ‘ummândır
5. Muķaddes nûr-ı ‘âliden nişânlar ‘arz ider Қур’ân
Ziyâdır dîde-i îķâna ħurşîd-i fûrûzândır
6. İllâhiyatı gel! Ögren! Bu levĥ-ı ‘ilm-i ‘âliden
Bu, firdevs-i me‘ânîdir, ledünniyyâta bürhândır
7. Ne mu‘ciz tarz ile taşvîr ider ‘ulviyyet-i Haķķı
Esâs-ı vahdeti ifhâm iden insâna Furķândır
8. Anıñ her sûresi bir burc-ı ħurşîd-i haķâyıķdır [14]
Heyûlâ-yı ‘ulûmuñ şûret-i zîbâsı Қур’ândır

9. Büyük hem pek büyükdür kıadr-i lâhûtî-i Kıur'ânî
Anîñ herbir hîfâbı saıvetinden 'arş lerzândır
- 10.Fünûn-âgâh olan taıdır ider esrâr-ı Kıur'ânı
Ne bilsün ferd-i 'âdî kıadr-i Kıur'ânı o 'üryândır
- 11.Temâşâ-yı ziyâ eyle! Bu mir'ât-ı muıaddesden
Şu'â'ât-ı kemâl-i muıtlaka mihrâkı Kıur'ândır
- 12.Kelâm-ı Kibriyâ! Nûr-ı hüdâ, bürhân-ı Peygamber
O Peygamber ki zâtı iftihâr-ı nev'-i insândır
- 13.Ne 'âli-kıadr peygamber ki nûrı 'âkı-ı evveldir
Muıaddes, nûr-ı a'zam, hâşılı hürşid-i ekvândır
- 14.Yüzi mir'ât-ı esmâ vü şifât-ı lâyezâlidir
Gubâr-ı hâk-i pâyı kimyâ-yı 'âlem-i cândır
- 15.Nişânın görmek isterseñ gönülde 'ilm-i 'âliniñ
Devâm it hâzret-i Kıur'âna Mâhir! Derde dermândır

Kaynakça

- Bakay, Hafize. *Ara Nesilde Üç Mecmua (Güneş, Gülşen, Şafak) Üzerine Bir İnceleme ve Seçilmiş Metinler*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Memur Sicil Zarfları [DHSAİD.d]. No. 25, Gömlek No. 395.
- Enginün, İnci. "Abdülhak Hâmid Tarhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Halıcı, Şaduman. *Yüzellilikler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri-1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Kaplan, Mehmet. *Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Karaca, Emin. *150'likler*. İstanbul: Altın Kitaplar, 2005.
- Karpat, Kemal. *Edebiyat ve Toplum*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Mücellidoğlu, Ali Çankaya. *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. Ankara: Mars Matbaası, 1969.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmani Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*. haz. Mustafa Keskin. Ankara: TTK Yayınevi, 2008.
- Safi, İhsan. "Sahra (Abdülhak Hamit Tarhan)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 8 Ekim 2023. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahra-abdulkhak-hamit-tarhan>.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. "Türk Edebiyatında Cereyanlar". *Edebiyat Üzerine Makaleler*. haz. Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Turan, Taner. *1880-1895 Yılları Arasında Yayımlanmış Şiir Kitapları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Us, Hakkı Tarık. *Elli Yıl -Son Asır Türk Muharrirlerinin Jübile Merasimi Hatırası-* İstanbul: y.y. 1943.
- Ünver, İsmail. "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Türkoloji Derneği Dergisi* 9/1. (1993), 51-89.
- Yetik, Erhan. "Hayret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yılmaz, Ahmet Yusuf. *Cumhuriyetin Sürgünleri Yüzellilikler*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yılmaz, Mehmet. *Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1992.
- Zeyrek, Suat. "II. Meşrutiyet'te Demokratik Muhalefetin Sonu: Arnavut İsyanları ve Sonuçları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33/2. (2012), 299-336.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

71 ve 72 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicillerine Göre 1818-1827 Yılları

Arasında Amasya'da Dini Hayat

According to the 71st and 72nd Amasya Sharia Registers Religious Life in Amasya

Between 1818-1827

İbrahim TAMAR

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi PhD Student, Sivas Cumhuriyet University Faculty
Edebiyat Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı. of Literature, Department of History.

ibrahim.tamar@hotmail.com Orcid: 0000-0002-9896-2499

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

26.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted

14.07.2024

Atıf/Cite: İbrahim Tamar, "71 ve 72 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicillerine Göre 1818-1827 Yılları Arasında Amasya'da Dini Hayat", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 221-244.

<https://doi.org/10.20486/imad.1426332>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Şer'iyye sicilleri idari, siyasi, iktisadi ve hukuki alanlarda birçok bilgiyi ihtiva etmesi açısından önemli bir kaynak grubunu oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nde bilhassa Tanzimat Dönemi'ne kadar şer'i mahkemelerde tutulan bu kayıtların birçoğu günümüze kadar intikal etmiştir. Böylelikle Osmanlı Devleti bünyesinde bulunan birçok kazaya ait değerli bilgilere ulaşılmıştır. Şer'iyye sicilleri vasıtasıyla hakkında birçok yeni bilginin öğrenildiği kazalardan bir tanesi de Amasya'dır. Amasya'ya ait birçok şer'iyye sicili transkripsiyon edilmiştir. Yapılan bu çevirilerden istifade edilerek farklı alanlarda birçok yeni çalışma ortaya koyulmuştur. Ancak yayınlanan çalışmaların çoğu iktisadi alanla sınırlı kalmıştır. Bilhassa şer'iyye sicilleri çerçevesinde Amasya'da dini hayatı konu edinen herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu sebeple belli bir dönem aralığındaki dini hayata dair bazı bilgilerin sunulması çalışmanın ayırıcı özelliğini oluşturmaktadır. Nitekim dini kurumlara birçok müslim-gayri müslim tayini yapılmış, ihtida edenler ve ölmeden önce İslami usullere göre mallarını bağışlayanlar olmuştur. Ortaya koyulan çalışma, bu gibi birçok bilgiyi ihtiva etmektedir. Ele alınan bu çalışmanın ana kaynağını 71 ve 72 numaralı Amasya Şer'iyye Sicilleri'nin orijinal belgeleri ve bu sicillerin transkripsiyon edilerek hazırlanan tez çalışmaları oluşturmaktadır. Ayrıca bazı bölümlerde Osmanlı arşiv vesikalarından da istifade edilmiştir. Bu kaynaklar vasıtasıyla Amasya'da 1818-1827 yılları arasında dini hayata dair nelerin yaşandığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Böylelikle şer'iyye sicillerinde dini hayat ile ilgili ne gibi bilgilerin bulunabildiği görülmüş olacaktır. Ayrıca Amasya'da dini hayatın ne şekilde yaşandığı, gayri müslimlerin genel durumu ve müslim-gayri müslim ilişkileri gibi hususlarda yeni bilgilerin ortaya konmasının hem Amasya hem de İslam tarihi açısından büyük bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Amasya, Dini Hayat, Şer'iyye Sicili, Kadı.

Abstract

Sharia registers constitute an essential source group in terms of containing a lot of information in administrative, political, economic and legal fields. In the Ottoman Empire, especially until the Tanzimat Period, many of these records kept in the sharia courts have survived to the present day. Thus, valuable information about many cities within the Ottoman Empire has been obtained. Amasya is one of the cities where much new information has been learned about through sharia registers. Many shar'ia registers of Amasya have been transcribed. By utilizing these translations, many new studies have been produced in different fields. However, most of the published studies were limited to the economic field. Especially within the framework of sharia registers, no study on religious life in Amasya has been identified. Fort this reason, presenting some information on religious life in a certain period constitutes the distinctive feature of this study. As a matter of fact, many Muslims and non-Muslims were appointed to religious institutions, some of them later became Muslims and some donated their property according to Islamic procedures before their death. The present study contains a lot of such information. The main source of this study is the original documents of Amasya shar'ia registers numbered 71 and 72 and the this study was prepared by transcribing these registers. In addition, Ottoman archive documents were also utilized in some sections. Through these sources, it is aimed to reveal what happened religious life in Amasya between 1818-1827. In this way, it will be seen what kind of information about religious life can be found in the sharia registers. In addition, it is important for both Amasya and Islamic history to reveal new information on issues such as the religious life of Amasya, the general situation of non-Muslims and the relations between Muslims and non-Muslims.

Key Words: Islamic History, Amasya, Religious Life, Sharia Register, Qadi.

Giriş

Osmanlı Devleti'nde şer'i mahkemelerde verilen kararların ve tutulan kayıtların bir araya toplandığı defterlere “şer'iyye sicilleri” denilmiştir. Kadı veya nâibi tarafından tutulan bu defterlere zaman içerisinde “kadı defteri, sicil-i mahfûz” veya “sicil” gibi isimler de verilmiştir.¹ Bu siciller ait olduğu bölgenin özellikle sosyal ve ekonomik yönü hakkında oldukça değerli bilgiler ihtiva etmektedirler. Söz konusu sicillerin tutulduğu şer'iyye mahkemeleri, Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar asli mahkemeler olarak görev yapmıştır. Bu süreçte askeri, mali, hukuki, idari ve daha birçok davaya bakmış² ancak Tanzimat Dönemi'yle birlikte görev alanı ciddi anlamda daralmıştır.³ Bu döneme kadar tutulan siciller birçok hususta çeşitli bilgiler vermesi açısından oldukça önemlidir.⁴

Şer'iyye sicilleri içerisinde birçok belge türü yer almaktadır. Bu sicilleri oluşturan belgeler başlıca iki gruba ayrılmıştır. Birincisi, kadıların bizzat kendileri tarafından tuttukları i'lamlar, hüccetler, müraseleler ve mâruzlardır. Diğer grupta yer alanlar ise padişah tarafından kadılarına gönderilen emir ve fermanlar ile üst düzey devlet yöneticilerinden gelen tezkire, buyruldu, temessük ve berat gibi belgelerdir.⁵

Şer'iyye sicilleri üzerine birçok çalışmanın yapıldığı söylenebilir. Bu hususta bilhassa yüzlerce lisansüstü tez hazırlanmıştır. Bazı tezler siciller hakkında genel bilgilere odaklanırken⁶ daha çok bir kazaya ait olan şer'iyye sicilleri, transkripsiyon edilip değerlendirilmiştir. Hakkında birçok bilginin bulunduğu kazalardan bir tanesi de Amasya'dır. Amasya kazasına ait tespit edilebilen en eski tarihli çalışma 1987 yılına aittir. Bu çalışmada, Amasya'ya ait “1 Numaralı Şer'iyye Sicili” detaylı bir şekilde incelenmiştir. Böylelikle Amasya'da şer'i mahkemelere yansıyan birçok karar gün yüzüne çıkarılmış⁷ ve

¹ Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988), 17.

² Ahmet Akgündüz, “İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'iye Mahkemeleri ve Şer'iye Sicilleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 14-28.

³ Muhammed Ceyhan, “Tanzimat Dönemi Sonrasında Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açıdan Tahlili”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (Mart 2011), 56.

⁴ Yunus Uğur, “Şer'iyye Sicilleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/8-11.

⁵ Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri*, 18-52.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Ekrem Tak, *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Tanımlanması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Abdülaziz Bayındır, *Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda Muhakeme Usulleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984); İbrahim Tüfekçi, *Şer'iyye Sicilleri Işığında İslâm Yargılama Hukukunda Bilirkişilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000).

⁷ Fikret Yılmaz, *Amasya'nın Bir Numaralı Şer'iyye Sicili* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 1987).

sonraki zamanlarda da Amasya kazasına ait birçok şer'iyeye sicili çevrilip değerlendirilmiştir.

Detaylı bir literatür taraması yapıldığında şer'iyeye sicillerinin yalnızca transkripsiyon edilmediği, bazılarının kapsamlı bir şekilde değerlendirildiği ve çevirilerden istifade edilerek çeşitli konularda özgün çalışmalar hazırlandığı görülmektedir. Özellikle lisansüstü tezlerde transkripsiyonlar ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak çalışmaların çoğunluğunda belgelerde geçen olayların detaylarına girilmemiştir. Netice itibariyle bu durum yeni çalışmalara olanak sağlamış ve böylelikle çevirilerden istifade edilerek birçok makale hazırlanıp yayınlanmıştır.

Amasya Şer'iyeye Sicilleri'nin çevirilerinden faydalanılarak çeşitli çalışmalar ortaya koyulmuştur. Yapılan bu çalışmaların büyük çoğunluğunun ekonomik alana odaklandığı görülmektedir. Amasya'da fiyatlar, satılan mallar veya mülk satışları gibi hususlar üzerine birçok çalışma mevcuttur.⁸ Siciller ışığında doğrudan dini hayatı konu alan herhangi bir çalışmanın olmamasından yola çıkılarak Amasya'ya ait olan ve çevirisi yapılmış birçok sicil tarafımızdan incelenmiştir. Dini hayata dair özellikle sürekli tekrarlanmayan ve birçok kimse tarafından bilinmeyen bilgiler veya olaylar üzerine odaklanılmıştır. Bu doğrultuda gerekli incelemeler yapıldıktan sonra 71 ve 72 numaralı Amasya Şer'iyeye Sicilleri'nde dini hayata dair önemli bilgilere ulaşılmıştır. Bilhassa bazı gayri müslimler ve rahiplerle ilgili ilginç vakalar tespit edilmiştir. Bunların dışında Müslümanlar arasındaki yardımlaşma faaliyetleri, dini kurumlara yapılan tayinler ve sonradan Müslüman olanlara dair birçok bilgiye ulaşılmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı 71 ve 72 numaralı şer'iyeye sicillerine göre Amasya'da 1818-1827 yılları arasında dini hayata dair yaşanan olaylar hakkında bilgi vermektir. Bu bilgiler iki farklı şer'iyeye sicilinin orijinal belgeleri ve bu sicillerin yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış transkripsiyonları incelenerek aktarılacaktır.

71 numaralı Amasya Şer'iyeye Sicili üzerine, biri 1999 diğeri 2010 yılı olmak üzere iki çalışma yapılmıştır. Her iki çalışmada da 1818-1821 yılları arasındaki kayıtların tamamı transkripsiyon edilmiştir. Aralarındaki tek fark ise 2010 yılında yapılan çalışmada kısa değerlendirmelerin bulunmasıdır.⁹ Bunların dışında incelenen 72 numaralı şer'iyeye sicili

⁸ Detaylı bilgi için bk. Hacer Bahadır, Yılmaz Karadeniz, "5 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicilindeki Mülk Satışlarına Dair Değerlendirme (1643-1645)", *Akademik Matbuat Dergisi* 3/1 (Haziran 2019); Hüsnü Yücekaya, "Amasya Şer'iyeye Sicillerindeki Doküma Ürünleri (1784-1880)", *History Studies Dergisi* 10/10 (Aralık 2018); Yılmaz Karadeniz, "Amasya'da Fiyatlar (1764-1770)", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11 (Mart 2000).

⁹ Ahmet Erdoğan, *71 No'lu (D. NO: 71, S. NO: 2254) Amasya Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Sıtkı Uluerler, *71 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicili H. 1234-1236/ M. 1818-1821* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

2005 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olup, bu çalışma 1825-1827 yılları arasındaki kayıtları ihtiva etmektedir.¹⁰ Hidayet Kılınç'ın hazırladığı bu çalışmada özellikle yer ve isimler hususunda yanlış okunan birçok kelime tespit edilmiştir. Bu sebeple bazı bilgiler aktarılırken doğrudan orijinal belgeden istifade edilmiş ve yalnızca o belgeye atıf yapılmıştır.

1. Amasya'da Yaşayan Müslümanların Aile Yapısı

71 ve 72 numaralı Amasya Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan kayıtlara göre, Amasya'da ikamet eden aileler ortalama 4-5 kişiden oluşmaktaydı.¹¹ Ayrıca 71 numaralı şer'iyye sicilinde yer alan tereke, miras paylaşımı ve hüccet ile ilgili kayıtlarda çok eşliliğe ve boşanma davasına rastlanmamıştır. 72 numaralı şer'iyye sicilinde ise yalnızca 4 adet boşanma davası bulunmaktadır.¹² Böylelikle Amasya'da çok eşliliğe rağbet edilmediği ve boşanmaların çok fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Netice itibariyle İslam dininde dört eşe kadar izin verildiği¹³ halde çok eşliliğe rastlanmaması ve yine İslam dininde boşanmanın yasak olmadığı¹⁴ halde boşanma davalarının çok az olması, Amasya'daki aile yapısının güçlü olduğunu göstermektedir.

Ölen kimselerin arkasında bıraktığı eşyalar¹⁵ ise kişinin dini hayatıyla ilgili ipuçları vermektedir. Bu eşyalara göre, kişilerin namaz ve temizlik gibi konularda ne kadar hassas oldukları veya sünnete¹⁶ ne kadar riayet ettikleri üzerine yorum yapabilmek imkânı doğmaktadır. Ayrıca terekelere ölen kimsenin eşyaları detaylı bir şekilde kaydedildiğinden, dini hayata dair hangi malzemelerin kullanıldığı görülebilmektedir.

Örneğin, Tımarhâne mevkiinde ikamet eden Mahmud Efendi'nin terekesinde onun dini hayatını yansıtan eşyaları, sarık ve fes olmuştur.¹⁷ Küblü karyesi sakinlerinden olan Hacı Halil Efendi'nin terekesinde ise 27 misvak, 12 tesbih, 10 tane Mısır tesbihi, birer adet halı seccade ve ibrik olduğu görülmektedir.¹⁸ 1825 yılına ait olan başka bir terekede ise

¹⁰ Hidayet Kılınç, *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili (1825-1827 M./1241-1243 H.)* (Elâziğ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

¹¹ *71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, no: 21-27-28-104; *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, no: 9-50-60.

¹² *72 Numaralı Şer'iyye Sicili*, no: 66-114-115-136.

¹³ en-Nisâ 4/3.

¹⁴ el-Bakara 2/227-228-229-230; en-Nisâ 4/20-21; el-Ahzâb 33/28.

¹⁵ Ölen kimsenin arkasında bıraktığı kullanılabilir eşyaların tümünü ifade eden terim "tereke"dir. Osmanlı Devleti'nde, bu eşyaların düzenli bir şekilde kaydedildiği defterlere de "tereke defteri" denmiştir. Detaylı bilgi için bk. Zahit İmre, *Türk Miras Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1978), 14; Mehmet Ali Ünal, *Paradigma Osmanlı Tarih Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011), 679.

¹⁶ Genel anlamıyla Hz. Muhammed'in sözleri, davranışları ve Müslümanlara tavsiyeleri "sünnet" adı altında değerlendirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

¹⁷ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 101.

¹⁸ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 124-126.

kişinin dini hayatını yansıtan yalnızca bir adet seccadesi bulunmaktadır.¹⁹ Böylelikle dini hayatı yansıtan eşyaların çeşitlilik ve sayı açısından kişiden kişiye değiştiği söylenebilir. Nitekim bu da kişinin ilmi seviyesi, maddi imkânı ve dine bakış açısı gibi hususlarla doğrudan alakalı bir durum olarak telakki edilebilir.

2. Müslümanlar Arasında Yardımlaşma Faaliyetleri

İnsan, bireysel olarak sınırlı işler yapabileceğinden her daim başka insanların yardımına ihtiyaç duyan bir varlık olmuştur. Zira birlik ve beraberlik olmadan bir toplumun veya güçlü bir devletin oluşabilmesi söz konusu değildir. Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette, aynı inanç içerisinde olan insanların hepsinin kardeş olduğu ve birbirlerine daima yardım etmesi gerektiği vurgulanmıştır.²⁰ Bu sebeple Müslümanların birbirlerine yardım etmesi oldukça önemlidir. Böylelikle hem ayetlere muhalif hareket edilmemiş olacak hem de bireyler arasındaki bağ güçlenecektir.

Amasya kazasında bu denli önemli olan yardımlaşmaya dair birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin 71 numaralı şer'iyye sicilinde, fakirlere yardım edildiğine dair bir hüküm yer almaktadır. Bu hükümde “mekkâri”, “ukkâm”, “harbende” ve “gedüklü bahşişi” gibi isimlerle toplanan vergilerden, fakirlerin ihtiyaçlarının karşılanması istenmiş ve fukara ile güçsüz kimselerin mağdur edilmemesi emredilmiştir.²¹

72 numaralı şer'iyye sicilinde ise Müslümanlar arasında gerçekleşen yardımlaşmaya dair 4 hüküm tespit edilmiştir. 1826 yılına ait olan bir hükümde, münasip görülen mahallelerde bulunan fakir kimselere yardım yapılması düşünülerek, miktarı ve detayı belirtilmeden akçe dağıtılması uygun görülmüştür.²² Bazı hükümlerde ise yapılacak yardımlardan teferruatlı bir şekilde bahsedildiği görülmektedir.

Örneğin bir başka hükümde, Amasya sancağına bağlı bulunan kazalarda fakir insanların olduğu ifade edilmektedir. Bu kişiler için toplam 1760 kuruş gönderilmiştir. Amasya merkezinde bulunanlara 424, Ladik'e 398, Kedegara'ya 406, Havza'ya 219, Zünnunâbâd'a 125, Gelinkiras ve Varay'a 94 kuruş gönderilip ihtiyacı olan kimselere dağıtılması istenmiştir.²³ Maddi durumu iyi olmayan insanlar için bu gibi yardımların zaman zaman yapıldığı söylenebilir. Nitekim yine 1826 yılı içerisinde, fakirler için gönderilen paranın dağıtıldığı ifade edilmektedir. Amasya'da bulunanlar için 135 kuruş uygun görülürken, Ladik'te bulunan ihtiyaç sahiplerine 65, Kedegara'ya 130, Varay'a 30, Zünnunâbâd'a 45, Gelinkiras'a 30 kuruş gönderilmiştir.²⁴

¹⁹ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 72, 33.

²⁰ el-Bakara 2/177, 215, 274; en-Nahl 16/75; el-Hucurât 49/10.

²¹ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 195-197.

²² 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 25, 10.

²³ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 35, 15.

²⁴ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 125, 62.

Bir başka hükümde ise askerlerin maaş ve masrafları için yardım talebinde bulunulduğu görülmektedir. Rumeli'deki askerler için Amasya'dan 303, Ladik'ten 142, Zünnunâbâd'dan 90, Havza'dan 157, Varay'dan 67, Gelinkiras'tan 68 ve Kedegara'dan 157 olmak üzere toplam 1125 kuruş para toplanıp gönderilmesi istenmiştir.²⁵

Bu hükümlerden anlaşılacağı üzere reaya, her şeyi tamamen devletten beklemeyerek kendi içerisinde yardımlaşma faaliyetleri gerçekleştirebilmiştir. Böylelikle fakir insanlara ve cepheye bulunan askerlere para yardımı yapılmıştır. Netice itibarıyla insanlar arasındaki kardeşlik bağı güçlendirmeye yönelik önemli adımlar atıldığı söylenebilir.

3. Hayır Sahipleri ve Vakfedilen Mallar

Vakıf, bir mal veya mülkü satmamak kaydıyla yalnızca hayır için bağışlamak demektir.²⁶ Vakfedilen mala "mevkuf", vakfeden kişinin şartlarını ve amaçlarını içeren bilgilerin yazılı olduğu vesikaya da "vakfiye" denilmektedir. Osmanlı Devleti'nde vakıflar zamanla kurumsallaşmış ve sayıları artış göstermiştir. Bir hayır müessesesi olan vakıflar, insanları her daim yardımlaşmaya teşvik etmiş ve Müslümanlar arasındaki dayanışmayı arttırmıştır.²⁷ Malını vakfeden kişi herhangi bir maddi karşılık beklemeden yalnızca kendisine dua edilmesini istemiştir. Böylelikle hem hayır yapmış hem de hayatta olan insanlara maddi olarak fayda sağlamıştır. Yapılan bu iyiliğe dair 71 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'nde birçok örnek bulunmaktadır. Kimisi ev, kimisi bahçe ve kimisi de parasından vakfetmiştir. Resmî belgelerden de anlaşıldığı üzere bu kişiler vakıf usulüne uygun olarak mallarını bağışlamış ve bunu yalnızca "Allah rızası" için yapmışlardır.

Örneğin 1819 yılına ait olan bir hükümde, Aişe isimli bir kadının ölmeden yıllar öncesinde, kendisine ait bir kısım geliri vakfettiği görülmektedir. Ancak Aişe Hatun bir şart koşmuştur. Bu şart, cuma geceleri kendisi için "Yasin-i Şerif" okutulmasıdır. Mütevelliliğine²⁸ ise Kızı Zeynep ve torunlarını tayin etmiştir. Zeynep Hanım'ın vefat etmesiyle idare onun kızı Fatma Hanım'a geçmiş ve Fatma Hanım da mahkemeye başvurarak buranın gelirinin hepsinin kendisine verilmesini talep etmiştir. Bu istek üzerine mahkeme kurulmuş, şahitler dinlenmiş ve durum değerlendirilmiştir. Sonuç olarak böyle bir şeyin olamayacağına karar verilmiştir.²⁹ Görüldüğü üzere Aişe Hatun ismindeki kadın, sadece kendisi için Yasin-i Şerif okunması şartıyla bir miktar gelirini

²⁵ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 101, 50.

²⁶ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2011), 1775.

²⁷ Sabahaddin Zaim, "Vakıf Mevzuatının Aksayan Yönleri", *Kıbrıs Vakıf İdaresi Çalışmaları ve Türk Vakıf Medeniyetinde Vakıf Eski Eserlerinin Restorasyonu Seminerleri* (1989), 209; Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/476-479.

²⁸ Vakıf işlerini düzenli bir şekilde yürütmek üzere tayin edilen kişiye denir. Detaylı bilgi için bk. Nazif Öztürk, "Müteveli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/2006.

²⁹ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 67.

bağışlamıştır. Kızı Zeynep Hanım'ın, annesinin bu isteğini yerine getirdiği görülmektedir. Ancak Zeynep Hanım vefat edince, onun kızı bu durumu başarılı bir şekilde sürdürememiş, vakfın gelirinin tamamının kendisine verilmesini talep ederek, Aişe Hatun'un vasiyetine aykırı hareket etmiş ve netice olarak mahkeme buna izin vermemiştir.

Bir başka hayır sahibi ise Amasya'da bulunan Hacı İlyas Mahallesi sakinlerinden Kaya Hatun'un annesi olan Zübeyde Hatun'dur. Bu kadın ölmeden önce gelirlerini hem kendine hem de çocuklarına dualar edilmesi şartıyla vakfetmiştir. Vakfedilen bazı arazilerin bir kısmı ilerleyen zamanlarda Gümüşlüzâde mahallesinde ikamet eden Mağdisi Mosis isimli zimmî bir kişinin eline geçmiştir. Bu durum tespit edildikten sonra mahkeme kurulmuş ve Mosis isimli kişi, Zübeyde Hatun'un hayattayken bu bahçeleri kendisine 3.000 kuruşa sattığını iddia etmiştir. Bunun üzerine şahitler dinlenmiş ve söylediklerinin asılsız olduğu ortaya çıkmıştır. En nihayetinde malın vakfa ait olduğuna karar verilmiştir.³⁰ Görüldüğü üzere birçok insan hayır yapmaya çalışsa da bazıları da bu durumun manasından ve ciddiyetinden uzak olmaları hasebiyle durumu kullanmaya çalışmış ve zaman zaman hilelere başvurmuşlardır.

Malını vakfeden bir başka kişi de Osman Efendi'dir. Eski Kethüda Mahallesi'nde ikamet eden Osman bin Ali Efendi hac yolculuğu esnasında vefat etmiştir. İncelenen hükümde, bu kişinin ölmeden önce bir vasiyette bulunduğu görülmektedir. Bu vasiyete göre mal varlığının üçte bir hissesinden 500 kuruşu çalıştırılacaktır. Bu para ihtiyaç sahibi bir kimseye verilecek ve bu kişi camilerde Osman Efendi adına dualar okutacaktır. Osman Efendi'nin vefat etmesiyle vasiyeti okunmuş ve mahkeme kurularak isteği yerine getirilmiştir.³¹

1820 yılına ait bir hükümde, Amasya'da bulunan Hacı İlyas Mahallesi sakinlerinden Keklikoğlu Hacı Ali'nin kızı Hatice Hanım'ın, kendisine ait bulunan bir dükkânı vakfettiği ifade edilmektedir. Gelirini de Emir İmam Kütüphanesi'nde bulunan kitapların bakım ve onarımına tahsis etmiştir.³² Hatice Hatun'un ilme ve eğitime önem veren bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca henüz hayattayken kendisine ait olan bir dükkânın bütün gelirlerini kitapların bakımı için bağışlaması, ileri görüşlü ve münevver bir kimse olduğunu göstermektedir.

Yine aynı yıl içerisinde Amasya'ya bağlı Kurşunlu Mahallesi'nde ikamet eden hayır sahibi Özlü Seyyid Yusuf Ağa, Davud³³ isimli bir mevkide bulunan değirmenin 24

³⁰ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 109-110.

³¹ Uluerler, 71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 51.

³² Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 122-124.

³³ Sıtkı Uluerler'in hazırladığı çalışmada bu yerin adı "Vadu" olarak ifade edilmiştir. Ahmet Erdoğan ise aynı yer için "Davud" ismini kullanmıştır. Ancak 71 numaralı şer'iyye sicilinin orijinal hali incelenmiş ve

hissesinde 14'ünü vakfetmiştir. Gelirini de nehr-i kebir üzerinde bulunan çeşme, bina ve dolap tamirleri için tahsis etmiş ve hayatta kaldığı sürece vakfın mütevelliliğini kendisi üstlenmiştir. Öldükten sonra da bu görevi çocuklarının üstlenmesini talep eden³⁴ Yusuf Ağa'nın yardım ve hayırseverlik hususunda önemli bir adım attığı söylenebilir. Nitekim kendisi hayatta olmasına rağmen değirmenin bir çok hissesini vakfetmiştir.

1820 yılında malını vakfedenlerden biri de Abdullah Ağa olmuştur. Hoca Süleyman Mahallesi'nde ikamet eden hayır sahibi Ömer oğlu Abdullah Ağa, kendisine ait bulunan bir miktar bahçe, havlu ve iki odalı bir dükkânı vakfetmiştir. Gelirini ise Pir Mehmed Çelebi Camii'nde bulunan imam ile mutasarrıf Hafız Mehmed'e ve onun çocuklarına tahsis etmiştir.³⁵

72 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'nde, malını vakfeden kişilere ait herhangi bir kayıt yer almasa da cami yaptıran iki kişiye ait bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre, 1826 yılında iki farklı hayır sahibi kimse Amasya'da herkesçe bilinen yerlerde cami yaptırmıştır. Camilerden birini yaptırtan kişinin adı Ömer'dir. Ömer Efendi, tamamen kendi parasıyla bir cami yaptırmak istemiş ve durumunu devlete bildirmiştir. Bunun üzerine uygun görülen bir yer belirlenmiş ve cami inşa edilmiştir. Bir hatip tayiniyle de ibadete açıldığı ifade edilmektedir.³⁶ İsmi belirtilmeyen başka bir hayır sahibi de ilerleyen zamanlarda yine bir cami yaptırmıştır. Başlangıçta bu camiye Hafız İsmail adında bir hatip geçici olarak tayin edilmiş ve kendisine yardımcı olarak kaza naibi Seyyid Mehmet İzzet Zeydi Efendi gönderilmiştir. İlerleyen zamanlarda ise bu camiye Habib oğlu İsmail Halife isminde bir kimsenin daimî olarak tayin edildiği kayıtlara geçmiştir.³⁷

Görüldüğü üzere birçok kimse yalnızca kendisine dua edilmesi veya başka insanlara yardımının dokunması amacıyla birçok hayır işinde bulunmuştur. Yalnızca iki şer'iyye siciline bakılarak malını vakfeden birçok kimsenin görülmesi, bu işin belli bir yıla veya belli bir bölgeyle sınırlı olamayacağını da göstermektedir. Ayrıca incelenen şer'iyye sicillerine yansıyan bazı vakıf isimleri de olmuştur. Böylelikle Amasya'da bulunan bazı vakıfların ismi hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Hükümlerde ismi geçen vakıflar şunlardır: Kutlu Melek Vakfı, Hüsameddin Vakfı³⁸ ve Bülbül Hatun Vakfı.³⁹ Ancak 1818-1827 yılları arasında Amasya'da bulunan vakıfların bunlardan ibaret olduğu söylenemez.

bu inceleme sonrasında Ahmet Erdoğan'ın belirttiği gibi "Davud" isminin doğru bir okuma olduğu tespit edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Uluçerler, *71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, 176; Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 145; *71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, no: 112, 67.

³⁴ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 145.

³⁵ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 152-153.

³⁶ Kılınç, *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, 49; *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, no: 38, 16.

³⁷ Kılınç, *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, 51; *72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili*, no: 40, 17.

³⁸ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 83.

³⁹ Erdoğan, *71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili*, 104.

Örneğin 1817 yılının sonlarına ait bir arşiv belgesinde, Amasya’da Hacı İsa isminde bir vakfa ait bazı bilgiler bulunmaktadır.⁴⁰ Ayrıca 1818 yılına ait arşiv vesikaları incelendiğinde Bayezid Paşa İmaret Vakfı⁴¹ ve Hüseyin Ağa Vakfı⁴² ile ilgili bazı malumatlara ulaşılmıştır. Amasya’da çok sayıda vakfın olduğunu göstermektedir.

4. Dini Kurumlara Tayinler

4.1. Kadı ve Müftü Tayinleri

İlmiye sınıfının başlıca üç fonksiyonu eğitim, fetva ve yargı işleridir. Bu üç önemli fonksiyonu müftüler, müderrisler ve kadılar gerçekleştirmiştir. Ayrıca şeyhülislam başkent müftüsü olarak telakki edilmiş ve kaza müftülerinin tayin işlerini de yürütmüşlerdir. Kadıların tayin işlerine ise mevkisine göre Anadolu ve Rumeli kazaskerleri bakmıştır.⁴³ Şeyhülislam ve kazaskerlerin tayin ettiği kaza müftüsü ve kadıların bu tayin işlemleriyle ilgili bilgilere şer’iyye sicilleri vasıtasıyla ayrıntısıyla ulaşılabilmektedir. İncelenen 71 numaralı Amasya Şer’iyye Sicili’nde de bu tayinlere dair bazı örnekler bulunmaktadır.

Örneğin 1818 yılına ait bir hükümde, kadı tayini ile ilgili bir bilgi bulunmaktadır. Buradaki bilgiye göre, Amasya Kadısı olan Ahmed Efendi 1818 yılının Ekim ayından itibaren üç aylık süreyle görevinden ayrılmış ve yerinin boşalmasıyla bu göreve Ahmed Nazif Efendi layık görülmüştür. İlerleyen zamanlarda bu makama tekrar Ahmed Efendi’nin getirildiği kayıtlardan anlaşılmaktadır. Nitekim 15 Mart 1819 tarihinde, Amasya kadılığına Ahmed Nazif Efendi’nin tekrar tayin edildiği ilan edilmiştir.⁴⁴ Bu bilgilerden Amasya’da görev yapmış iki kadı ismi ortaya çıkmaktadır. Birisi Ahmed Efendi, diğeri ise Ahmed Nazif Efendi’dir.

Aynı yıl içerisinde bir başka tayin işlemi daha gerçekleşmiştir. 22 Ağustos 1819 tarihinde Ahmed Necib Efendi, Amasya’ya müftü olarak tayin edilmiştir. Bir sonraki yıl başka bir kayıta, bu görevin yine Ahmed Necib Efendi’nin uhdesinde olacağı ifade edilmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebine göre hareket etmesi gerektiği kendisine bildirilmiştir. Başka bir belgede ise verdiği fetvalarda çok dikkatli davranmasının elzem olduğu ve “Hanefî” mezhebine mensup olan imamların içtihatları doğrultusunda karar vermesi gerektiği kendisine tekrar hatırlatılmıştır.⁴⁵ Buradaki bilgilerden anlaşıldığı üzere, mezhep hususunun üzerinde ciddi anlamda durulmaktadır. Birçok alimin

⁴⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tasnifi Evkaf* [C..EV.], No. 231, Gömlek No. 11548.

⁴¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tasnifi Belediye* [C..BLD.], No. 67, Gömlek No. 3305.

⁴² Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrak* [TS.MA.e], No. 182, Gömlek No. 44.

⁴³ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2020), 230-233.

⁴⁴ Erdoğan, *71 No’lu Amasya Şer’iyye Sicili*, 157-158.

⁴⁵ Erdoğan, *71 No’lu Amasya Şer’iyye Sicili*, 70-205.

ittifakına göre de Ehl-i sünnet mezhepleri Hanefî, Şâfi, Mâliki ve Hanbelî'dir.⁴⁶ Ahmed Necib Efendi'ye de bu mezhepler arasından yalnızca Hanefî mezhebine mensup alimlerin fetvalarından yararlanması emredilmiştir.

4.2. İmam Tayini

71 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'nde, imamlarla doğrudan ilişki olan iki hüküm tespit edilmiştir. Bunların ilkinde, Hafız Ahmed'e ait bilgiler yer almaktadır. İmam olan bu kişi, görev almak üzere kadiya bir arzuhal vermiştir. Bunun üzerine kendisi 1819 yılının Temmuz ayında, Amasya'da bulunan Sultan Bayezid Han Cami'i Şerifine ikinci imam olarak tayin edilmiştir. Ayrıca bu hükümde, şehir yöneticilerine bazı ikazlarda bulunulduğu göze çarpmaktadır. Nitekim padişahın emrine aykırı olarak çeşitli vergiler konulmaması ve bulunduğu bölgede insanların önderi olan imamlardan kanuna aykırı olarak vergiler alınmaması emredilmiştir.

1820 yılına ait bir başka hükümde ise vakfa bağlı olan bir camide görev yapacak imama dair bilgiler yer almaktadır. Amasya'ya bağlı bulunan Hoca Süleyman Mahallesi sakinlerinden Hafız Mehmed'in bu göreve tayin edildiği belirtilmektedir. Ayrıca maaşının vakıf tarafından karşılanacağı ve kendisine ücretsiz olarak kalabileceği bir ev tahsis edileceği de ifade edilmiştir.⁴⁷ Aktarılan iki hükümden anlaşılacağı üzere, imam olarak görev yapacak kimselere karşı haksızlık yapılmaması gerektiği vurgulanmış ve görev yapacakları yerde zorluk çekmemeleri için kendilerine bazı hususlarda kolaylıklar sağlanmaya çalışılmıştır.

4.3. Nakîbü'l-eşraf Tayini

Osmanlı Devleti'nde Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin hakkını koruyan, onları takip eden ve yargılama hakkına sahip olan kişilere nakîbü'l-eşraf denilmiştir. Hz. Muhammed'in soyundan gelen, Seyyid ve Şerif⁴⁸ denilen bu kimselere büyük önem verilmiş ve daima bu kişilerin takibi için birileri görevlendirilmiştir.⁴⁹

Örneğin Amasya ve Zünnûnâbâd kazalarında, seyyid ve şeriflerin kayıtlarını tutmak üzere 12 Haziran 1820 tarihinde Lütfullah Bey tayin edilmiştir. Ayrıca Lütfullah Bey'e göreviyle ilgili bazı hatırlatmalar yapıldığı görülmektedir. Kendisinden bu değerli

⁴⁶ İlyas Üzümlü, "Mezhep", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526-532

⁴⁷ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 151-154.

⁴⁸ Hz. Peygamberin torunlarından olan Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere "Seyyid", Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere ise "Şerif" denilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi 1* (1994); Rüya Kılıç, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018).

⁴⁹ Ş. Tufan Buzpınar, "Nakîbuleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/322-324.

kişilere ilgi-alaka gösterilmesi istenmiş ve onlardan vergi alınmaması gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁰

Başka bir hükümde ise Amasya ve Zünnûnâbâd kazalarında görev yapan Mevlevihane Şeyhi Hacı Mehmed Efendi'ye ait bazı bilgiler yer almaktadır. Bu kişinin 1820 yılının Eylül ayından itibaren görevini başarılı bir şekilde ifa ettiği belirtilmektedir. Görevli olan Mehmed Efendi'ye bir ferman gönderilmiştir. Fermanda, görevine devam ettiği sürece ellerinde seyyidlik i'lamı bulunan kimselerden “na-mardıyye” veya “arusıyye” gibi vergilerin alınmaması gibi hususlara dikkat çekildiği görülmektedir.⁵¹ İki farklı hükümden de anlaşılacağı üzere Amasya'da da Hz. Peygamber'in soyundan gelen kimselere saygı ve sevgi gösterilmiştir.

4.4. Müjdecibaşı Tayini

Hac ibadeti İslam'ın temel şartlarından biridir.⁵² Osmanlı Devleti'nde her yıl hacca giden insanlar için düzenlemeler yapılmıştır. Resmi olarak hazırlanan “surre alayları”⁵³ yıllık düzenli olarak yola çıkmıştır. Hem surre alayının hem de hacca giden kimselerin oraya güvenli bir şekilde ulaştırılabilmesi için gerekli önlemler alınmış, fermanlar yazılmış ve o şekilde yola çıkmıştır.⁵⁴ Ayrıca hac kafilesinde birçok görevli bulunmuştur. Bunlardan bazıları; surre emini, emîrül-hac kethüdası, imrahor, kadı, kâtip, imam, müezzin,⁵⁵ meşaleci ve müjdeci gibi kimselerdir.⁵⁶ 71 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'nde, hacca gidecek kimselere selamet mektuplarını getiren bir müjdeciyile ilgili bazı bilgilere yer verilmiştir.

Hacca gidenlerin selamet mektuplarını getirmekle görevli olan müjdecibaşıyla ilgili, 1821 yılının Ekim ayında gönderilen bir fermanda bu görevi yapacak iki kişiden bahsedilmektedir. Müjdecibaşı olarak Seyyid Mustafa ve Hacı Mehmed'in görevlendirildiği belgede, bu kişilerin birer sene dönüşümlü olarak görev yapmaları emredilmiştir. Sonuç olarak bu görev için iki kişi seçilmiş ve aynı anda görev yapmayacakları ifade edilerek sırayla bir yıl bu görevi ifa etmeleri istenmiştir.⁵⁷

⁵⁰ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 87.

⁵¹ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 66.

⁵² el-Hac 22/26-29; Âl-i İmran 3/96-97.

⁵³ Hac zamanı geldiğinde Haremeyn'e gönderilen eşya ve hediyelere “surre” adı verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984).

⁵⁴ Fatma Büyükkarcı Yılmaz, *Hac Menzilmelerinde Osmanlı Şehirleri* (İstanbul: Simurg Yayınları, 2018), 26-27.

⁵⁵ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1683)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008), 40-41.

⁵⁶ Merve Çakır, *Hac Menzilleri ve El-Hac İbrahim Efendi'nin Menzilnamesi* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, 2008) 81-87.

⁵⁷ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 225-226.

5. Gayri Müslimler ve Müslümanlarla İlişkileri

Kendi milletinden olmayan kimselere yaşama hakkını veren, onların can ve mal güvenliğini en iyi şekilde sağlayan dinin İslamiyet olduğu söylenebilir. Zira Batı toplumunda ve İslam öncesi medeniyetlerde 19. yüzyıla kadar yabancı milletlerden olanlar için herhangi bir hukuki himaye söz konusu olmamıştır. Farklı dinlere mensup olan kimselerle ilk ilişkiler ise Hz. Peygamber döneminde başlamış ve bu ilişkiler müsamaha politikası etrafında şekillenmiştir. Osmanlı'da da bu politika terk edilmemiş ve hoşgörü anlayışı yalnızca fetih zamanlarıyla sınırlı kalmayarak sonraki süreçlerde de tesirini göstermiştir. Bu hususta yabancı bir seyyah olan La Motraye'nin 18. yüzyılda Osmanlı topraklarına gelerek bir durum tespiti yaptığı görülmektedir. Kendisi, dünyada hiçbir yerde insanların ibadetlerini Türk topraklarındaki kadar rahat bir şekilde yapamayacağını ve dini inancına göre insanların en az rahatsız edildiği yerin bu memleket olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Osmanlı Devleti'nde İslam dinine inanmayan kimseler için gayri müslim tabiri kullanılmıştır.⁵⁹ Bu kimseler Müslüman olanlarla ilişkilerine göre; müste'menler, zimmîler ve harbiler olarak üçe ayrılmıştır. Müste'menler, İslam ülkesinde belli bir süre kalmasına izin verilen kişilerdir. İslam devletiyle savaş halinde olan bir devletin tebaasından olanlara ise harbi denilmiştir. Ayrıca İslam ülkesinin hakimiyetini kabul ederek onun ülkesinde yaşayan kimselere de zimmî ismi verilmiştir.⁶⁰ Tarih boyunca Osmanlı topraklarında hayatını idame ettiren birçok zimmî olmuş ve bu kimseler dinlerini rahat bir şekilde yaşayabilmişlerdir. Ayrıca dinlerini değiştirmeleri hususunda kendilerine baskı yapılmamış, ibadethanelerine dokunulmamış ve kendilerine mabetlerinin tamiri ve yenilenmesi gibi hususlarda dahi yardımlar edilmiştir.⁶¹

İncelenen şer'iyeye sicillerinde de zimmî ismine birçok yerde rastlanmış ve böylelikle Amasya'da yaşayan zimmîler hakkında birçok hususta bilgi sahibi olunabilmiştir. Nitekim rahiplerinin tayininden, mahkemede davacı konumunda olan gayri müslimlere ve hatta ihtida edenlere dair pek çok bilginin tespit edildiği söylenebilir.

5.1. Gayri Müslimlerden Alınan Vergiler

Osmanlı Devleti'nde gayri müslimlerden kendilerine sağlanan can ve mal güvenliğine karşılık olarak "cizye" adı altında bir vergi istenmiştir. Bu vergiden din adamları, kadınlar, çocuklar, sakatlığı olduğu için çalışamayanlar, 75 yaşının üzerinde

⁵⁸ Nevzat Erkan, *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)* (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015), 5-8, 159.

⁵⁹ Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418-422.

⁶⁰ Gülnihal Bozkurt, "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3 (1987), 116-117.

⁶¹ Özel, "Gayri Müslim", 421.

olanlar ve çok fakir bir halde bulunan kimseler muaf tutulmuştur. Böylelikle cizye vergisinin İslam hukuku çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Ayrıca bu vergi “ednâ”, “evsat” ve “âlâ” olmak üzere üç sınıfa ayrılıyordu. En az cizye veren fakir kimseler ednâ sınıfında, orta halli olanlar evsat sınıfında ve zengin gayri müslimler âlâ sınıfında yer almaktaydı. Osmanlı Devleti’nin gösterdiği müsamahanın bir sonucu olarak, ülke genelinde gayrimüslimlerin çoğunun edna sınıfına dahil edilip kendilerinden cüzi bir miktarda vergi alındığı söylenebilir.⁶²

71 numaralı şer’iyye sicilinde, bu sınıflamanın yapıldığı bir hüküm bulunmaktadır. Buradaki bilgiye göre, ednâ ve âlâ sınıflarına dahil edilen kişi sayısı 110 iken evsat sınıfına ismi yazılan 900 kişi olmuştur. Böylelikle toplam 1120 adet evrakın bulunduğu ve cizye verenlerin ise genel olarak orta halli insanlar olduğu anlaşılmaktadır.⁶³ Ayrıca bu veriler, Amasya’da zengininden fakirine çok sayıda gayri müslimin yaşadığına ve çoğunluğunun ekonomik yönden orta halde bulunduğuna bir delildir.

5.2. Rahip Tayini

Müslümanlar ve zimmîler aynı devletin egemenliği altında farklı hukuk düzenine bağlı olarak yaşasa da⁶⁴ gayri müslim tebaanın, bazı zamanlarda İslam mahkemesine başvurduğu görülmektedir. İncelenen şer’iyye sicillerinde buna dair örnekler vardır. Ancak gayri müslimlerin kendi din adamları ve mahkemeleri de bulunmaktadır. Bu hususta kendilerine İslam mahkemesine başvurma zorunluluğu getirilmemiş ve herhangi bir baskı uygulanmamıştır. Şer’iyye sicillerine yalnızca gayri müslimlerle ilgili olumsuz eylemler yahut dava kayıtları yansımamış, aynı zamanda dini müesseselerine yapılan tayin işlemleriyle ilgili bilgilere de yer verilmiştir.

Örneğin 71 numaralı şer’iyye sicilinde yer alan bir hükümde, Karabet isimli bir rahibin tayiniyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. İstanbul ve İstanbul’a bağlı bulunan Ermenilerin Patriği Bogos, Dîvân-ı Hümâyûn’a bir yazı yazmıştır. Bu yazıda, daha öncesinden beratla atanmış olan ve Amasya’da görev yapan Ermeni Rahip Abraham’ın vefat ettiğini ifade etmektedir. Şer’iyye sicillerinde Abraham ile ilgili detaylı bilgiler yer almasa da kendisinin bu göreve tayiniyle ilgili başka bir vesikada yeterince malumat bulunmaktadır. Abraham ismindeki bu rahip Amasya’ya 1816 yılında tayin edilmiş, ancak bu tayininden üç yıl sonra vefat etmiştir.⁶⁵

⁶² Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42-44; Halil İnalçık, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/45-48.

⁶³ Erdoğan, *71 No’lu Amasya Şer’iyye Sicili*, 76-78.

⁶⁴ Gülnihal Bozkurt, *Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 10.

⁶⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tasnifi Adliye [C.. ADL.]*, No. 83, Gömlek No. 5019.

Bu kişinin ölümü üzerine 10 Nisan 1819 tarihinde rahiplik vazifesine Karabet adlı bir kişi tayin edilmiştir. Karabet isimli zimmînin atandığını gösteren 1 Nisan 1819 tarihli beratta, kendisine bazı hatırlatmalar yapıldığı söylenebilir. Nitekim görev süresi içerisinde gerekli mükellefiyetlere uyması ve kanuna aykırı olarak hareket etmemesi kendisine bildirilmiştir.⁶⁶

Görüldüğü üzere şer'iyye sicillerinde, gayri müslimlerin din adamlarıyla ilgili tayinlere dahi yer verilmiştir. Buradan Müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşayabildikleri, Osmanlı Devleti'nde farklı dine mensup olanlara saygı duyulduğu ve bu kişilerin dini ibadetlerini yapması için kurdukları kurumlara muhalif hareket edilmediği sonuçları açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Karabet isimli rahibin tayini üzerine bilgilendirme yapan ve İstanbul Ermeni patriği olan Bogos da o yıllarda etkin bir şekilde faaliyet göstermiş ve başka gayri müslimler hakkında da arzuhaller verdiği kayıtlara geçmiştir.⁶⁷

5.3. Davacı Konumunda Olan Zimmîler

Osmanlı hakimiyeti altında yaşayan gayri müslimlere şer'i usullere göre muamele yapılmamış, ancak kendileri isterlerse şer'i mahkemelere başvurma hakkına da haiz olmuşlardır.⁶⁸ Böyle bir imtiyaza sahip olan zimmîlerin, zaman zaman şer'i mahkemelere başvurduğu söylenebilir. Şer'i mahkemelerde; müslim-gayri müslim arasında borç, hırsızlık, yaralama ve evlilik dışı ilişkiler gibi daha birçok husus davaya konu olmuştur.⁶⁹ Ayrıca belirtmek gerekir ki bazı zamanlar, Müslüman kimselerin gayri müslimlerin lehinde şahit konumunda oldukları da görülmüştür. Örneğin Erzincan'da ikamet eden bir gayri müslim; veraset ile ilgili bir hususta mahkemeye başvurmuş, kendisine Mehmed ve Halis isminde iki Müslüman kişi şahitlik etmiştir.⁷⁰ 71 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'nde de müslim-gayri müslim ilişkilerini yansıtan bazı örnek davalar bulunmaktadır.

1819 yılına ait olan bir hükümde, Amasya'da ikamet eden ve mağdur olan birçok gayri müslimin şehrin kadısına başvurduğu görülmektedir. Yaşanan olayda, Müslüman olan ve gayri müslimlere haksızlık yaptığı iddia edilen kişi Kurşunlu Mahallesi sakinlerinden Mehmed Ağa'dır. Bu kişi zahire kıtlığı olduğu bir sırada ahalden, bilhassa zimmîlerden faizle borç para almıştır. Kendisinden borç para alınan otuz iki kişi, Mehmed Ağa'dan şikayetçi olmuştur. Mehmed Ağa'nın kendilerinden faizli bir şekilde para aldığı ve şu anda bu paraları işlettiği iddia edilmiştir. Alınan toplam para 2407 kuruştur. Bu

⁶⁶ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 46.

⁶⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tasnifi Adliye [C.. ADL.]*, No. 38, Gömlek No. 2282.

⁶⁸ Halil Cin, Gül Akyılmaz, *Türk Hukuk Tarihi* (Konya: Sayram Yayınları, 2003), 179.

⁶⁹ Erkan, *Osmanlı Üsküdar*, 33-47.

⁷⁰ Mehmet Gayretli, "Erzincan Şer'iyye Sicillerine Göre Müslim-Gayrimüslim İlişkileri", *Van Yüzcü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 53 (2021), 277.

durum için mahkeme kurulmuş ve davacılar paranın hâlâ Mehmed Ağa'da olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mehmed Ağa, parayı önceki mütesellime verdiğini ifade etmiştir. 1819 yılında gerçekleşen bu olayda bir neticeye varılamamıştır. Çünkü Mehmed Ağa, tüm iddiaları reddetmiştir.⁷¹ Ancak bu kadar kişinin aynı kanaatte olması, Mehmed Ağa'nın doğru söylemeyeceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Mehmet Ağa'nın kendisine yöneltilen ithamları reddettiği bu olaydan anlaşıldığı üzere, gayri müslimler bir Müslüman'dan şer'i mahkemelerde davacı olabilmişlerdir. Nitekim insanların parasını alan ve onları mağdur durumda bırakan kişi hem Türk hem de Müslümandır. Paraları alınan kimseler Amasya'da yaşasa da farklı milletlerden ve farklı dinlerdendir. Buna rağmen gayri müslimlere söz hakkı verildiği görülmektedir.

Gayri müslimlerle Müslümanlar arasındaki davalar elbette bununla sınırlı kalmamıştır. 1819 yılında Ebubekir bin Mehmed ile Cakcak oğlu Kiyork arasındaki dava da konuyla ilgili başka bir örnek teşkil etmektedir. Bu davada da Ebubekir Efendi'nin babasından miras olarak kalan bir menzilden bahsedilmektedir. Kendisi, babası vefat ettiğinde küçük yaşta olduğundan erginlik çağına erişince hakkını talep etmiş ve adı geçen menzilin ruhsatını üzerine almaya çalışmıştır. Nitekim Ebubekir Efendi'nin hakkını talep etme yaşına gelmesine kadarki süreçte, bahsi geçen menzil üzerinde birçok ticari faaliyetler gerçekleştirilmiş ve davanın açıldığı sırada da menzilin, Kiyork adında bir zimmînin tasarrufunda olduğu anlaşılmıştır.⁷² Örneklerde görüldüğü üzere şer'i mahkemelerde hem davacının hem de dava edilenin Türk ve Müslüman olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Farklı milletlerden olan gayri müslimler de Türk mahkemelerinde haklarını aramış ve bu hususta İslam dininin emrettiği adalet⁷³ çizgisinden çıkılmamıştır.

5.4. Gayri Müslimlerin Menfi Faaliyetleri

71 numaralı şer'iyye sicili incelendiğinde Amasya'da birçok gayri müslimin yaşadığı görülmektedir. Rahip atamaları ve zimmîlerin katıldığı davalara dair sicillere yansıyan bazı bilgiler önceki bölümlerde zikredildi. Bunların dışında bilhassa 1819-1820 yıllarında bazı papazların ve Ermenilerin uygun olmayan hareketler sergilediği görülmektedir.

Örneğin bazı mahallelerde ayan ve voyvoda gibi ahaliden birtakım kimseler papazlarla iş birliği yaparak usule aykırı bir şekilde, caiz olmayan zimmî bir kişiye nikah kıymışlardır. Bu durum ihbar üzerine araştırılmış ve yanlış davranışlarda bulunan bu kimseler uyarılmıştır. Ayrıca kendilerinin kanunsuz davranışlardan kaçınmaları emredilmiştir.⁷⁴

⁷¹ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 64-65.

⁷² Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 14-15.

⁷³ en-Nisâ 4/58-135; el-Mâide 5/8.

⁷⁴ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 48.

Bir başka menfi eylem ise 1820 yılının Ekim ayında gerçekleşmiştir. Buradaki hadisede, Ermeni milletinden olan bir kişinin uygunsuz bir davranışta bulunduğu görülmektedir. Nitekim 1820 yılına ait olan hükümde, Amasya'da hayatını idame ettiren Boran oğlu Milkon'un doğru olmayan davranışlar sergilediği ve diğer Ermenileri küçük düşürdüğü ifade edilmiştir. Bunun sonucunda Ermeni Patriği, durumu bir arzuhalle Dersaadet'e bildirmiştir. Böylelikle Milkon isimli kişi hakkında karar verilmiş ve kendisi Trabzon'a sürgün edilmiştir.⁷⁵

Ermeni olan başka bir gayri müslimle ilgili yine 1820 yılının Ekim ayında bir ferman daha yazılmıştır. Bu hükümde, Amasya'da yaşayan ve Ermeni asıllı olan Şahbaz oğlu Acı Haçadur⁷⁶ adındaki zimmînin kanuna aykırı davranışlarda bulunduğu belirtilmektedir. Ahaliye muhalif hareketler sergileyen ve Ermeni milletini küçük düşürücü tavırlar takınan bu kişi şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine Ermeni Patriği Bogos, durumu bir arzuhalle Dersaadet'e bildirmiş ve Dersaadet'ten gelen karar ile bu kişi Gümüşhane'ye sürgün edilmiştir.⁷⁷ Ancak sonraki yıllarda kendisini düzelttiğini gösterecek nitelikte bir kayıt bulunmaktadır. Bu kişi, 1822 yılında Mısır'a kereste göndermek üzere bir kaptana ait olan gemiyi kiralamış ve gereken miktarda keresteyi göndermiştir.⁷⁸ Böylelikle affedildiği ve kendisine verilen vazifeyi yaptığı anlaşılmaktadır.

23 Nisan 1826 tarihinde padişah, bir gayri müslim hakkında Amasya kadı naibi Zeydi Salime Efendi'ye bir yazı yazmıştır. Bu yazıda Amasya'da yaşayan ve Rum uyruklu olan Akkaş oğlu İstavri⁷⁹ adındaki bir kişi hakkında bazı önemli malumatlar bulunmaktadır. İstavri adındaki bu gayri müslim, şehrin güvenliğine aykırı hareketlerde bulunmuş ve kendi halinde başıboş gezdiği için tutuklanmıştır. Daha öncesinden tersanede memur olduğu ve sergilediği olumsuz davranışlardan dolayı işten çıkarıldığı da belirtilmiştir. Ayrıca bu kişinin durumuyla ilgili Rum Patriğiyle görüşme yapılacağı ifade edilmiştir.⁸⁰

Bir başka hükümde ise olumsuz davranışlar sergileyen kişinin rahip olduğu görülmektedir. Bu kişi Amasya'da ikamet eden ve Rum milletinden olan rahip Anastas Efendi'dir. Bu rahibin kendi işleriyle uğraşmadığı, Amasya'da bazı kimselere ve ayanlara karşı geldiği belirtilmektedir. Bu kişi defalarca uyarılsa da kendisine çeki düzen vermemiş, böylelikle cezalandırılmaya ve terbiye edilmeye muhtaç olduğu ifade edilmiştir.⁸¹

⁷⁵ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 187-188.

⁷⁶ 71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 147, 89.

⁷⁷ Erdoğan, 71 No'lu Amasya Şer'iyye Sicili, 188-189.

⁷⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Tasnifi Hariciye* [C.. HR.], No. 73, Gömlek No. 3638.

⁷⁹ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 43, 18

⁸⁰ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 53.

⁸¹ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 45, 18; Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 53.

Şer'iyye sicillerinden anlaşıldığı üzere 19. yüzyılın başlarında Amasya'da yaşayan gayri müslim birçok kimse olumsuz davranışlar sergilemiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki sadece ahaliden kimseler değil, dini kurumlarda görevli olan zimmîler de bazı usulsüzlükler yapmıştır.

5.5. İhtida Edenler

Sonradan Müslüman olanlar için "ihtida" tabiri kullanılmaktadır. İhtida Arapça bir kelime olup, "hidayete erme, doğru yola girme, Müslüman olma" gibi manalara gelmektedir. Dinini değiştirip ihtida eden kimseye ise "mühtedi" denilmektedir.⁸²

Osmanlı Devleti bünyesinde yaşayan birçok kimse zamanla İslamiyet'i kabul etmiştir. Örneğin, 1798-1862 yılları arasında 13 farklı kazanın kayıtlarına göre, toplam 150 kişi sonradan Müslüman olmuştur. En çok mühtedi çıkan şehir ise Amasya'dır. Bu yıllar arasında Amasya kazasından 20 erkek ve 13 kadın olmak üzere toplam 33 kişinin İslam'ı kabul ettiği kayıtlara geçmiştir.⁸³ Ayrıca ihtida edenlerin Amasya kazasıyla veya belli bir bölgeyle sınırlı kalmadığı söylenebilir. Örneğin 1650-1800 yılları arasında Konya'da ikamet eden 76 gayri müslimin Müslüman olduğu bilinmektedir.⁸⁴ Bunların dışında aynı yıllarda İstanbul, Bursa, Balıkesir ve Kayseri'de de İslamiyet'i kabul eden birçok gayri müslimin ismi kayıt altına alınmıştır.⁸⁵

72 numaralı şer'iyye sicili incelendiğinde beş farklı kişinin Müslüman olduğu görülmektedir. Bu kişilerin arasında Yahudi, Ermeni ve Rum gibi farklı milletlerden insanlar bulunmaktadır.

Örneğin Halep reayasından ve Yahudi halkından olan Sımak isimindeki bir kişinin kelime-i şahadet getirerek Müslüman olduğu mahkeme kayıtlarına geçmiştir. 17 Nisan 1826 tarihinde İslam'ı kabul ettikten sonra da kendisine Muhammed ismi verilmiştir.⁸⁶

İslam'ı kabul eden bir başka kişi ise Amasya'da ikamet eden Meryem binti Manum isminde bir kadındır. Kendisinin Ermeni milletinden olduğu ve önceden Hristiyanlığa inandığı belirtilmiştir. Bu kadın da 7 Ağustos 1826 tarihinde kelime-i şahadet getirerek Müslüman olmuş ve kendi isteğiyle Fatma adını almıştır.⁸⁷

⁸² Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 607.

⁸³ Esra Karadağ, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında (1800-1850) Anadolu'da İhtida Hareketleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 79.

⁸⁴ Zeynep Uysal, *Şer'iyye Sicilleri Işığında Konya'da Gayrimüslimler, (1650-1800)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 218.

⁸⁵ Ayşe Erol, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında Konya ve Bursa Gayrimüslimleri (Şer'iyye Sicillerine Göre)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 34-36.

⁸⁶ 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, no: 1, 1; Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 24.

⁸⁷ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 24.

18 Mart 1827 tarihinde Müslüman olan bir başkası ise Agatser isminde erkek bir gayri müslimdir. Kendisinin Eski Kethüda Mahallesi'nde ikamet ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Müslüman olduktan sonra kendi isteğiyle Ahmed ismini almıştır.⁸⁸ Bu kişiden iki gün sonra Fethiye Mahallesi'nden ve Rum milletinden olan Asine ismindeki bir kadında Müslüman olmuştur. Bu kadın da kendi isteğiyle Fatma ismini almıştır.⁸⁹

Müslümanlığı kabul eden diğer bir isim ise İskender Bey'dir. Bu kişinin daha öncesinde hangi dine mensup olduğu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ayrıca ismi, Müslümanlar tarafından kullanılan bir isim olduğundan değiştirilmemiştir.⁹⁰ Görüldüğü üzere 72 numaralı Amasya Şer'iyye Sicili'ne göre beş farklı kişi İslam dinine tabi olmuş ve bu kişiler Müslüman olduğu için zaman zaman kendilerine dualar okunmuştur.⁹¹ Ancak ilerleyen zamanlarda İslam dinine bakış açılarının ne şekilde olduğu ve bu dinde sabit kalıp kalmadıkları ile ilgili herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Ayrıca bu hususta birbirinden farklı vakalarda görülebilmektedir.

Örneğin Müslüman olduktan sonra önemli mevkilere gelenler, dinine oldukça bağlı bir şekilde yaşayanlar ve hayatının sonuna kadar bu dini bir daha değiştirmeyenler olmuştur. Nitekim incelediğimiz Amasya kazasında, ilerleyen yıllarda bu hususta ilgili bilgilerin yer aldığı birçok arşiv kaydı mevcuttur. 1901 yılına ait bir kayıta buna dair örnek bulunmaktadır. Bu kayıta Amasya'da ikamet eden ve Rum milletinden olan Olakaya isminde bir kadının Müslüman olduğu ifade edilmektedir. Bu kadının dedesi ise Papaz Nikola isminde bir kimsedir. Ailesi bu durumdan hoşnut olmamıştır. Müslüman olduğu için Olakaya ismindeki bu kadına sözlü saldırılar yapmışlar ve kendisini tehdit etmişlerdir. Ancak gerçek anlamda İslamiyet'i benimseyen bu kadın, dininden asla dönmemiş ve bu durumu devlete şikâyet etmiştir. Canının muhafaza edilmesi için de hükûmete sığınmıştır.⁹²

Bunun dışında tekrar eski dinine dönmek isteyenlerde olmuştur. Arşiv kaynakları incelendiğinde buna dair birçok örnek görülebilmektedir. Örneğin, Amasya'da yaşayan ve Ermeni ahalisinden olan Guşekeroğlu Kazaz Müslüman olmuştur. Ancak sonrasında tekrar eski dinine dönmüş ve bu yüzden birçok kimseyle arasında sorunlar yaşanmıştır. Zamanla halkın nefretini kazandığından, başka bir yere gönderilmesi kararlaştırılmıştır.⁹³ 1899 yılında Amasya'da yaşayan Rum asıllı bir kadın da ihtida ettikten bir süre sonra tekrar eski dinine dönmüştür.⁹⁴ Amasya kazasına ait bir başka kayıt ise 1913 yılına aittir.

⁸⁸ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 24.

⁸⁹ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 25.

⁹⁰ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 27.

⁹¹ Kılınç, 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili, 25.

⁹² Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi [DH. MKT.], No. 2491, Gömlek No. 40.

⁹³ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi [DH. MKT.], No. 1665, Gömlek No. 64.

⁹⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Şifre Kalemi [DH. ŞFR], No. 260, Gömlek No. 61.

Bu kayıttaki bilgilere göre de Amasya'da ikamet eden Ermeni kadın Lusiya Kazanyan Müslüman olmuş ancak tekrar eski dinine dönmek istemiştir.⁹⁵ Görüldüğü üzere sonradan İslam'ı kabul edenler arasında, dinine sımsıkı bağlı olanlar bulunduğu gibi tekrar eski dinine dönenler de olmuştur.

Sonuç

Ele alınan bu çalışmada, 71 ve 72 numaralı Amasya Şer'iyye Sicilleri'nde yer alan ve insanların dini hayatını yansıtan hükümler mercek altına alınmıştır. Söz konusu siciller 1818-1827 yılları arasındaki mahkeme kayıtlarını ihtiva etmektedir. Böylelikle bu yıllar arasında Amasya'da yaşayan Müslümanların ve gayri müslimlerin dini hayatları hakkında birçok hususta bilgi sahibi olunabilmektedir. Ayrıca dini hayata dair birçok konuda çeşitli bilgilerin bulunması, şer'iyye sicillerinin muhtevasının zenginliğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

İncelenen hükümler, Osmanlı'da aile yapısı ve Müslümanların yaşam şekilleri hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler neticesinde Amasya'da çekirdek ailelerin daha çok olduğu, çok eşliliğe rağbet edilmediği ve boşanma davalarına neredeyse hiç rastlanmadığı söylenebilir. Böylelikle aile yapılarının genel anlamda güçlü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Müslüman ahalinin genel anlamda dayanışma içerisinde olduğu ve hayır yapmaktan çekinmediği görülmektedir. Zira bazı zamanlarda fakir kimseler için paralar toplanmış, ihtiyacı olan insanlara yardımlar yapılmış ve birçok hayır sahibi zaman zaman malını vakfetmiş veya Müslümanlar için camiler yaptırmıştır. Bunların dışında hükümlerden anlaşıldığı üzere, ilim insanlarına da hem Amasya ahalsinin hem de Osmanlı devlet yöneticilerinin değer verdiği ve saygı gösterdiği söylenebilir. Bazı hükümlerde, seyyid ve şeriflere iyi davranılması, onlara karşı yanlış davranışlar sergilenmemesi ve imamlardan da ağır vergiler alınmayıp kendilerine yardımcı olunması ifade edilmiştir. Böylelikle reaya, seyyid ve şeriflere karşı iyi davranmış ve imamlara da hem maddi hem de manevi olarak destek olmuşlardır. Aynı zamanda bu kimselere karşı muhalif hareket eden veya onlara karşı kötü muamelede bulunan kimselerin olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.

İncelenen iki sicil defterindeki toplam 314 adet hükümden anlaşıldığı üzere, Amasya kazasında Müslümanlar ve gayri müslimler yan yana huzur içerisinde yaşamışlardır. Nitekim birbirlerinin dini yaşantısına, inançlarına veya fikir yapısına müdahale edildiğini gösteren herhangi bir hadiseye rastlanmamıştır. Bilakis Müslümanlar, gayri müslim tebaaya genel anlamda iyi davranmış, hoşgörülü yaklaşarak yardımcı olmaya çalışmış ve mahkemelerde dahi kendilerine haksızlık yapılmamıştır. Bu durumun bir sonucu olarak 5 farklı kimsenin sonradan Müslüman olması ve birçok gayri müslimin şer'i mahkemelere davacı konumunda rahatlıkla başvurabilmesi örnek

⁹⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye İdare* [DH. İD.], No. 116, Gömlek No. 72.

gösterilebilir. Ayrıca sicil defterlerinde rahiplerin atamalarına, dava kayıtlarına ve cizye vergilerine dair bilgilerin bulunması, gayri müslimlerle ilgili çok yönlü yorumlar yapılabilmesine fırsat vermiştir. Bu vesileyle Amasya'da çok sayıda gayri müslimin yaşadığı ve bu kimselerin Müslümanlarla ufak tefek anlaşmazlıklar dışında genel anlamda uyum içerisinde oldukları anlaşılmıştır.

Kaynakça

- 71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicil Defteri.
- 72 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicil Defteri.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyye Sicilleri*. 2 Cilt. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.
- Akgündüz, Ahmet. "İslam Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'iyye Mahkemeleri ve Şer'iyye Sicilleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 13-48.
- Bahadır, Hacer. Karadeniz, Yılmaz. "5 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicilindeki Mülk Satışlarına Dair Değerlendirme (1643-1645)". *Akademik Matbuat Dergisi* 3/1 (2019), 91-100.
- Bayındır, Abdülaziz. *Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlılarda Muhakeme Usulleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tasnifi Adliye [C.. ADL.]*. No. 38, Gömlek No. 2282.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tasnifi Adliye [C.. ADL.]*. No. 83, Gömlek No. 5019.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tasnifi Belediye [C..BLD.]*. No. 67, Gömlek No. 3305.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tasnifi Evkaf [C..EV.]*. 231, Gömlek No. 11548.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Tasnifi Hariciye [C.. HR.]*. No. 73, Gömlek No. 3638.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye İdare [DH. İD.]*. No. 116, Gömlek No. 72.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubî Kalemi [DH. MKT.]*. No. 1665, Gömlek No. 64.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubî Kalemi [DH. MKT.]*. No. 2491, Gömlek No. 40.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Şifre Kalemi [DH. ŞFR.]*. No. 260, Gömlek No. 61.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TS.MA.e]*. No. 182, Gömlek No. 44.
- Bozkurt, Gülnihal. "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3 (1987), 116-155.
- Bozkurt, Gülnihal. *Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Nakîbuleşraf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ceyhan, Muhammed. "Tanzimat Dönemi Sonrasında Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açından Tahlili". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29 (2011), 49-82. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000566
- Cin, Halil. Akyılmaz, Gül. *Türk Hukuk Tarihi*. Konya: Sayram Yayınları, 2003.
- Çakır, Merve. *Hac Menzilleri ve El-Hac İbrahim Efendi'nin Menzilnamesi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.

- Erdoğan, Ahmet. 71 No'lu (D. No: 71, S. No: 2254) Amasya Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Erkal, Mehmet. "Cizye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Erkan, Nevzat. *Osmanlı Üsküdar'ında Toplumsal Hayat (18. Asır Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri)*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2015.
- Erol, Ayşe. *17. Yüzyılın İkinci Yarısında Konya ve Bursa Gayrimüslimleri (Şer'iyeye Sicillerine Göre)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1683)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Gayretli, Mehmet. "Erzincan Şer'iyeye Sicillerine Göre Müslim-Gayrimüslim İlişkileri". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 53 (2021), 257-280. <https://doi.org/10.53568/yyusbed.1003673>
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İmre, Zahit. *Türk Miras Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1978.
- İnalçık, Halil. "Cizye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8/45-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. *Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı*. 2 Cilt. İstanbul: Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi Yayını, 1994.
- Karadağ, Esra. *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında (1800-1850) Anadolu'da İhtida Hareketleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Karadeniz, Yılmaz. "Amasya'da Fiyatlar (1764-1770)". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11 (2000), 257-275. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000449
- Kılıç, Rüya. *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018.
- Kılınç, Hidayet. *72 Numaralı Amasya Şer'iyeye Sicili (1825-1827 M./1241-1243 H.)*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2020.
- Özel, Ahmet. "Gayri Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öztürk, Nazif. "Mütevelli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2011.

- Tak, Ekrem. *Diplomatik Bilimi Bakımından XVI.-XVII. Yüzyıl Kadı Sicilleri ve Bu Sicillerin İhtiva Ettiği Belge Türlerinin Form Özellikleri ve Tanımlanması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Tüfekçi, İbrahim. *Şer'iyye Sicilleri Işığında İslam Yargılama Hukukunda Bilirkişilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000
- Uğur, Yunus. "Şer'iyye Sicilleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uluerler, Sıtkı. *71 Numaralı Amasya Şer'iyye Sicili H. 1234-1236/M. 1818-1821*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Uysal, Zeynep. *Şer'iyeye Sicilleri Işığında Konya'da Gayrimüslimler (1650-1800)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Ünal, Mehmet Ali. *Paradigma Osmanlı Tarih Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yılmaz, Fatma Büyükkarcı. *Hac Menzilnamelerinde Osmanlı Şehirleri*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Fikret. *Amasya'nın Bir Numaralı Şer'iyye Sicili*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987
- Yücekaya, Hüsnü. "Amasya Şer'iyye Sicillerindeki Dokuma Ürünleri (1784-1880)". *History Studies Dergisi* 10/10 (2018), 291-306. <https://doi.org/10.9737/hist.2018.704>
- Zaim, Sabahaddin. "Vakıf Mevzuatının Aksayan Yönleri". Ankara: Kıbrıs Vakıf İdaresi Çalışmaları ve Türk Vakıf Medeniyetinde Vakıf Eski Eserlerinin Restorasyonu Seminerleri, 1989.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

20. Yüzyılda Mağrib'deki Arap Dilbilim Çalışmaları - Tunus Örneği

Arabic Linguistics Studies in the Maghreb in the 20th Century - Tunisia Example

Esmâ KAYA ASLAN Mehmet Şirin ÇINAR

Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı.

Res. Assist., Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric. Prof. Dr., Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.

Orcid: 0000-0002-9008-0168 Orcid: 0000-0002-5798-0439

esmakaya@yyu.edu.tr msirin@yyu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

23.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted

18.07.2024

Atıf/Cite: Aslan Kaya, Esmâ - Çınar, Mehmet Şirin. "20. Yüzyılda Mağrib'deki Arap Dilbilim Çalışmaları - Tunus Örneği". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 241-259.
<https://doi.org/10.20486/imad.1441720>

Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "Dilbilimin Arap Dil Çalışmalarına Etkisi-Tunus Örneği" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Ferdinand de Saussure ile başlayan dilbilimin Arap dil çalışmalarını önemli bir ölçüde etkisi altına aldığını söylemek mümkündür. Arap dünyasında dil çalışmaları eskiye dayanan bir gelenek olsa da Saussure'ün yapısal dilbilim metoduna yönelik ne yapacağı konusunda çeşitli yaklaşımlar benimsenmiştir. Arap dünyasında yapılan dil çalışmalarını kabaca Maşrik ve Mağrib'de yapılan çalışmalar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Maşrik'te önceleri Kahire'de bulunan Alman Üniversitesi'ndeki dil çalışmalarına paralel bir şekilde karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarıyla başlayıp ilerleyen zamanlarda ise Londra ekolünden olan Firth'in bakış açısıyla dilbilim çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* kitabının geç tercüme edilmesiyle beraber Maşrik'teki dilciler Saussure dilbilimini doğrudan ele almada gecikmişlerdir. Bu durum Maşrik'te birbiriyle çelişkili dil çalışmaları yapılmasıyla beraber pek çok soruna yol açmıştır. Mağrib bölgesinin Fransız sömürgeci altında olması nedeniyle buradaki dil çalışmaları Maşrik bölgesine göre daha geç bir dönemde başlamıştır. Bu bölgedeki ülkeler Fransız sömürgeciden kurtulduktan sonra Batıdaki dilbilime dayalı çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bu dönemde kurulan üniversiteler, dilbilim çalışmalarına olanak tanımış ve Fransızcanın yaygın olarak bilinmesi, dilcilerin Saussure dilbilimini doğrudan ele almasına olanak sağlamıştır. Bu yüzden Mağrib'deki dilbilim çalışmaları Maşrik'e göre daha geç bir dönemde yapılmış olsa da onlar Saussure'ün dilbilimini doğrudan ele almışlardır. Bu durum Maşrik'te yaşanan belirsizliklerin aksine Mağrib'de istikrarlı bir dilbilim çalışması ortamının oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu makalede ilk olarak Arap dünyasındaki dilbilim faaliyetleri Maşrik ve Mağrib merkezli olarak ele alınacaktır. Daha sonra özellikle Mağrib bölgesindeki dilbilim araştırmaları üzerinde durulacak ve bu bölgede oluşan dil çalışmalarının temel özelliklerine yer verilecektir. Ayrıca Arap dilbilim çalışmaları noktasında önemli bir yeri olması sebebiyle Tunus'ta yapılan dilbilim çalışmalarına ve orada faaliyet gösteren önemli dilbilimcilerin görüşlerine yer verilecektir. Böylece makalenin asıl amacı olan Tunus'taki modern dil çalışmalarına dair belli bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dilbilimi, en-Nahda, Maşrik'te Dilbilim, Mağrib'de Dilbilim, Tunus'ta Dilbilim.

Abstract

It is possible to assert that linguistics initiated by Ferdinand de Saussure has significantly influenced Arabic language studies. Although there has been a longstanding tradition of linguistic studies in the Arab world, various approaches have been adopted regarding how to engage with Ferdinand de Saussure's structural linguistic method. Linguistic studies in the Arab world can be roughly categorized into those conducted in the Mashriq and those in the Maghreb. The linguistic studies in the Mashriq, initially paralleled the comparative linguistics conducted at the German University in Cairo, and later evolved to embrace the linguistic perspective of the London School, led by Firth. Furthermore, with the delayed translation of Ferdinand de Saussure's "Course in General Linguistics," linguists in the Mashriq (East) region were tardy in directly engaging with Saussurean linguistics. This situation resulted in conflicting language studies and numerous associated problems in the region. In the Maghreb region, language studies began later due to being under French colonial rule. After gaining independence from French rule, countries in this region started linguistic studies based on Western linguistics. The establishment of universities during this period facilitated linguistic research, and the widespread knowledge of French enabled linguists to engage with Saussurean linguistics directly. Consequently, although linguistic studies in the Maghreb started later than in the Mashriq, they directly embraced Saussure's linguistics. This contributed to the establishment of a stable linguistic research environment in the Maghreb, in contrast to the uncertainties in the Mashriq. This article will first discuss linguistic activities in the Arab world, focusing on Mashriq and Maghreb. Then the focus will be on linguistic research in the Maghreb region and the main features of linguistic research in this region will be presented. In addition, since Tunisia has an essential place in Arabic linguistic studies, the linguistic studies carried out in Tunisia and the views of important linguists working there will also be

included. Thus, a perspective on modern language studies in Tunisia, which is the main purpose of the article, will be tried to be presented.

Keywords: Arabic linguistics, Al-Nahda, Linguistics in the Mashriq, Linguistics in the Maghreb, Linguistics in Tunisia.

Giriş

Dilbilim 20. yüzyılda Ferdinand de Saussure'ün (ö. 1913) yapısalcılığıyla başlayan ve daha sonra oluşan dilbilim ekollerinin de bir şekilde kendisine dayandığı modern bir disiplin olup¹ dil çalışmaları açısından pek çok toplumda büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bu toplumlardan biri de kadîm geleneğinde önemli dil çalışmaları barındıran Arap toplumdur. Arap toplumunda dil çalışmaları her ne kadar eski bir gelenek olsa da Araplar, Saussure'ün dilbilim çalışmalarından etkilenecek birbirinden farklı tepkiler ortaya koymuştur.²

Arap dünyasında dilbilim alanında yapılmış çalışmaları kabaca Maşrik (Doğu Arap ülkeleri) ve Mağrib (Batı Arap ülkeleri) bölgelerinde yapılan çalışmalar olarak ikiye ayırmak mümkündür.³ Doğu Arap ülkeleri dendiği zaman Lübnan, Suriye, Filistin, Ürdün gibi ülkeleri kapsayan Şam bölgesi ve müstakil bir devlet olarak Mısır'dan söz etmek mümkündür. Batı Arap ülkeleri dendiği zaman da Fas, Tunus, Cezayir ve Libya gibi ülkeler kastedilir. Doğu Arap bölgesinde bulunan körfez ülkelerine gelindiğinde ise 1980'lerde dilbilime karşı bazı yönelimlerden bahsedilir. Örneğin eğitimi Texas Üniversitesi'nde tamamlayan Suudlu Hamza b. Kablan el-Müzeynî dilbilim konularını ele aldığı *Müracâtü'l-lisâniyye* kitabını yazmış olup Saussure ve Chomsky'ye ait eserleri tercüme etmiştir. el-Müzeynî, araştırmaları neticesince ve uzun bir süre zarfında telif ettiği kitabının mukaddimesinde Arap dünyasında oluşmaya başlayan dilbilim hareketliliğini ele almış ve bu konuda kendisinin bazı eksiklerinin de olabileceğini söylemiştir. Çünkü o, telif ettiği eserinin bu alanda iptidai olduğunu vurgulamıştır.⁴ Bunun dışında körfez ülkelerinde 1990'lara kadar dilbilim alanında herhangi bir çalışmadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bu yüzden körfez ülkelerinde dilbilim alanında öncülerden (evâil) söz etmek yerine bu ülkelerde 1990'lardan sonra konuyla ilgili bazı çalışmaların görülmeye başlandığı söylenebilir.

1. Modernleşmenin İlk Basamağı: en-Nahda

Dilbilim çalışmalarının Arap toplumunda yayılmasından önce modernleşmenin önemli bir basamağı olan uyanış, yeniden diriliş ve kalkınma anlamlarına gelen *en-Nahda* hareketinden söz etmek gerekmektedir. 1798 yılında Fransız işgali sonrasında Mısır devletinin başında bulunan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (ö. 1849) modernleşme politikalarından biri olan Avrupa'daki eğitimi almak üzere Rufa'e et-Tahtavî (ö. 1873) önderliğinde kırk öğrenciyi Fransa'ya göndermiştir. Tahtavî döndükten sonra askerî

¹ Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 28.

² Münzir 'Ayaşî, *el-Lisaniyyât ve'l-hadâre* (Ürdün: "Alemül-Kütûbi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzi", 2013), 5-6.

³ Hüseyin es-Sudânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l-bahsil'l-luğaviyyi'l-Arabî* (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâsi ve Dirâseti'l-Lisâniyyât, 2019), 83.

⁴ Hamza İbn Kablân el-Müzeynî, *Müracâtü'l-lisâniyye* (Riyad: Mektebetü'l-Edebi'l-Mağribî, 1999), 5-7.

ilimler, coğrafya, tarih gibi konulara dair yaptığı tercüme ve kaleme aldığı kitaplarla Batı kültürünü, Arap dünyasına tanıtmaya başlamıştır. Örneğin o, Mısır'a döndükten kısa bir süre sonra Paris'te kaldığı zamanları *Tahlîsu'l-İbrîz fi Telhîs-i Bâriz* olarak isimlendirdiği eserini yayımlamıştır. Bu notların *Paris Gözlemleri* adı altında Türkçeye dahi tercümesi olmuştur. Bu eser, modern Fransız toplumunun gelenek ve göreneklerine ilişkin son derece ilginç ve gerçekçi gözlemleriyle büyük bir önem arz etmektedir.⁵ Böylece kendisi Arap dünyasında yenilenme (tecdîd) hareketine öncülük etmiştir.⁶ Tahtavî'ye göre eğitim en-Nahda hareketinde en önemli şeylerden biriydi. Kendisi Arapça kaidelerini kolaylaştırma yoluna gitmiş, nahvi ihya hareketini başlatmıştır. Böylece karşılaştırmalı dil çalışmaları, nahvi kolaylaştırma gibi konular belirlenmiştir. Bu çalışmalar devlet tarafından desteklenmiş olup dilbilime ilmî bir ortam hazırlamıştır.⁷

Şam bölgesi⁸ diğer bölgelere nazaran Batı Avrupa ile etkileşime girmeye daha çok hazırlıklıydı. Bu sadece bölgenin coğrafi yakınlığıyla açıklanamaz. Zira bahsedilen hususta bölgedeki kültürel unsurlar da etkiliydi. Örneğin Hristiyanlığın Şam'da yaygın olması bu unsurlar arasında belki de en önemlisidir. Şamlı Hristiyanlar Batı ile ilgili araştırmaları yapmaya büyük önem vermişlerdir.⁹ Bu bölgede Batıdaki dil çalışmalarına yönelim ise daha çok Lübnan'da ortaya çıkmıştır. Örneğin Corcî Zeydan (ö. 1914) Arap edebiyatı tarihini Cahiliyye döneminden başlatarak uyanış hareketini de içeren ve modern döneme kadar uzanan dil çalışmalarını ele almıştır.¹⁰ Corci Zeydan'la beraber İbrahim el-Yâzicî, Emir Şekîb Arslan gibi yazarlar Şam bölgesinde dil çalışmalarında yenilik yapmaya çalışmışlardır. Böylece Maşrik bölgesinde 19. yüzyılda modern dil araştırmaları oluşmaya başlamıştır.¹¹

Mağrib bölgesinde bulunan Tunus, Fas, Cezayir gibi ülkelerde modernleşme ise 1960 sonrasında bu ülkelerin Fransız işgaline karşı bağımsızlıklarını kazandıkları zaman gerçekleşmeye başlamıştır. Tunus Üniversitesi kurulur kurulmaz *Merkezü'd-dirâsâtî'l-İktisâdiyye ve'l-İctimâiyye (Sosyoekonomik Araştırmalar Merkezi)* kurulmuş, 1964'te ise, Cezayir Üniversitesi'ne (University of Algiers) bağlı *Ma'hedü'l-ulûmi'l-lisâniyye ve's-savtiyye (Dil ve*

⁵ Rifâa Rafî et-Tahtâvî, *Tahlîsu'l-ibrîz fi telhîs-i Bâriz* (Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012).

⁶ Albert Hourani, *el-Fikrû'l-Arabî fi asri'n-nahda*, çev. Kerîm Özkûl (Beyrut: Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 1968), 94.; En-Nahda hareketi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: Ecehan Somuncuoğlu, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (Mart 2015), 103-120.

⁷ es-Sudânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-luğaviyyi'l-Arabî*, 79.

⁸ Lübnan, Suriye, Filistin, Ürdün gibi ülkeleri kapsayan bölge, büyük Suriye.

⁹ Hourani, *el-Fikrû'l-Arabî fi asri'n-nahda*, 76.

¹⁰ Şükran Fazlıoğlu, "Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-Arabîye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

¹¹ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-luğaviyyi'l-Arabî*, 76.

Ses İlimleri Enstitüsü) kurularak dilbilimin birçok alanında faaliyetlerine başlamıştır. Nitekim 1970'te bu enstitüde tez danışmanlığı yapacak yetkinlikte olan öğretim görevlileri bulunmaktaydı. Ayrıca bu enstitü 1976'da Cezayir'de *Mecmeü'l-lüga* (Dil Kurumu) kurulması için öncülük etmiştir.¹² Fas'ta bulunan Mohammed V de Rabat Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde 1966'da Abdülkâdir el-Fâsî el-Fihri'nin rehberliğinde millî bir dilbilim toplantısının düzenlenmesinden sonra Fas'ta bu ilim tanınmaya başlamıştır. Bu toplantıya Mağrib bölgesinden pek çok önemli ilim insanı katılmıştır.¹³

2. Maşrik'te Dilbilimin Seyri

Modern bir disiplin olan dilbilimin Maşrik'teki seyrine gelindiğinde ise Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öncelikle karşılaştırmalı dilbilim dersleri veriliyordu. Bu dersleri veren oryantalist hocalar Almanya'daki eğitim metoduna uygun bir şekilde dersler veriyordu.¹⁴ Buna göre Kahire Üniversitesi'nde Saussure'ün yapısal dilbilimine dair çalışmaların eksik olması Alman Üniversitesi ile olan bu bağlantısından kaynaklanmaktadır. Bu yüzdendir ki Mısır'da oluşan dilbilim Saussure'ün yapısal dilbiliminden çok Saussure'ü eleştiren Alman dilbilimini barındırmaktadır. Çünkü Alman dilbilimi daha çok tarihsel metoda dayalıydı ki bu da Saussure'ün dili ele alırken eleştirdiği konuların başında gelmektedir. Örneğin Saussure dilin tarihsel boyutunu işin içine katmanın konuşan kişinin düşüncelerini bulandırmaktan başka bir işe yaramadığını vurgulayarak karşılaştırmalı dilbilim metodunu eleştirmiştir.¹⁵ Yani Mısır'daki dilciler Saussure'ün dilbilimini öğrenmeden önce karşılaştırmalı dilbilimi öğrenmişlerdir.

Böylece Rufae et-Tahtavî'den Corcî Zeydan'a dilbilimin Arap dünyasında ilk tohumları atılmıştır. Bir süre sonra Alman metoduyla karşılaştırmalı dilbilim dersleri verilmiş Ardından Maşrik'teki öğrenciler Avrupa'da okumak üzere gönderilip tahsillerini tamamlayıp ülkelerine dönmüşlerdir. Avrupa'da dilbilim eğitimi alan bu öğrenciler, ülkelerine döndükten sonra Saussure'ün dilbilimini tanıtmaya başlamışlardır. Ayrıca onlar, bu minvalde Arap nahvini kolaylaştırma¹⁶ çalışmaları da yapmışlardır. Bu öğrencilerden ülkelerine dönenlerden biri sosyal bilimci olan Ali Abdülvâhid Vâfi (ö.

¹² Fâtıma ez-Zehrâ Bağdat, *el-Bahsü'l-lisânî fi'l-Mağribi'l-Arabî* (Cezayir: el-Vehran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 29.

¹³ Abdülkâdir el-Fâsî el-Fihri, "Mülâhazât ulâ an tatavvüri'l-bahsil'l-Lisânî bi'l-Mağrip", *Nedvetü'l-Lügati'l-Arabîye ve'n-Nazariyyâtü'l-Lisâniyye*, (22/11 2007), 2.

¹⁴ Hilmi Halil, *el-Arabîye ve ilmü'l-luğati'l-bünyevî-dirâse fi'l-fikri'l-lügaviyyi'l-Arabî* (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986), 139-140.

¹⁵ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998), 129.

¹⁶ Nahvin kolaylaştırılması konusunun ayrıntılı bilgisi için bk. İsmail Güler, *Nahvi Kolaylaştırma Çabaları* (Bursa: Rehber Yayıncılık, 2006).

1991), bir diğeri ise eğitimini Londra'da tamamlayan dilci İbrahim Enîs'tir (ö. 1977). Her ne kadar sınırlı da olsa Saussure'ün yapısalcı dilbilimi ile ilgili bilgi aktarımındaki ilk çabayı bu iki önemli ilim insanı göstermiştir. Böylece Saussure'ün dilbilimi 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde Arap dünyasında tanınmaya başlamıştır. Vâfi, 1940'larda te'lif etmiş olduğu *İlmu'l-lüga* ve *Fıkhü'l-lüga* adlı kitaplarında Avrupa'da son derece tanınmış olan bu ilimden bahsedip Arap dünyasının da bundan geri kalmaması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Kendisi bu ilmi ele alırken bir dilci değil de sosyal bilimci kimliğiyle hareket etmiştir.¹⁷ Tunuslu dilbilimci Abdüsselâm el-Misiddî'ye göre eğitimini Paris'te tamamlayan Vâfi'nin dilbilim alanında kitap yazmış olması bir rastlantı değil bilakis onun Fransız kültürü ve ilminden etkilenmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁸ Enîs'in dilbilim hakkındaki görüşleri ise John Rupert Firth'in (ö. 1960) kurucularından biri olduğu Londra ekolüne dayanmaktadır.¹⁹ O dönemler Londra ekolü yapısalcılık ve sesbilim konularında gelişmişti. Böyle bir ortamda yetişen Enîs'in telif ettikleri de bu ortama uygun bir örnek temsil etmekteydi. Öyle ki onun yazdıkları sesbilimi ve yapısalcılığı dilbilime indirgeyen bir bakış açısı barındırmaktaydı.²⁰ Kahire Alman Üniversitesi ve Kahire Üniversitesi arasında dilbilim çalışmalarında tam bir uyum oluşunca onların Saussure'ün dilbilimini anlamadaki yolları 1940 ve 1950'lerde Anglosakson dil çalışmalarına yönelmeleriyle gerçekleşmiştir.²¹

Londra'dan dönen öğrenciler ülkelerine döndükten sonra orada almış oldukları dil eğitimlerine eserlerinde yer vermiş ve Kahire Üniversitesi'ndeki dil araştırmalarına yönelmişlerdir. Mısır'da bulunan Darü'l-Ulûm'da Abdurrahmân Eyyûb (ö. 2013), Temmâm Hasan (ö. 2011) ve Kemâl Bişr (ö. 2015), İskenderiye Üniversitesi'nde ise Mahmûd es-Sa'rân (ö. 2015) bulunmaktaydı. Bu araştırmacılar yeni dil yöneliminin temsilcileriydiler.²² Burada dilbilimin Arap dünyasına tanıtılmasında öncü olan Mısırlıların önemini vurgulamak gerekmektedir.²³ Bunun dışında Suriyeli Mâzin el-Va'r ve Lübnanlı dilci Michel Zekeriyâ'yı ve Ürdünlü dilci Davud Abduh'u Maşrik'teki dilbilim öncüleri arasında zikretmek gerekmektedir.

¹⁷ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*; Kemâl Bişr, *Tefkîrû'l-Lugavî Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs* (Kahire: Dâr Garîb, 2005), 58-59.

¹⁸ Abdüsselâm el-Misiddî, *Mâverâü'l-lüga* (Tunus: Müessesât Abdülkerîm b. Abdullah li'n-Neşr, 1994), 42.

¹⁹ Firth, Saussure'ün dil-söz gibi bazı kavramlarını reddetse de yapısalcı olarak kabul edilmektedir. Firth ve işlevsel dilbilim yaklaşımı için bk. *Kerimoğlu, Genel Dilbilime Giriş*, 50; Halil, *el-Arabîye ve ilmü'l-luğati'l-bünyevî-dirâse fi'l-fikri'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 131-137.

²⁰ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 119.

²¹ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 129.

²² Halil, *el-Arabîye ve ilmü'l-luğati'l-bünyevî-dirâse fi'l-fikri'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 167.

²³ Mısırdaki yapılmış dilbilim çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil, *el-Arabîye ve ilmü'l-luğati'l-bünyevî-dirâse fi'l-fikri'l-lügavîyyi'l-Arabî*.

Son olarak Saussure'ün yapısalci dilbilimine dair görüşlerine ulaşabildiğimiz kitabının, Arap dünyasında tercüme edilmesi hususuna değinmek gerekmektedir. Saussure'ün kitabı 1916'da Genel Dilbilim Dersleri adı altında iki öğrencisi tarafından yayınlanmıştır. Arap dünyasında ise bu kitabın tercümesi Tunus, Suriye, Fas, Irak, Filistin ülkeleri tarafından 1984-1987 yılları arasında yapılmıştır. Bu yüzden Saussure'ün tercümesinin gecikmesi ile Maşrik'te Anglosakson dilbilim bakış açısı yeşermiş ve çelişkilerle dolu bir dilbilim ortaya çıkmıştır. Dilbilim uzun bir süre Firth'in bakış açısıyla yapılmış çalışmalarla sınırlı kalmıştır. 1959'da Saussure'ün kitabının İngilizceye tercüme edilmesiyle özellikle Andre Martinet'le beraber büyük bir çoğunluk Saussure'ün görüşlerini daha iyi anlayarak çalışmalar yapmıştır.²⁴ Kahire Üniversitesi'nde ise Alman hocaların öğretilerini baz alan bir dilbilim anlayışı var olup bu da daha çok karşılaştırmalı dilbilime dayanmaktaydı. Sonrasında da Firth'in bakış açısıyla Londra ekolüne göre dilbilimi ele almışlardır. Böylece Arap dünyasında istikrarsız bir dilbilim ortamı oluşmuştur.

3. Mağrib'de Dilbilimin Seyri

Maşrik'teki dilciler, modern dil çalışmalarını Mağrib'e kıyasla daha erken bir dönemde ele almışlardır. Bunda Maşrik'teki dilcilerin Almanya ve İngiltere gibi ülkelerdeki üniversitelerle bağlantılarının olmasının büyük bir payı vardı. Böylece Maşrik, 20. yüzyılın ilk yarısında dilbilimi tanırken Mağrib ise bu fırsatı 20. yüzyılın ancak ikinci yarısında yakalayabilmişti. Bu dönem Mağrib'in bağımsızlığını elde ettikten sonraki döneme denk gelmektedir.²⁵ Mağrib'deki ülkeler, Fransız sömürgesinden kurtulup bağımsızlığını kazanır kazanmaz üniversiteler kurmuş ve dil çalışmalarını yapmaya başlamışlardır. Bu ülkeler dil çalışmalarını yaparken aynı zamanda bağımsızlığını kazanmış, kimlik kaygısı taşıyan ve konuştuğu dile dinî amaçlarla bağlı bir toplum olarak yapmaya başlamıştır.²⁶

Mağrib'deki ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra üniversitelerin kurulması, Tunus'ta *Merkezü'd-dirâsâti'l-iktisâdiyye ve'l-İctimâiyye*, Cezayir'de *Ma'hedü'l-ulûmi'l-lisânîyye ve's-savtiyye* gibi bazı araştırma merkezlerinin kurulmasından sonra dilbilim çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca Mağrib'deki dilciler Maşrik'teki dilciler gibi önce Alman dilbilimi bakış açısı, ardından İngiltere'deki Firth'in bakış açısına göre dilbilimi ele almamıştır. Bilakis Mağrib'deki dilciler Fransızca bildikleri için Saussure dilbilimini anlamada zorluk çekmemiş bu dilbilimi doğrudan ele alabilmişlerdir. Mağrib bölgesinde bulunan Fas'ta Ahmed el-Ahdar Gazzâl (ö. 2008), Cezayir'de Abdurrahmân el-Hâc Sâlih (ö.

²⁴ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 244.

²⁵ Libya 1951'de, Fas 1955'te, Tunus 1956'da, Cezayir ise 1962'de bağımsızlığına kavuşmuştur.

²⁶ Bağdat, *el-Bahsü'l-lisânî fi'l-Mağribi'l-Arabî*, 24; es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 154.

2017), Tunus'ta ise Sâlih el-Karmedî (ö. 1933) Mağrib'deki Arap dilbiliminin evâilindedir. Mağrib'de dilbilim adına yapılan çalışmalar üniversitelerin kurulmasıyla beraber başlamış ve genelde bununla ilintili olmuştur. Çünkü buradaki üniversiteler eğitim ve araştırmaları yönetme gibi işleri üstlenmişlerdi.²⁷

Mağrib'deki araştırmacılar Arap dünyasında Saussure'ü eleştirecek yetkinlikte birisinin olmadığını farkındaydı. Onlara göre Saussure'ün metodu benzersizdi ve yeni bir sistem sunuyordu. Bu yüzden onlarda daha 1960'lı yılların başlarından bu yana kararlı ve derinleşmiş bir dilbilim anlayışı vardı. Araştırmacılar erken dönemde dilbilim anlayışında Saussure'cü bir bakış açısıyla kavramları ve metotları araştırmaya başlamışlardı. Bu alanda kaleme alınan ilk makaleler Cezayirli dilci Abdurrahmân el-Hac Salîh'in 1972'de *Medhal ilâ ilmi'l-lisâni'l-hadîs* ve Tunuslu dilci Salîh el-Karmedî'nin *Ümmehât Nazariyyât Ferdinand de Saussure* başlıkları ile yazılmış olan makalelerdir.²⁸

Cezayir'deki dilciler kendi çalışmaları vesilesiyle üniversiteler ve çeşitli birimler kurdular. 1966'da kurulan *Ma'hedü'l-ulûmi'l-lisâniyye ve's-savtiyye* dilbilimle ilgili atılmış ilk adım olup, ardından bunu 1971'de aynı enstitüde *el-Lisâniyyât* dergisinin basımı takip etmiştir.²⁹ Cezayir'de dilbilim öncülerinden el-Hac Salîh 1972'de *el-Lisâniyyât* dergisinde makaleler silsilesi olarak yazmış olduğu *Medhal ilâ ilmi'l-lisâni'l-hadîs* makalesinde Saussure yapısalcılığının temel ilkelerini sunup bu sistemdeki kavramları, fikirleri dakîk bir inceleme ile yapabileceğini belirtmiş ayrıca anlamsal bir kapalılığa sahip kavramları açıklamayı kendine şiar edinmiştir.³⁰ 1997'de Fas'ta Abdülkâdir el-Fâsî el-Fihri *Üretici-Dönüşümsel Dilbilim Topluluğu* (Generative Linguistics in the Old World - GLOW) başkanlığına geçmiştir. el-Fihri bu topluluğun bir faaliyeti olarak bir panel düzenlemiştir. Bu paneli önemli kılan ise panelin ilk ve son kez Avrupa dışında bir yerde düzenlenmesidir. Bu da Fas'ın dilbilim konusundaki önemli bir başarısına işaret etmektedir. Üstelik topluluğun kurulmasından sonra dilbilim alanında pek çok eser telif edilmiştir. Bu eserlerde daha çok dilbilimin Arap diline uygulanması konuları işlenmekteydi. Ayrıca bir yandan dilbilimin ilkeleri, metotları ile ilgili teorik konular da ele alınmaktaydı.³¹ Tunus'ta ise Sâlih el-Karmedî ile dilbilim yolculuğu başlamış olup, kendisi adeta Saussure'ün dilbilimi ve Tunus Üniversitesi arasında köprü görevi oluşturmaktaydı. el-Karmedî'yi buna hazırlayan şey ise onun, Fransa'da bu alanda öğrenim görmesi ve kitaplarında Saussure'a verdiği önemle bilinen Fransız dilbilimci Andre Martinet (ö.1999) ile olan bağlantısı idi. Çünkü Fransa'da Andre Martinet ve George

²⁷ el-Misiddî, *Mâverâü'l-lüga*, 43.

²⁸ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 56.

²⁹ el-Fâsî el-Fihri, "Mülâhazât ulâ an tatavvüri'l-bahsil'l-Lisâni bi'l-Mağrip", 2.

³⁰ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 160.

³¹ el-Fâsî el-Fihri, "Mülâhazât ulâ an tatavvüri'l-bahsil'l-Lisâni bi'l-Mağrip", 2.

Mounin gibi pek çok dilbilimci arasında Saussure'ün görüşleri oldukça yaygınlaşmıştı. el-Karmedî, Andre Martinet'in *İşlevsel Dilbilimin Temel İlkeleri* (Mebâdiû fi'l-Lisâniyyâtî'l-âme)³² ve Sâmi diller üzerindeki çalışmalarıyla tanınan Fransız Jean Cantineau'nun *Cours de Phonétique Arabe (Durûs fi İlmi'l-Asvâti'l-Arabiyye)* adlı eseri gibi pek çok tercüme eser bırakmıştır. Böylelikle el-Karmedî'nin dilbilim alanında yapmış olduğu çalışmalar kurucu bir misyon üstlenmekteydi. Kendisi 1975'te öğrencileri Muhammed eş-Şavuş ve Muhammed Acîne ile Saussure'ün *Genel Dilbilim Derslerini* tercümeğe yönelmiştir. Bu esnada Martinet'in kitabını da tercüme etmeye başlamıştır.³³ Tunus'ta 1978 yılında *Lisâniyyât ve'l-Lüga* adlı bir sempozyum düzenlenmiş ve özellikle de dilbilim kavramlarında bir birliğe gidilmesi için önemli kararlar alınmıştır. Örneğin *linguistique* kavramı için *Lisâniyyât* kavramının kullanılma kararı burada alınmıştır. Tunus Üniversitesi Fransa'daki üniversiteler ile bağlantılı olmasından dolayı onları Saussure çalışmalarını ele almaya itmiştir. Her ne kadar Mağrib'deki dilciler dilbilimi, Maşrik'tekilere nazaran daha geç tanısa da dilbilimi asıl kaynağıyla tanımış olmaları onları bu ilimde muvaffak kılmıştır. Mağrib'de Saussure'ün kitabının tartışmasız en önemli tercümesi Tunus tercümesi olmuştur.³⁴ Ancak Tunus tercümesi Mağrib'de yapılan diğer çalışmalara kıyasla gecikmiştir. Mağrib'de Arap dilciler 1960'ların başından beri Saussure'ün dilbilimine yönelmişlerdi. Kurdukları dil merkezlerinde pedagojik araştırmalar yapmışlar ve bu minvalde ilkokul kitapları hazırlamışlardır. el-Misiddî'ye göre Mağrib'deki dilcilerde Saussure'ün kitabının tercümesinin yapılmasının zorunluluğu düşüncesi oluşmamıştı. Onlara göre Fransızca bilen bir toplum olarak yaptıkları çalışmalar kendileri için daha önemliydi.³⁵ Yukarıda değinildiği gibi Maşrik için tercümenin gecikmesi Anglosakson eksenli bir dilbilim anlayışının yeşermesine ve çelişkilerle dolu bir dilbilim anlayışının ortaya çıkmasına sebep olurken, Mağrib'de ise böyle bir duruma sebebiyet vermemiştir.

3.1. Tunus'ta Dilbilimin Seyri

Mağrib'deki ilk dilbilimciler genelde doktora eğitimlerini Fransa'da tamamladıkları için tezlerini Fransızca yazmışlardır. İlerleyen dönemlerde de eserlerini çoğunlukla Arapça değil de yabancı dilde yazmışlardır. Maşrik'te de bu durum benzer bir şekilde seyretmekteydi. Arap dilbilimciler tezlerini Avrupa ülkelerinde tamamladıkları için İngilizce, Almanca, Fransızca gibi yabancı dillerde telif etmişlerdi. Bazısı bu durumu

³² Andre Martinet ve Fransız işlevselciği için bk. Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, 43-46; Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), 101-103.

³³ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 55-56.

³⁴ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 95.

³⁵ el-Misiddî, *Mâverâü'l-lüga*, 43.

Avrupa'daki bilime karşı Arap toplumunun boyun eğmesi olarak, bazısı da gelişmenin bir göstergesi olarak değerlendirmiştir.³⁶

Maşrik'teki dilcilerin Kahire Alman Üniversitesi'ne olan bağlılıkları, Saussure'ün yapısal dilbilim teorilerini doğrudan almalarını geciktirmiştir. Mağrib'e gelindiğinde ise buradaki ülkeler sömürge altında olmalarından dolayı Üniversiteler kurulana kadar dilbilim çalışmaları yapamamıştı. Bu nedenle, Mağrib'de dilbilim alanında yapılan çalışmalar Maşrik'e kıyasla daha geç bir zamanda yapılmaya başlanmıştır. Böylece Saussure'ün yapısalcı dilbilim anlayışı ile ilgili Arap dilinde yapılan çalışmalar ancak 20. yüzyılın beşinci yarısında yayınlanabilmiştir. Yani Maşrik'teki erken dönem çalışmalara rağmen Mağrib bu hususta gecikmiştir. Ancak Maşrik'teki dilciler her ne kadar erken bir dönemde dilbilime yönelmişse de onlar Alman dilbilim ekolleri bakış açısıyla dilbilimle tanıyıp akabinde Londra ekolünü benimsemişlerdir. Bu sebeple Maşrik'teki dilbilimin Saussure'ün yapısalcı dilbilimine ne kadar vakıf olduğu hususu şüphe uyandırmaktadır.³⁷ Tunus evâilinden olan Abdülkadir el-Mehîrî'de bu hususta benzer bir yargıya varmıştır. Maşrik'teki modern gramer geleneği konularında yapmış olduğu okumalarda gözlemlenen en garip şeyin Arap dilcilerin bu konuları ele almada göstermiş oldukları çekinceler olduğunu belirtmektedir. Böylelikle el-Mehîrî onların bu konuları ele almada yeterince açık olmamaları konuya ne kadar vakıf olduklarının anlaşılmasına sebep olduğunu belirtmiştir.³⁸ Buradan yola çıkarak yetmişlerde Maşrik ve Mağrib'i birbirinden ayıran en karakteristik özelliklerin başında dilbilim çalışmalarına Maşrik bölgesine göre geç başlayan Mağrib'de birincil kaynaklardan Saussure'ün dilbiliminin anlaşılmasına çalışılmış olmasıdır. Maşrik'te ise daha önce de değinildiği gibi Anglosakson dilbilim bakış açısıyla Saussure ele alınmıştır.

Mağrib'deki dilciler dilbilim kaynaklarını doğrudan ele almalarıyla beraber, istikrarlı bir dilbilim anlayışına sahip olmuşlar, bağımsızlığını kazanmanın verdiği milliyetçilik duygusuyla da Arap dil geleneğine sıkıca sarılmışlar dilbilimle onu yeniden ele almışlardır.³⁹ Böylece istikrarlı ve kaliteli yayınlar ortaya çıkarmıştır. Uzun yıllar Melik Suud Üniversitesi'nde çalışmış olan Tunuslu akademisyen Hüseyin el-Vad'e (ö. 2018) göre Mağrib dilbiliminin bu tür ortak noktaları olmasıyla beraber Tunus'u diğer Mağrib ülkelerinden ayıran yegâne özellik Mağrib ülkelerinde daha çok Chomsky'nin üretici dönüşümsel dilbilim anlayışına göre çalışmalar yapılmasına karşın, Tunus'ta herhangi bir

³⁶ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 100.

³⁷ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 100.

³⁸ Abdulkâdir el-Mehîrî, *Nazarat fi't-turâsi'l-lügavîyyi'l-Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 115.

³⁹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel- Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, ts.), 173; Hâfız İsmâîlî Alevî, *el-Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-Arabîyeti'l-muâsıra* (Libya: el-Kitâbü'l-Cedîd, 2009), 405.

dilbilim yönelimine bağlı kalınmaması açısından çeşitlilik arz etmiş olmasıdır.⁴⁰ Bunun en önemli sebeplerinden biri de Hamadî Samûd'a göre Maşrik bölgesinin bilmediği bir şekilde Tunus'ta kültürel bir karışım, çeşitlilik bulunması⁴¹ ve ayrıca Abdülkadir el-Mehîrî'nin Tunus'ta Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakültesi dekanlığı yaptığı sırada kendi politikası gereği tek bir dilbilim ekolüne bağlı kalmayıp diğer dilbilim ekollerine de açık kalmayı desteklemesi zikredilebilir.⁴²

Tunus'ta üniversitelerin kurulmasıyla beraber Arap dünyasındaki uygulamalı dilbilime uygun eğitim konusundaki eksiklik büyük ölçüde giderilmişti. Burada amaç kadîm öğretileri ve modern dil ilmini bir çatı altında toplamaktı. Abdülkâdir el-Mehîrî öğrencileri klasik grameri öğrenmeye teşvik ederken, Sâlih el-Karmedî de dilbilimi öğrenmeye çağırıyordu.⁴³ el-Mehîrî eşliğinde Abdülvehhâb Bekir ve Abdullah b. Aliyye okul kitaplarını dilbilim ekseninde içeriğinde gramer konularını da barındıracak şekilde yazmışlardır. Ardından gelen Tunuslu dilbilimciler de bu geleneği devam ettirmiştir. Böylece Tunus'ta uygulamalı dilbilim çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. el-Mehîrî ve el-Karmedî sonrasında uygulamalı dilbilim konularına yönelik eğitim metotları uygulayan en önemli dilbilimciler Abdüsselâm el-Misiddî, Salâh Fadıl, S'ad Maslûh ve Muhammed Salâhuddîn eş-Şerîf gibi Tunuslu dilbilimcilerdir.⁴⁴

Tunus'ta dilbilim çalışmalarının başlamasında önemli bir katkısı olan el-Mehîrî kadîm Arap dili geleneğinde dil âlimlerinin önemini vurgulama gayesinde olmuştur. Diğer bir yönüyle toplumsal dilbilimci olarak ortaya çıkan el-Mehîrî eserlerinde dil ile kültür, toplum, gelenek ve siyaset ilişkisi gibi konuları ele almıştır. Kendisi Arap dil geleneğindeki kelime, cümle, irab, belagat, sözlükçülük gibi konuları ele alıp görüşlerini belirtmektedir. El-Mehîrî bir dilbilimci olmasıyla beraber aynı zamanda da bir nahivciydi de. Ayrıca o, üniversitede kendi politikası gereği tek bir dilbilim ekolüne bağlanmayıp diğer ekolleri de tanıma politikası gütmüştür. Ayrıca el-Mehîrî üniversitede Arap dil geleneğinin ve dilbilimin bir arada ele alınması için çaba göstermiştir. Kendisi 1980'lerin başında Tunus'ta dilbilim çalışmaları yapmaya başlamıştır. el-Mehîrî o zaman Sorbonne Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra Tunus'ta Edebiyat ve İnsanî İlimler Fakültesi'nde dekan olarak görev yapmaya başlamıştır. Üniversitede grameri sağlamlaştırma, modern ilimle öğrencileri tanıştırma gibi sebeplerle pek çok nahiv dersi vermiştir. 1973'te eş-Şerîf'le başlatılan dersler ilerleyen zamanlarda Saussure'un kitabını

⁴⁰ Hüseyin el-Vâd, "Melâmih mine'n-Neşâti'l-lugavî fi Tûnus", *en-Nâdî el-Edebî es-Sekafî bi Cidde* 5/9 (01 Temmuz 2002), 66.

⁴¹ Hamadî Samûd, "Mülâhazât havle'l-bahsi'l-lügavî fi ba'di'l-camiati'l-Arabîye, fi'l-lisâniyyat ve'l-lugati'l-Arabîyye", *Mecelletü'l-Cüzür* (1981), 12.

⁴² el-Vâd, "Fasliyye t'anî bi't-turâs ve kadayâhû", 56.

⁴³ el-Vâd, "Fasliyye t'anî bi't-turâs ve kadayâhû", 66.

⁴⁴ es-Sûdânî, *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l-bahsil'l-lügavîyyi'l-Arabî*, 238.

tercüme eden Muhammed eş-Şavuş'la devam etmiştir. Ayrıca el-Mehîrî danışmanlığında Muhammed Salâhuddîn eş-Şerîf'in yazdığı doktora tezi, okul kitaplarının uygulamalı dilbilim eksenli ele alınması açısından üniversitede yazılmış ilk tez olmuştur.⁴⁵

Tunuslu dilbilimci Hamadî Samûd'a göre Tunus'ta dilbilim anlayışında en önemli şeylerden biri modern çalışmalar yaparken kadîm geleneğin de muhakkak okunmasının savunulmasıdır. Ona göre bunun en önemli sebebi üniversitenin tarihi ve kimliği ile ilgilidir. Bu yüzden Tunuslu dilbilimciler, kendilerini bu geleneği önceden keşfedilmemiş olanı yeni bir gözle keşfetmek ve onu tanıtmaya hususunda sorumlu tutmuşlardır.⁴⁶ Örneğin el-Karmedî'den sonra 1982'de Tunus Üniversitesi'nde eğitimin başına gelen Abdüsselâm el-Misiddî'nin amacı kadîm geleneği ele alıp keşfedilmemiş yerleri yeni bir gözle keşfetmek ayrıca dilbilim hususunda kapsayıcı bir bakış açısı inşa etmek ve Arap düşüncesi ile Batı düşüncesi arasındaki farkları ortaya çıkarmak olarak özetlenebilir.⁴⁷ el-Misiddî daha çok geleneğin önemini vurgulayıp taktığı dilbilimci gözlüğüyle de keşfedilmemiş olanı keşfetme taraftarıdır. O belli bir dil teorisini ele almak yerine el-Mehîrî gibi daha çok toplumsal dilbilim konularını kapsayan dil-kimlik, dil-siyaseti gibi konularda çalışmalar yapmıştır.⁴⁸ el-Misiddî çok yönlü biri olup edebiyat, dilbilim, etimoloji ve felsefe alanlarında eserler telif etmiştir. Kendisi kadîm ve modern dil ilmini beraber ele almada ısrarcı olup bu geleneği öne çıkarmayı amaçlayan bir bakış açısına sahiptir. Ayrıca o başka gâyeler gütmeyen Arap dilini, müstakil bir dil olduğu için ele almanın faydalı olacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden el-Misiddî ilk olarak Batıdaki dil araştırmaları tarihinde Arap dili boşluğunu doldurmayı, yani Arap dilini klasik dil çalışmalarında olduğu gibi dinî sebeplerle değil de dilbilimde ele alındığı şekliyle araştırılması gereken müstakil bir dil olarak ele almayı hedeflemiştir. Ayrıca o, eğer dilbilim tarihinde kadîm Arap dil çalışmalarına da yer verilmiş olsaydı batıdaki dil çalışmalarının şu anki halinden çok daha ileride olacağını iddia etmektedir.⁴⁹

Tunus evâilinden olan Muhammed Reşâd el-Hamzâvî (ö. 2018) özellikle uygulamalı dilbilim alanına yönelmiştir. Kendisi telif ettiği eserinde nahvin kolaylaştırılması

⁴⁵ el-Vâd, "Fasliyye t'anî bi't-turâs ve kadayâhû", 56.

⁴⁶ Samûd, "Mülâhazât havle'l-bahsi'l-lügavî fi ba'di'l-camiati'l-Arabîyye, fi'l-lisâniyyât ve'l-lugati'l-Arabîye", 11.

⁴⁷ Abdüsselâm el-Misiddî, *Mebâhis te'sîsiyye fi'l-lisâniyyât* (Dârü'l-Kuttâbi'l-Cedîdeti'l-Müttahide, 2010), 28.

⁴⁸ Bu yüzden bazı dilcilere göre el-Misiddî, Arap dilbilim çalışmalarına yeni bir şey getirmemiş ve bu bakımdan bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Faslı dilbilimci Mustafa Galfan'a göre el-Misiddî'nin yapmış olduğu çalışmalar ne Arapçaya ne de klasik dil geleneğine ilmî bir sonuç getirmemiştir. bk. Mustafa Galfân, *el-lisâniyyâtü'l-Arabîye- Es'iletü'l-menhec* (Amman: Dâr-ü Verdü'l- Ürdüniyyetü li'n-Neşir ve't-Tevzî, 2013), 8.

⁴⁹ Abdüsselâm el-Misiddî, *et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-hadâreti'l-Arabîye* (Tunus: ed-Dârü'l-Arabîye li'l-Küttâb, 1981), 22-23.

konusunda ilk ve orta öğretim alanında yazılmış olan dört kitabı incelemiş ve bu kitaplarda klasik yönelim, orta derecede seçici yönelim ve modern yönelim olmak üzere üç yönelim bulunduğunu belirtmektedir. Klasik yönelim, en çok kullanılan yöntem olup içinde herhangi bir yenilik barındırmayan daha çok klasik gramer konularını ele alan Abbas Hüseyin'in derlemiş olduğu *Mebâdiü'l-Arabîyye* ve Abbas Hasan'ın derlemiş olduğu *en-Nahvü'l-Vâfi* kitaplarıdır. Bu kitapların dışında bazı müellifler nahvi kolaylaştırmak adına birçok kitap zikretmiştir. Ancak bu kitaplar her ne kadar modern bir şekilde yazılmaya çalışılmışsa bile el-Hamzâvî'ye göre uğraşları klasik kavramları korumak olmuştur. Orta derecede seçici yönelimde, hocaların önemli bir kısmı eğitim ve öğretim sorunlarının metot ile ilgili olmadığını, bunun yerine Arapça kurallarının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Onlara göre bunun çözümü de yaşayan ıstılahlar ve kurallardan oluşan bir seçimle olacaktır. Bu seçim de yeniliklere engel olmayan objektif değişimlerle olmalıdır. Bu yönetime gösterilebilecek en güzel örnek el-Hamzâvî'ye göre *en-Nahvü'l-Arabî* kitabıdır. Yazarlar kavram seçimi, nahvi kolaylaştırmak ve bazı klasik ıstılahlardan vazgeçmek için büyük bir gayret göstermişlerdir. Bu yazarlar bazen kadîm dilcilerin görüşlerine yönelip bazen de eleştirmişlerdir. Modern yönelimde ise pek çok alternatif sunulmuş olsa da burada klasik Arap nahvinden kesin bir ayrılmaya da tüm kadîm ıstılahları âtil bırakmak söz konusu değildir. Amaç Arap ülkelerinin ittifakı ile kavramları yeniden düzenleme ve kural koymaktır. Örneğin nâibü'l-fâil kavramı yerine sadece fâil kullanmak gibi ıstılahlarda kolaylaştırma yapılması amaçlanmıştır. Ayrıca Fransızca'dan çevrilmiş kelimeler belki de derin bir mana içermiyordur ve önemli olan çevirinin manaya uygun olması ve kavramlarda birlik sağlanmasıdır.⁵⁰

el-Karmedî ve el-Mehirî'nin öğrencisi ayrıca bir dönem Millî Eğitim Bakanlığı görevini de yapan Muhammed Salâhuddîn eş-Şerîf ise eser telif etmekle beraber daha çok ilk, orta ve yüksek öğretim derslerinin mahiyeti hususunda dersler vermiş ve pek çok öğrenci yetiştirerek kendisini adeta okullardaki eğitime adanmıştır. Muhammed Reşâd el-Hamzâvî'nin de üniversitede asistanlığını yapmış olan eş-Şerîf'e göre klasik Arap dili geleneği eksikleri olsa da bu ana kadar insanlığın ulaşabileceği en yüksek dereceye ulaşmıştır.⁵¹ Nahvin kolaylaştırılması konusunda daha farklı düşünen eş-Şerîf, Arap toplumunun Batıda yapılan dil çalışmaları karşısında kendisini eksik görmesiyle beraber nahvin kolaylaştırılması çabalarına gidildiğini düşünmektedir. Böylece yazma eserler yeniden gözden geçirilerek bu alanda pek çok kitap telif edilmiştir. eş-Şerîf'e göre bu

⁵⁰ Muhammed Reşâd el-Hamzâvî, *Devrü'l-Arab fi Tatviri'l-lügati'l-Arabîyye-Terkiyyetü'l-lügati'l-Arabîyye fi Tunus* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 47-61.

⁵¹ Muhammed Salâhuddîn eş-Şerîf, "en-Nizamü'l-luğavî beyne's-şekli ve'l-ma'nâ", *Havliyyât el-Câmi'atü't-Tûnusiyye*, (1938), 193-194.

eserlerin çoğu Arap gramerinin kaybolmasından korkulduğu için yüzeysel olarak yazılmıştır. Bu yüzden dilbilimde bu konuda gereğinden fazla çelişki yaşanmaktadır. Ona göre Arap toplumu yabancı bir itici kuvvetten (dilbilim) ya da nahvi kolaylaştırmaktan ziyade ilmin derin öğrenilmesine daha çok muhtaçtı.⁵² Böylece Batıda oluşan modern dil ilmine başvurulmadan önce kadîm dil çalışmalarının derin okumalarla yeniden öğrenilmesi gerektiğini vurgulamaktaydı. Böylece kadîm ve cedîdi bir araya toplayacak dil araştırmalarında aslî bir fikir oluşturabilecek bir ilim oluşturulmalıydı. Örneğin eş-Şerîf'e göre Maşrik'teki önemli dilbilimcilerden olan Temmâm Hasan eserlerinde bunu yapmaya çalışmıştır. Ona göre Hasan, kadîmde aslî ilmi ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.⁵³

Özetlemek gerekirse Tunuslu dilbilimciler, modern dil çalışmaları yaparken tek bir dilbilim teorisine bağlı kalmayıp çeşitlilik göstermişlerdir. Onların dilbilim çalışmaları yapımlarındaki en önemli gayelerinden biri Arap dil geleneğine müracaat edip, bu geleneği öne çıkarmak olmuştur. Ayrıca Tunuslu dilbilimciler, dilbilim eksenli dil eğitimi ve öğretimi konusunda pek çok çalışma ortaya koymuşlardır. İlk ve orta öğretim kitaplarının hazırlanması, üniversitelerdeki müfredatın belirlenmesi gibi konularda yenilenmeye gitmişlerdir. Bu dilbilimcilerin hedefi, öğrencilere hem klasik Arap grameri konularını öğretmek hem de öğrencilerin zorlanabileceklerini düşündükleri konularda nahvi kolaylaştırmak olmuştur. Böylece onlar uygulamalı dilbilim alanında öncü olmuşlardır. Son olarak Tunuslu dilbilimciler, dilbilimin teorik konularını ele almanın yanı sıra dil-siyaset ilişkisi, dil-toplum ve kültürü gibi alanlara yönelerek toplumsal dilbilim konularına çokça değinmişlerdir.

Sonuç

Arap dünyasında dil çalışmaları kadîm bir gelenek olsa da Arap dilciler, Saussure'ün yapısal dilbilim metodunu farklı şekillerde ele almışlardır. Arap dilbilimini Maşrik ve Mağrib bölgelerinde yapılan çalışmalar olarak ele almak mümkündür. Bu bölgelerde Saussure dilbilimini ele almada bazı temel farklılıklar gözlemlenmektedir.

Maşrik'te en-Nahda hareketi sonrasında özellikle de Mısırlı dilcilerin Kahire Alman Üniversitesi'ndeki oryantalist hocaların görüşlerine yakın olması, onların daha çok karşılaştırmalı dilbilim perspektifinde çalışmalar yapmasına neden olmuştur. Bu durum Saussure dilbiliminin Maşrik'te onu eleştiren Alman ekolünün perspektifinde tanınmasına yol açmıştır. Ancak zamanla Maşrik'te Kahire Alman Üniversitesi'ne olan bağlılık azalmış Londra ekolünden olan Firth'in bakış açısıyla dilbilim çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Böylece Saussure dilbilimi Maşrik'te önceleri Alman ekolü sonrasında da Londra ekolü perspektifinde ele alınmıştır. Bu durum yapısal dilbilimin

⁵² eş-Şerîf, "en-Nizamü'l-luğavî beyne's-ş-şekli ve'l-ma'nâ", 194.

⁵³ el-Hamzâvî, *Devrü'l-Arab fi tatvîri'l-lügati'l-Arabîye-Terkiyyetü'l-lügati'l-Arabîye fi Tunus*, 195.

doğrudan ele alınmayıp bu ekollerin yorumladığı bir şekilde ele alınmasına sebep olmuştur. Bu da Maşrik'te çelişkilerle dolu dilbilim çalışmalarına yol açmıştır.

Mağrib bölgesinin Fransız sömürgesi altında olması hasebiyle en-Nahda hareketi gecikmiş, buradaki ülkeler ancak bağımsızlıklarını kazandıktan sonra dilbilim çalışmaları yapabilmişlerdir. Her ne kadar Maşrik'e göre Mağrib dilbilim çalışmaları yapma hususunda gecikmiş olsa da onların Fransızca bilmeleri ve Avrupa'ya olan yakınlıkları, Saussure dilbilimini doğrudan ele almalarına imkân tanımış ve onların istikrarlı dil çalışmaları yapmalarına olanak sağlamıştır.

Mağrib'de bulunan Tunus, dilbilim çalışmaları konusunda önemli adımlar atmıştır. Tunuslu dilbilimciler dilbilimde kavram sorununu çözmek adına panel düzenleyip kavram birliğine gidilmesi için büyük çabalar göstermişlerdir. Öte yandan Tunuslu dilbilimciler Arap dünyasında oluşan Anglosakson dilbilim anlayışının etkilerini azaltmada en önemli adımlardan biri olan Saussure'ün kitabının doğru tercüme edilmesinde büyük bir çaba göstermişlerdir. Ayrıca burada bulunan dilbilimciler tek bir dilbilim teorisine bağlı kalmayarak Arap dilbiliminin gelişim seyrinde önemli adımlara imza atmışlardır. Bunlar arasında onların modern dil çalışmaları yaparken, Arap dil geleneğini öne çıkarmaları örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca teorik dilbilim konularının yanında toplumsal dilbilim alanlarında çalışmalar yapmışlardır. Son olarak nahvin kolaylaştırılması, dilbilim eksenli dil eğitimi ve öğretimi konusunda yaptıkları çalışmalarla uygulamalı dilbilim alanında öncü olmuşlardır.

Etik Beyan / Ethical Statement (Yalnızca birden fazla yazarlı yayınlar için)		
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		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Çıkar Çatışması / Competing Interests		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
Yazarların Katkıları / Author Contributions:	Birinci Yazar	İkinci Yazar
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%70	%30
Veri toplanması / Data collection:	%80	%20
Veri Analizi / Data Analysis:	%70	%30
Makalenin Yazımı / Writing up:	%80	%20
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%90	%10

Kaynakça

- Alevî, Hâfız İsmâîlî. *el-Lisâniyyât fi's-sekâfeti'l-Arabîyyeti'l-muâsıra*. Libya: el-Kitâbü'l-Cedîd, 2009.
- 'Ayaşî, Münzir. *el-Lisaniyyât ve'l-hadâre*. Ürdün: "Alemü'l-Kütûbi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzi", 2013.
- Bağdat, Fatıma ez-Zehra. *el-Bahsü'l-lisanî fi'l-Mağribi'l-Arabî*. cezayir: el-Vehran Üniversitesi, 2016.
- Bişr, Kemâl. *Tefkîrû'l-lugavî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Kahire: Dâr Garîb, 2005.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-Arabîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/87. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fihri, Abdülkâdir el-Fâsî. "Mülâhazât ûlâ an tatavvürî'l-bahsil'l-lisânî bi'l-Mağrip". Fas: Mohamed V de Rabat, 2007.
- Galfân, Mustafa. *el-Lisâniyyâtü'l-Arabîyye- Es'iletü'l-menhec*. Amman: Dâr-ü Verdü'l-Ürdüniyyetü li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2013.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, ts.
- Güler, İsmail. *Nahvi Kolaylaştırma Çabaları*. Bursa: Rehber Yayıncılık, 2006.
- Halil, Hilmi. *el-Arabîyye ve ilmü'l-luğati'l-bünyevî-dirâse fi'l-fikri'l-lügaviyyi'l-Arabî*. İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1986.
- Hamzâvî, Muhammed Reşâd. *Devri'l-Arab fi tatvîri'l-lügati'l-Arabîyye-Terkiyyetü'l-Lügati'l-Arabîyye fi Tûnus*. Tunus: Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- Hourani, Albert. *el-Fikrû'l-Arabî fi Asri'n-Nahda*. çev. Kerîm Özkûl. Beyrut: Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 1968.
- Kerimoğlu, Caner. *Genel Dilbilime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Mehîrî, Abdulkâdir. *Nazarât fi't-turâsi'l-lugavîyyi'l-Arabî*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Misiddî, Abdüsselâm. *et-Tefkîrû'l-lisânî fi'l-hadâreti'l-Arabîyye*. Tunus: ed-Dârü'l-Arabîyye li'l-Küttâb, 1981.
- Misiddî, Abdüsselâm. *Mâverâü'l-lüga*. Tunus: Müessesât Abdülkerîm b. Abdullah li'n-Neşr, 1994.
- Misiddî, Abdüsselâm. *Mebâhis te'sîsiyye fi'l-lisâniyyât*. Dârü'l-Kuttâbi'l-Cedîdeti'l-Müttahide, 2010.
- Müzeynî, Hamza ibn Kablan. *Müracâatü'l-lisâniyye*. Riyad: Mektebetü'l-Edebi'l-Mağribî, 1999.
- Samûd, Hamadî. "Mülâhazât havle'l-bahsi'l-lügavî fi ba'di'l-câmi'âti'l-Arabîyye, fi'l-lisâniyyat ve'l-lugati'l-Arabîyye". *Mecelletü'l-Cüzür*.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. berke vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.

- Sudânî, Hüseyin. *Eserü Ferdinand de Saussure fi'l'bahsil'l-luğaviyyi'l-Arabî*. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâsi ve Dirâseti'l-Lisâniyyât, 2019.
- Şerîf, Muhammed Salâhuddîn. “en-Nizamü'l-luğavî beyne's-şekli ve'l-ma'nâ”. *Havliyyât el-Câmi'atü't-Tûnusiyye*.
- Tahtâvî, Rifâa Rafî et-. *Tahlîsu'l-ibrîz fi telhîs-i Bâriz*. Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Vâd, Hüseyin. *Fasliyye t'anî bi't-turâs ve kadayâhû*. “el-Fikrî'l-Arabî fî Asri'n-Nahda Melâmih mine'n-Neşâti'l-Lugavî fî Tûnus”. *en-Nadî el-Edebî es-Sekafî bicidde* 5/9 (01 Temmuz 2002), 47-74.
- Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982..

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

دور العادة في تأسيس الدليل النقلى عند الجوينى

el-Cüveyni'ye Göre Naklî Delilin Temellendirilmesinde Âdetin Rolü

The Role of Custom in the Foundation of Revealed Evidence According to al-Juwayni

Mustafa DAKKAK

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Phd student, University of Marmara, Institute of
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri. Social Sciences, Basic Islamic Sciences.

daqqaq0007@gmail.com Orcid: 0009-0000-8337-8292

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01.04.2024

Kabul Tarihi / Accepted

18.07.2024

Atıf/Cite: Dakkak, Mustafa. "el-Cüveyni'ye Göre Naklî Delilin Temellendirilmesinde Âdetin
Rolü". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 260-284.

<https://doi.org/10.20486/imad.1462730>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

الملخص

في سياق نظام المعرفة عند الإنسان تبرز العادة أو النواميس الحاكمة للكون والإنسان فردًا ومجتمعًا في تأسيس معرفة الإنسان ونظرته للأشياء المحيطة به وتعامله معها، وتكون هذه العادات مع دليل العقل الأساس الذي تستند إليه كل العلوم والتي منها العلوم الدينية، والدليل النقلى الذي هو المسموع عن معصوم حجة يأتي في مقامة تلك العلوم، وهذا المقال يهدف إلى تبين ارتكاز الدليل النقلى في تأسيس حجته على دليل العادة، وكذلك إلى بيان مركزية العوائد في السياق الأصولي المشترك مع السياق الكلامي عند الإمام الجويني وهو إمام أصولي ومنتكلم أشعري صبغ الأصول بخلفيته الكلامية، وإظهار كذلك أن القطع الأصولي مستند إلى أدلة قطعية. وخدمة لهذه الأهداف فقد عمد المقال إلى تبين معنى العادة والدليل النقلى في اللغة والاصطلاح، ثم بيّن مكانة العوائد في السياق العلمي وخاصة سياق الدليل النقلى، وكذلك بيّن صفات هذه العوائد وأنواعها، ثم عمد إلى تبين نقاط الارتكاز الأساسية على دليل العادة التي بُني عليها الدليل النقلى، وقد ارتكز البحث في تبين مركزية العادة في سياق الدليل النقلى في ثلاث نقاط رئيسية، الأولى منها: بيّنت فيه دور المعجزة - التي هي مخالفة العادة - في إثبات صدق الرسول الذي هو مستند معرفة الشرع، والثانية: بيّنت فيها دور العادة في تأسيس نظرية الخبر وخاصة المتواتر منه، والثالثة: بيّنت فيها دور العادة في إثبات الإجماع، وختم المقال ببيان أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها.

الكلمات المفتاحية: فقه، أصول، العادة، دليل، الدليل النقلى، الجويني.

Öz

Bilgi teorisi bağlamında bakıldığında, kâinatın işleyişini düzenleyen kanunlar olduğu gibi insanın da fert ve toplum olarak yaşayışını yöneten âdetler ve kanunlar mevcuttur. Bu âdetler ve kanunlar insanın bilgi edinmesini, etrafındaki nesnelere bakış açısı ve bunlarla etkileşime girme şeklini belirlemede önemli bir rol oynar. Söz konusu âdetler, akıl deliliyle birlikte tüm disiplinlerin, özellikle dinî disiplinlerin temelini oluşturur. Masum ve güvenilir kaynaktan gelen nakli delil ise dini ilimlerin temelinde yer alır. Bu makale, naklî delilin geçerliliğinin, âdet deliline dayanarak nasıl oluştuğunu açıklamayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, bu araştırma fıkıh usulünün kelâmî arka planını inceleyen Eş'arî kelimci ve usulcü İmam Cüveynî'nin kelâmî ve usulî anlayışında, âdetlerin merkezi rolünü, usulî anlayışının kesin delillere dayandığını ortaya koymaktadır. Bu hedeflere ulaşmaya çalışılırken öncelikle âdet ve naklî delilin lûgat ve terim anlamlarına değinilerek, âdetlerin bilimsel bağlamdaki özellikle nakli delil bağlamındaki yeri belirlenmiştir. Ayrıca, bu âdetlerin özellikleri ve türleri beyan edilmiş, nakli delilin üzerine kurulu olduğu âdet delilinin temel dayanak noktaları ortaya konulmuştur. Çalışmada, nakli delil bağlamında âdetin merkezi rolü üç temel noktada ele alınmıştır: Birincisi, mucizenin -âdete aykırı olanın- Peygamberin doğruluğunu kanıtlamadaki rolü zikredilmiştir. İkincisi, haber teorisinin, özellikle mütevâtir haberin, oluşumunda âdetin rolü açıklanmıştır. Üçüncüsü ise icmâin ispatında âdetin rolü incelenmiştir. Araştırma, ulaşılan önemli sonuçlar ve önerilerle sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usul, Âdet, Delil, Naklî Delil, el-Cüveynî.

Abstract

In the context of human knowledge systems, customs or the governing laws of the universe and humanity, both individually and socially, play a prominent role in shaping human knowledge, perspective on the surrounding world, and interaction with it. These customs, together with the guidance of reason, form the foundation upon which all sciences are built, including religious sciences. At the forefront of religious sciences is the transmitted evidence (al-dalîl al-naqlî), which is what is heard from an infallible and authoritative source. This article aims to demonstrate how transmitted evidence bases its legitimacy on customs evidence, as well as to highlight the centrality of customs in the shared usul and theological context of an usul and Ash'ari theologian who imbues usul with his theological background. It also demonstrates that usul certainty is based on definitive evidence. In service of these objectives, the article clarifies the meaning of customs (al-âda) and transmitted evidence (al-dalîl al-naqlî) in language and terminology. It then explains

the place of customs in the scientific context, particularly the context of transmitted evidence (al-dalīl al-naqlī), and also explains the characteristics and types of these customs. It then proceeds to identify the key pillars of customs evidence upon which transmitted evidence is built. The research in demonstrating the centrality of customs in the context of transmitted evidence is based on three main points: The first of which explains the role of the (al-mu'jiza) miracle - which is a violation of customs - in proving the truthfulness of the messenger who is the source of knowledge of sharia law; the second of which explains the role of customs in establishing the theory of news, especially (mutawatir) continuous news; and the third of which explains the role of customs in proving (ijma) consensus. The article concludes by presenting the most important findings and recommendations that have been reached.

Keywords: Islamic Law, Custom, Evidence, Revealed Evidence, Imam al-Juwaynī.

مقدمة

من المسلم عند جميع المسلمين بأن الوحي قد نزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه بقسميه - المتلو منه "القرآن" وغير المتلو منه "السنة"¹ - حجة لا شك فيهما لكن على بعض الخلاف في مراتب القسم الثاني منه، فكان الوحي بقسميه هو المصدر الرئيس التي تُستقى منه أحكام الشرع، وكذلك فقد أتبع أهل السنة هذين الأصلين الأصليين بأصول أخرى تابعة لهما مبنية عليهما كالإجماع والقياس وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح والعرف وشرع من قبلنا وغير ذلك، وانقسمت هذه الأصول بحسب كونها نقلية أو استنباطية إلى قسمين، فمنها ما كان النقل هو الأساس فيه وذلك كالأصول الأصلية - القرآن والسنة - وما يتبعها من إجماع وقول الصحابي وشرع من قبلنا، ومنها ما كان الاستنباط فيها بواسطة العقل بناءً على الأصول الأصلية هو الأساس كالقياس والاستحسان والاستصلاح، وقد بين العلماء حججاً هذه الأدلة من خلال تأصيلها وبنائها على أدلة عقلية وعادية وسمعية²، ولما كان الدليل النقلية لا يمكن أن يُستدل به على حججته من خلال نفسه وإلا حصل الدور، بين العلماء أن حججته مبنية على أصول عقلية وحسية وما اجتمع منها كالعوائد، والعوائد وإن كانت تطلق في أصول الفقه على عدّة إطلاقات، إلا أن المقصود بها هنا ليس الدليل المشهور في أصول الفقه والمسماة بالعرف، حيث إن هذه الدليل قد أُشيع بحثاً، وإنما المقصود بالعادة المقدمات الكلية المشتركة بين علمي أصول الدين وأصول الفقه، وبناء على هذه المقدمات تبني المعرفة، إذ هي قوانين تُعرف بالاطِّراد والاستمرار والشمول.

وفي هذا المقال يتبين لنا ملامح ومواطن الارتكاز على الأصول العادية في بناء حججته الدليل النقلية السمي عند أحد أئمة الأصول المتقدمين، وهذا الإمام هو إمام الحرمين المتكلم النظائر الأصولي الفقيه أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة (478هـ)، وهو أحد أئمة الأشاعرة الذين تطوّر على يدهم مذهب الأشاعرة، وكانت لديه إضافات على من سبقوه، ومن هذه الإضافات التي انفرد فيها استعماله للعادة العامة كأساس في إثبات أصل الإجماع، وقد وقع الاختيار في استنباط آرائه ومنهجه التأصيلي في هذا الجانب على كتاب واحد من كتبه الأصولية وهو كتاب البرهان، وهذا الكتاب يعدُّ من أهم المراجع الأصولية عند المسلمين عامة وأهل السنة من الأشاعرة خاصّة، حتى سُمي من قبل بعض علمائها بلغة الأمة³، ومن خلال كتابه هذا - الذي يُعدُّ أول مرجع متكامل وصل إلينا من كتب الأشاعرة في أصول الفقه - قدّم رؤية متكاملة عن أصل العادة، وهذه الرؤية وإن كانت متفرقة في عدّة مباحث، إلا إنّه يمكن جمعها في سياق واحد كما حاول هذا المقال عمله، وهذا ما يسمّى بدراسة المصطلح الأصولي.

¹ الوحي المتلو: هو الذي أوحى للنبي محمد صلى الله عليه وسلم بلفظه ومعناه من الله تعالى، وهو وحي متلو مؤلف تأليفاً معجزاً في نظامه وهو القرآن. الوحي غير المتلو: هو الذي أوحى للنبي محمد صلى الله عليه وسلم بمعناه من الله وكانت ألفاظه من تعبير النبي صلى الله عليه وسلم، وهو وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز في نظامه ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ينظر: محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت)، 1/96-97.

² ينظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر أبو زيد، (القاهرة: دار ابن عفان، 1997/1417)، 1/25.

³ الذي سمّاه بهذا الاسم هو الإمام السبكي (ت771هـ) في طبقاته حيث قال وهو يصف كتاب البرهان: "اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد به بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة لما فيه مصاعب الأمور، وأنه لا يخفى مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبدُّ بها". تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413)، 5/192.

وأهمية بحث مثل هذا العنوان تتأتى من خلال أنها لم تسبق بالإفراد بالبحث - حسب إطلاعي - خاصة في جانبها الأصولي التأصيلي، إذ هناك بعض المقالات والبحوث التي ذكرت أهمية دليل العادة في مقابل دليل العقل ونقاط الفرق بينها من جانب كلامي أو من جانب قطعيتها وظنيتها،⁴ وكذلك أهميته متأنيّة من كونه يبيّن الأصول التأسيسية - الكلامية والمنطقية - للدليل النقلى السمعي، فهي توضّح أصلاً مؤبّساً مشتركاً بين هذه العلوم لم يُفرد القول فيه في المدونة الأصولية، وترك الأمر فيه إلى المدونات الكلامية والمنطقية.

وفي سبيل الوصول إلى معرفة دور العادة في بناء حجّة الدليل النقلى عند الإمام الجويني؛ فقد عمدت هذه المقالة إلى المنهج الاستقرائي والوصفي التحليلي والاستنباطي، ولذلك بدأت بالتعريف بمفردات البحث في اللغة والاصطلاح، ثم بيّنت المكانة العلمية لدليل العادة وصلته بالعلوم عامة وبالعلوم النقلية السمعية خاصة، واستنبطت بعض الأوصاف اللازمة للعادة وأنواعها من كلام العلماء، ثم استقرت - ولا تدعي الاستقراء التام - ووصفت وحللت نقاط الارتكاز الأساسية على دليل العادة في إثبات حجّة دليل النقل عند الإمام الجويني من خلال ما ذكره في كتابه *البرهان*، وانتهت المقالة بخاتمة تبين أهمّ النتائج والتوصيات.

1. التعريف بمفردات البحث

1.1. العادة في اللغة

العادة اسم جنس جمعي للفعل *عَادَ يَعُوذُ عَوْدَةً وَعَوْدًا*، وتجمع على *عادٍ وعاداتٍ وعيدٍ*، ومصدر العود يدل على أصلين: الأول: تثنية في الأمر عودًا بعد بدء، والثاني: جنس من الخشب، والمعنى الأول هو المراد لسباق هذا البحث، فالعادة إذن هي: الدربة والديدن والتكرير والتماذي في شيء حتى يصير سجيّة، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها ويرجع إليها مرة بعد أخرى، وقيل: هي تكرير الشيء دائمًا أو غالبًا على نصح واحد بلا علاقة عقلية، وقيل: ما يستقرّ في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة، والحاصل أنّ العادة هي الحالة المتكررة على نصح واحد.⁵

1.2. العادة في الاصطلاح

ذكر أهل كتب التعاريف تعريف العادة بمثل ما ذكره أهل اللغة، حيث أوردوا أنّ العادة هي: ما استقرّ في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، وقالوا أيضًا: هي ما استمرّ عليه عند حكم العقول مرة بعد

⁴ ينظر في هذا الجانب: أحمد المصري، *الفرق بين حكم العقل وحكم العادة*، رفوف الجزائرية، 11، (2017)، 303-320. وينظر كذلك: حميد الوافي، مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، 2013/1434)، فقد تعرّض المؤلف لأهمية دليل العادة في إثبات القطع. وينظر كذلك: محمد عبيدة، *فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقاتهما في مبحث النبوت: الفخر الرازي نموذجًا*، نماء، 1/7، (2023)، 50-71. وينظر كذلك: Sümevra Şermet, *İlk Dönem Eşari Kalam Sisteminde Cevher-i Ferd ve Adet Teorisi İlişkisi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁵ ينظر: أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبدالسلام هارون، (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، "عود"، 182-181/4؛ ومحمد بن منظور، *لسان العرب*، تحشية: إبراهيم اليازجي وجماعة من اللغويين، (بيروت: دار صادر، 1414)، "عود"، 317-315/3؛ ومحمد مرتضى الزبيدي، *تاج العروس*، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 1385-1422/1965-2001)، "عود"، 443/8؛ ومجموعة من المؤلفين، *المعجم الوسيط*، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972-1392)، "عاد"، 635/2.

أخرى⁶، وقيل: هي تكرر الحال في سائر الأفعال⁷، وقيل: هي كل صورة للفعل تصبح بحكم تفردها واستقرار الأحوال الملازمة لها شائقة وثابتة، وهي كائنة في ثلاث ظواهر: الأولى منها: التكثيف العام مادياً أو حيويًا، والثانية: ظاهرة حيوية خاصة غير مصحوبة بالوعي، الثالثة: كيفية نفسانية خاصة بالإنسان⁸، ولعلَّ التعريف الأخير هو الأشمل لمعنى العادة، وهو المعبر عنها في مستوياتها من حيث الوعي وغير الوعي بها، وفي مستوياتها العامة الشاملة "الكونية" والخاصة "الإنسانية". وبناءً على ما ذُكر يمكن تعريف العادة بالقول: إنها النواميس الناتجة عن المشاهدات أو التجارب من خلال استقرار تكرر اقتران الأشياء بعضها مع بعض، واستمرار جريانها على المؤلف، واطرادها في الوقوع مادية كونية كانت تلك النواميس أو حيوية إنسانية.

1.3. الدليل النقلي في اللغة

الدليل النقلي مؤلف من كلمتين: دليل ونقل، والدليل لغة: يرجع إلى معنيين: الأول: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والثاني: اضطراب في الشيء⁹، والمعنى الأول هو المراد في سياق البحث. وأما التقل لغة: فهو مصدر يدلُّ على تحويل شيء من مكان إلى مكان¹⁰، وهذا التحويل قد يكون مادياً أو معنوياً أو لغوياً.

1.4. الدليل النقلي في الاصطلاح

الدليل النقلي قول مؤلف من كلمتين، وللوقوف على تعريفه اللغوي لا بدَّ أولاً من الوقوف على تعريف الإضائي بمعرفة معنى مفرداته اصطلاحاً. ذكر علماء الأصول أن الدليل في الاصطلاح هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري¹¹ أو لعلم ما لا يعلم باضطراب¹².

⁶ ينظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكلمات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، "العرف"، 617؛ ومحمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، تقديم: رفيق العجم، الترجمة: عبدالله الخالدي وجورج زيناني، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، "العادة"، 1156/2.

⁷ ينظر: الكفوي، "النظر"، 905.
⁸ ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، 1982)، "العادة"، 41-40/2.

⁹ ينظر: إسماعيل بن أحمد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، "دليل"، 1698/4؛ وابن منظور، "دليل"، 248/11 - 249؛ وابن فارس، "دل"، 259/2.

¹⁰ ينظر: إسماعيل بن عباد، الحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (بيروت: عالم الكتب، 1994/1414)، "نقل"، 421/5؛ وابن فارس، "نقل"، 463/5؛ وابن منظور، "نقل"، 674/11؛ والزبيدي، "ن ق ل"، 23/31.

¹¹ ينظر: سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، إعداد: عبدالرزاق عفيفي، (دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، 1402)، 9/1؛ وعضد الدين عبدالرحمن الإيجي، مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، 134/1.

¹² ينظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبدالحميد بن علي أبو زيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418)، 202/1؛ وما بعدها؛ وعبدالملك بن يوسف الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله النبالي وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت)، 115/1 - 116.

وأما النقل في الاصطلاح: فـ "هو الإتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرًا أنه قول الغير".¹³ وبذلك يكون الدليل النقلى إضافيًا هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري عن طريق الإتيان بقول الغير على ما هو عليه وتحويله من جيل إلى جيل أو من شخص إلى آخر. أما تعريفه لقبياً فالعلماء عرّفوه بطرقٍ متعددة، منها التعريف باللفظ، وبالتقسيم، وبالحد، وأطلقوا عليه إطلاقاً عدّة، كالدليل الشرعي والسمعي والوضعي،¹⁴ وقد عرّفوه بالمقابل بأنه: "ما لا يدلُّ لذاته"¹⁵ مقابل الدليل العقلي، وقد ذكر الجويني أنّ "السمعيات: كلام الله تعالى وما عداه طريق نقله أو مستند إليه".¹⁶ وبناء على ما ورد في كتب الأئمة من تعريفات بأشكال متعدّدة يمكن القول بأن الدليل النقلى هو: المستند إلى المسموع عن معصوم حجة مفيد لعلم أو ظنّ.

2. المكانة العلمية للعادة وصفاتها وأنواعها

من خلال التعريفات السابقة التي عرّفت العادة نلاحظ وجود الحكم العقلي المستند إلى الحكم الحسي، حيث نجد معاملة النظير الثاني معاملة النظير الأول لوجود جامع مشترك بينهما وهو تحقُّق التكرّر مرّة بعد أخرى عند وجود هؤلاء النظراء، ثم إنه مع استمرار تحقُّق التكرّر يتكوّن حكم العادة، وذلك بأن يحصل استقرار في النفس عند أصحاب الطبع السليم في حال أمور من الأمور على صفة واحدة، هذه الصفة أو الحالية تكون مساعدة في إدراك وتوصيف ذات الشيء وبناء المعرفة عليه.

فدليل العادة بلغة أهل المنطق هو من الأحكام وليس من التصورات¹⁷، وهو متكوّن من جامع حكم الحسّ مع حكم العقل، وقد جعل الإمام الغزالي (ت505هـ) حكم العادة في المرتبة الرابعة من مراتب ما يتوصّل به إلى القطعيّات أو اليقينيّات، وعبر عنه بالتجريبيّات، وذكر أنه قد يعبر عنه "باطراد العادات"،¹⁸ ويبيّن اختلافه عن الحكم العقلي والحكم الحسيّ، ومثّل على ذلك بإدراك الحجر الهاوي إلى الأرض، حيث إن الحسّ يدرك سقوط الحجر إلى الأرض، "وأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ فهي قضية عامة لا قضية في عين، وليس للحسّ إلا قضية في عين... فالحكم في الكل إذن هو للعقل ولكن بواسطة الحسّ أو بتكرّر الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها".¹⁹

¹³ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، "النقل"، 1725/2.

¹⁴ ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، 205/1؛ وعبد الملك بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 36/1؛ وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبدالشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)، 80؛ وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)، 167/1؛ والشاطبي، الموافقات، 25/1.

¹⁵ سيف الدين الأمدى، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (القاهرة: مطبعة دار الكتب القومية، 2004/1424)، 189.

¹⁶ الجويني، البرهان، 35/1.

¹⁷ ينظر: قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية المرحاني، تصحيح: انتشارات بيدار، (قم: منشورات بيدار، 1426)، 30-31.

¹⁸ الغزالي، المستصفى، 36.

¹⁹ الغزالي، المستصفى، 37.

وقد وضَّح الغزالي بعد ذلك أكثر مكانة العقل والحسِّ في الوصول إلى الحكم العادي، وبينَّ أن العقل يتوصَّل إلى الحكم العادي من خلال قيامه بعملية قياس خفي من خلال تتبع ما يدركه الحسُّ من حالة مستمرة لشيء من الأشياء أو لأمر من الأمور، يقول رحمه الله: "وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرُّر على الحسِّ بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطَّرد في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف. وهذا... معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبرُ عنها باطراد العادات."²⁰

وقد بيَّن الغزالي كذلك مكانة معرفة العادات في منظومة العلوم، فقال: "ومن لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات، فيتعدَّر عليه ما يلزم منها من النتائج"²¹، فعدم معرفة العوائد هو فقدان الجملة من اليقينيات التي يبنى عليها كثير من الأدلة والعلوم القطعية والظنية.

فالعادة إذن هي دليل كليّ قطعي، ولذلك نجد أن العلماء قد استندوا في تأسيس الدليل النقلي السمعي - الذي هو أصل علوم الشرع - على الأدلة القطعية ومنها دليل العادة، وذلك لأن تلك الأدلة "لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة"²²، ولما كان العلم القطعي مطلوبًا في الأمور المؤسَّسة للدين ككلِّ والمتمثلة في أصول الدين وأصول الفقه، كان لا بدَّ أن تكون الأدلة أو المقدمات المستعملة في تأصيل وتأسيس هذين العلمين قطعية، ولذلك ذكر الشاطبي (ت 1388/790) في مقدِّمته الثانية في كتابه الأصولي الموسوم بـ *الموافقات* بأن "المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية"²³، وقد ذكر العادة في المرتبة الثانية منه بعد الدليل العقلي، وقسمها أيضًا كقسمة الدليل العقلي من حيث الوجوب والجواز والاستحالة.²⁴

والإمام الجويني من قبل قد ذهب في مقدِّمة كتابه *البرهان* إلى بيان أن مدارك العلوم في الدين ثلاثة أقسام وهي: العقل والمعجزة الخارقة للعادة والسمع²⁵، فجعل العادة في المرتبة الثانية من المراتب التي يدرك من خلالها الإنسان علوم الدين. وقد فصَّل الجويني أكثر في مكانة العادة وخاصة في إثبات الدليل النقلي السمعي فذكر أن وجه دلالة العادة قريب من وجه دلالة قرائن الأحوال بالعلوم بالبدئية.²⁶ وما ذهب إليه الجويني في هذا التشبيه يبيِّن اقتران الحكم العادي بالحكم العقلي لإثبات الحكم الشرعي، فالاقتران بين الأسباب والمسببات وما يحصل من ثبات واستقرار للأحوال والشؤون المحيطة التي يقتدر معها على اكتساب العلوم إنما هو بمقتضى العادة التي يخلقها الله، ولذلك كان إثباتها كدليل مؤسَّس ضروري لحصول الحكم بصدق الأنبياء الذي هو مقدِّمة للحكم بحجِّية الكتاب والسنة وبقية الأصول.

هذا كلُّه يبيِّن لنا كليَّة العادة ومكانتها في تأصيل العلوم وتأسيسها وخاصة منها ما يتعلَّق بالدليل النقلي السمعي، إذ الدليل السمعي لا يمكن إثبات حجِّيته من خلال نفسه وإلا كان الدور، وكذلك لا بدَّ من أدلة تأسيسية مشتركة حتى

²⁰ الغزالي، المستصفي، 37.

²¹ الغزالي، المستصفي، 37.

²² الشاطبي، الموافقات، 25/1.

²³ الشاطبي، الموافقات، 25/1.

²⁴ ينظر: الشاطبي، الموافقات، 25/1.

²⁵ ينظر: الجويني، البرهان، 32/1-34.

²⁶ ينظر: الجويني، البرهان، 33/1.

تثبت حجتيه على البشر جميعاً،²⁷ وفي سبيل ذلك البناء المعرفي فقد بين الإمام الجويني أن الدليل النقلي مبني على أصليين: الأول: عقلي من حيث إثبات أصل الكلام لله تعالى، وذلك بناء على الصفات التي يثبتها العقل للإله، والثاني: عادي من حيث إثبات صدق نسبة هذا الكلام لله تعالى، يقول الجويني: "فلو كان الصدق لله تعالى في نفسه ثبت بالسمع ومستند كل سمع كلام الله تعالى؛ لأدّى ذلك إلى إثبات الكلام بالكلام، وهذا لا سبيل إليه ولا ينتظم العقد فيه، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يرتبط بالسمع أيضاً وإنما يتردد بين حكم العرف وقضايا العقل"²⁸.

وبحسب ما ورد في التعاريف الاصطلاحية - التي تقدّمت - لمفهوم العادة، وكذلك بحسب نصوص الأئمة عند أحاديثهم المنتثرة في كتبهم عن دور العادة، فإننا نجد أنهم قد وصفوها ببعض الصفات اللازمة لها، وأهم هذه الصفات اللازمة: أولاً: التكرار؛ فالعادة ما اكتسبت ماهيتها إلا من خلال حصول ذلك التكرار مرّة بعد أخرى، يقول الجويني عند رده على من تساءل عن إمكانية أن يحصل في المقدور إفادة خبير الواحد للعلم الضروري: "إن كانت المسألة في حكم المقدور فكل ما ذكرتموه سائغ في المقدور، ولكننا نعلم ضرورة أن العادات لا تنخرق في زماننا، كما نقطع أن البحار ما فجرت ونضبت، والسموات ما انفطرت وكل ما ذكرناه من طرق الأدلة إخبار منا عما وجدنا عليه العادات المستمرة، ثم بضرورة العقل نعلم أن العادات لا تنقلب في زماننا، ومن كمال العقل معرفة ذلك"²⁹.

²⁷ تعتبر مسألة تأسيس الدين بناء على أصول مشتركة بين عموم البشر ليكون حجّة عليهم جميعاً من مسائل فلسفة التشريع، والعلماء المتقدّمون سواء أكانوا متكلمين أو أصوليين حاولوا الإجابة عن هذه المسألة في مواضع متعدّدة من مباحث تلك العلوم، ففي علم الكلام نجد ردودهم على الفرق المختلفة غير المسلمة يهوداً كانوا أو نصارى أو مجوساً أو براهمة هنوداً أو فلاسفة أو غير ذلك، وقد بنوا تلك الردود والمناقشات على أرضيات دلالية قاطعة وإنسانية مشتركة كالعقل والعادة والحس، إذ هذه الأدلة هي أدلة يشترك فيها كل البشر، ودلائلها كذلك قاطعة بحسب نظام المعرفة البشري، وأما في علم أصول الفقه المؤسّس على قواعد علم الكلام فقد بيّنوا كذلك أنه مؤسّس على تلك الأصول الكبرى، وبنوا قطعيّة أصول الفقه عليها، وبيّنوا أنّ أصول الدين كما هي قطعيّة فكذلك أصول الفقه. ينظر: الشاطبي، *الموافقات*، 20/1. وذكرنا أن المراد من القطعيّة في أصول الفقه ليس أحاد تلك المسائل، إذ بهذا الاعتبار هناك الكثير من المسائل الظنيّة في أصول الفقه، وإنما أرادوا الأصول الكبرى التي بنيت عليها قواعد الاستدلال، فهذه الأصول والقواعد تتماشى مع تلك الأسس والأدلة الكبرى التي بنيت عليها المعرفة البشرية وتجري في سياقها ولا تخرج عنها، ولذلك فقد ذكر الأصوليون الأشاعرة أنّ أصول الفقه من العلوم القطعيّة، وأسّسوا ذلك من خلال هذه الأصول الكبرى، يقول الجويني: "ونحن نجد العهد بترتيب يشتمل على ما مضى من الكتاب وعلى ما يأتي منه؛ حتى يتجدد عهد الناظر بترتيب أبواب الكتاب، فإن معرفة الترتيب من أظهر الأعوان على درك مضمون العلوم القطعية". الجويني، *البرهان*، 214/1. ويقول الغزالي: "إثبات أصل من أصول الأحكام ومداركه... لا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول". الغزالي، *المستصفى*، 170. ويقول الإمام الشاطبي: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية". الشاطبي، *الموافقات*، 17/1. وأقول: إن علم المقاصد بأجمعه قد بناه الشاطبي بناء على هذا الأساس، إذ المقاصد الخمسة لمّا ذكرها الغزالي وأحصاها بيّن أنّه "يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشرعية من الشرائع"، فهي إذن أصول مشتركة بين بني البشر جميعاً". الغزالي، *المستصفى*، 174. فعالمية الشريعة الإسلامية مبنية على أصول معرفية مشتركة بين جميع البشر، وقائمة على أصول حافظة لحياتهم. بقي لدينا مسألة أخرى هنا يجب الإشارة إليها وهي بناء الأصول القطعية الكبرى بناء على الدليل النقلي، والأشاعرة قد بيّنوا أنّ تلك الأصول الكبرى القطعية لا يصح تأسيسها بناء على الدليل النقلي وذلك لسببين: الأول: حصول الدور وقد ذكر ذلك الجويني، إذ إن الدليل النقلي مؤسّس على أصول أخرى ولا يؤسّس من خلال نفسه وإلا حصل الدور، والثاني: هو أنّ الدليل النقلي مبني على مقدّمات ظنية، وهذه المقدّمات هي مقدّمات لغوية لا يمكن تحصيل القطع منها إلا من خلال القرائن، وما يتخلّص لنا من تلك الأدلة المنقولة المشفوعة بالقرائن نادر قليل لا يقدر معه على تأصيل الدليل النقلي. ينظر: الرازي، *المحصول*، 390/1-408. فحصل من ذلك أنّه لا يمكن لنا أن نؤسّس حجّية الدليل النقلي من خلال النقل، وهذا نفسه ما بيّنه الجويني وبني عليه.

²⁸ الجويني، *البرهان*، 35/1.

²⁹ الجويني، *التلخيص*، 299/2-300.

ثانيًا: الثبات؛ إذ لولا حصول ثبات تكررهما عند النفس ما اكتسبت اليقينية، يقول الجويني عند حديثه عن الإجماع في الأمم السابقة: هذا الأمر "من قضية العادات، والعادات لا تختلف إلا إذا انحرفت".³⁰

ثالثًا: الشمول؛ إذ تكررهما وثبات هذا التكرّر شامل لجميع الأحوال في كل الأزمان الماضية والحاضرة والمستقبلية، عامٌّ في جميع الأشخاص والأمكنة، وفي ذلك يقول الجويني في ردّه على من جعل العادة الحالية فقط هي حجة الإجماع: "فإننا نعلم استمرار العادات في زمننا، فنعلم ذلك في زمن من قبلنا ضرورة، وهذا كما لو أننا علمنا بمجرد العادة، أن أهل التواتر لا يخبرون عن مشاهدة، وهم كاذبون، فهذا مما استوت عليه الأعصار، وكذلك نعلم ضرورة أن الطعام والشراب كانا يشبعان ويرويان من قبلنا على اطراد العادة، فلو ساغ تنفيذ³¹ العادة، لأفضى بذلك إلى ضروب من الجهالات".³²

وبناء على هذه الصفات وخاصة الأخيرة منها، وبناء على ما ورد في تعريف العادة، يمكن القول كذلك بأنّ العادة على أنواع، ويمكن إجمال هذه الأنواع في نوعين رئيسيين لتنفصل عنهما أنواع أخرى.

أما النوع الأول: فهو العادات الكونية؛ وهي تتعلق بالظواهر والنواميس والقوانين الحاكمة للكون.

وأما النوع الثاني: فهو العادات الإنسانية؛ وهي تتعلق بالقوانين والنواميس الحاكمة للأفراد والمجتمعات والأمم.

فالعادة إذن دليل كلي عامٌّ شاملٌ مؤسس للمعرفة في العلوم عامّةً وعلوم الدين وخاصة ما اتصل منها بالدليل النقلية السمعي، وفي هذا المقال نكتفي بالوقوف على دور العادة بأنواعها في التأصيل للدليل النقلية السمعي عند الإمام الجويني رحمه الله تعالى من خلال كتابه البرهان.

3. أدوار العادة التأسيسية في الدليل النقلية عند الجويني

تقرّر فيما سبق أنّ حجّية الدليل النقلية لا تثبت من خلال الدليل النقلية نفسه وإلا حصل الدور، وأن حجّيته تقوم على دليل العقل والعادة والحسّ، وتقدّم أيضًا أن الدليل النقلية هو ما استند إلى مسموع عن معصوم حجّة مفيد لعلم أو لظنّ، وعند النظر في المفردات المكوّنة للدليل النقلية عند الإمام الجويني في البرهان، نجد أنّ الدليل النقلية يرتكز على دليل العادة في ثلاث نقاط مهمة تؤصّل لحجّيته؛ الأولى: في إثبات صدق الرسول المبلّغ عن الله وذلك من خلال المعجزة، والثانية: في تأصيل نظرية الأخبار وخاصة خبر التواتر، والثالثة: في تأصيل الإجماع، ونستعرض هنا ما ورد عند الجويني في هذه النقاط الثلاثة على الترتيب.

3.1. المعجزة ودورها في إثبات صدق الرسول

مرّ فيما سبق أنّ الإمام الجويني قد ذهب إلى بيان أن مدارك العلوم في الدين ثلاثة أقسام وهي: العقل، والمعجزة التي هي فعل خارق للعادة، والسمع³³، وقد فصلّ في ذلك فيبين أن مدرك المعجزة هو المرشد إلى إثبات صدق كلام الرسول، والدليل في المعجزة هو خرقها للعادة، إذ إنّ الله تعالى قد خلق في أنفسنا علمًا ضروريًا باستمرار العادات على ما هي عليه، وأما إذ حُرقت هذه العادات ففي ذلك دلالة على حصول أمر عظيم وخطب جسيم وهذا الأمر هو مجيء نبي مرسل من

³⁰ الجويني، البرهان، 1/278.

³¹ التنفيض هو التحريك والتغيير، ومنه تحريك الشيء لتنظيفه من غبار أو نحوه. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، "نفض"، 462/5.

³² الجويني، التلخيص، 3/29.

³³ ينظر: الجويني، البرهان، 1/32-34.

الله، فلولا العلم بالعادة واستمرارها لما حصل معرفة لانخراق العادة، يقول الجويني: "والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول وذلك مستند إلى اطراد العرف".³⁴

وقد ذكر الجويني أنّ العقل لوحده لا يمكنه إدراك دلالة معجزة النبي، بل لا بدّ من استناد العقل إلى العادة للحكم بصدق الرسول، إذ أمر صدقه مرتبط بالمعجزة التي هي "فعل الله سبحانه وتعالى خارق للعادة، ظاهر على حسب سؤال مدّعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتقاد من غيره إذا كان يبغى معارضة"³⁵.

فالنبي كإنسان كلامه ليس بحجّة في إخباره وأخباره، بل لا بدّ لكلامه كي يبلغ مرتبة الحجّية والسرية في الحكم على أفعال الناس وتصوراتهم من دليل، وهذا الدليل لا بدّ أن يكون من قبيل الإله الذي أثبت العقل وجوده وصفاته، وكذلك كي يكون متوافقاً مع دعوى ذلك النبي في أنه مبلّغ عن الله، وخطاب الله تعالى لمّا كان لعموم البشر، كان خرق العادة أو النواميس - الحاكمة للكون والإنسان - التي استقرت في أذهان الناس خير دليل يدل على صدق النبي ويؤدّن به وتُميّزه عن مدّعي النبوة الكاذب، كذلك فإن العادة المستمرة دالة على نفسها بشكل قطعي من خلال الوجود الظاهري للترابط بين الأسباب والمسببات، والمؤمن يعتقد أنّ خالق الأسباب عند المسببات هو الله، فخرق هذا الترابط العادي لا يكون إلا من قبيل الله تعالى، وانخراقها يحصل عند الإنسان علم ضروري أنّ المرسل لهذا النبي هو الله خالق هذه العادات، وعلمه هذا مستند إلى العادة، إذ لولا ثبات العادة على استمراريتها لَمَا عُرف انخراقها، وقد ضرب الجويني لهذه العملية مثلاً بمجلس الملك الممتلئ بالناس ما لو "قام قائم بمرأى من الملك ومسمع فقال: أنا رسول الملك إليكم، وآية رسالتي أن أتمس من الملك أن يقوم ويقعد خارقاً عادته المألوفة فيفعل، ثم يقول: أيها الملك؛ إن كنت رسولك فصدقني بقيامك وقعودك، فإذا طابقه الملك قطع الحاضرون بتصديقه إياه من غير فكر وروية، وانصرفوا واثقين على ثلج من الصدور... فإظهار المعجزة على شرطها بهذه المثابة يفيد العلم بصدق ضرورة من غير احتياج إلى نظر"³⁶، فلولا حصول هذا الفعل الخارق للعادة لَمَا ثبت صدق النبي الذي هو ناقل ومبلّغ أحكام الله، ولَمَا ثبتت كذلك رسالته التي أرسل بها.

وكذلك فإن خرق دليل العادة أهون من خرق دليل العقل، إذ دليل العقل لا يمكن خرقه، وإلا حصل الخلل في المقدمات التي اعتمد عليها العقل في إثبات وجود الله وصفاته.

وقد بيّن الجويني كذلك بأن حصول العلم الضروري من العادات قريب من وجه دلالة قرائن الأحوال بالعلوم بالبدئية، يقول: "العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال... فإذا ثبتت هذه القرائن ترتّب عليها علوم بدئية لا يأبأها إلا جاحد"³⁷، وما ذهب إليه الجويني في هذا التشبيه يبيّن ضرورة الحكم العادي إلى جانب الحكم العقلي والشعري، إذ هذا الاقتران بين الأسباب والمسببات وإن كان من خلال العادة التي يخلقها الله، فهو يرى أن إثباته ضروري لحصول الحكم بصدق الأنبياء، وقد قرّر ذلك عندما طرح تساؤلاً عن قدرة الله تعالى في فعل ما يشاء ومن ذلك إظهار المعجزات على يد الكذاب فقال: "معتقدي وجوب وصف الرب سبحانه بهذا لا محالة"³⁸، فالحكم العادي وإن كانت ترد

³⁴ الجويني، البرهان، 34/1.

³⁵ الجويني، البرهان، 33/1.

³⁶ الجويني، البرهان، 33/1.

³⁷ الجويني، البرهان، 219/1.

³⁸ الجويني، البرهان، 34/1.

عليه أحكام العقل الثلاثة بالوجوب والإمكان والاستحالة، وهذا الفعل من الله تعالى ممكن عقلاً إذ هو مقدور له، إلا إنه في حكم العادة مستحيل وغير ممكن، وقد ذكر سببين لاستحالة حصول هذا الممكن العقلي المستحيل في العادة، الأول منهما: أنه لو حصل هذا "لغيم العاقل مذاق هذا العلم"، والثاني منهما: أنه يحصل انسلال "العلوم عن الصدور"،³⁹ وكلا السببين راجع إلى حصول اختلال ميزان العلم عند الإنسان، فالعادة هي المقررة لمعلومات الإنسان، ومن ذلك علمه بصدق الأنبياء. وقد انتقل الإمام الجويني بعد ذلك لتخصيص حديثه عن القسم الثالث من مدارك علوم الدين وهو السمعيات أو لِنُقل كما اصطَلحنا بالدليل النقلى، فبيّن أنّ السمعيات ترجع إلى كلام الله تعالى، فالذي جعلها دليلاً إنما هو قول الله تعالى، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم وإن كان جزءاً منها أيضاً فذلك استناداً إلى كلام الله تعالى، يقول الجويني: "الأصل في السمعيات كلام الله تعالى وهو مستند قول النبي صلى الله عليه وسلم"،⁴⁰ ويقول أيضاً: "وبالجملة أصل السمعيات كلام الله تعالى وما عداه طريق نقله أو مستند إليه".⁴¹

ثم حلل الجويني تأصيل هذا الدليل النقلى، وبيّن بناءه على أصليين: الأول: عقلي من حيث إثبات أصل الكلام لله تعالى، وذلك بناء على الصفات التي يثبتها العقل للإله، والثاني عادي من حيث إثبات صدق نسبة هذا الكلام لله تعالى، يقول الجويني: "فلو كان الصدق لله تعالى في نفسه ثبت بالسمع ومستند كل سمع كلام الله تعالى؛ لأدى ذلك إلى إثبات الكلام بالكلام، وهذا لا سبيل إليه ولا ينتظم العقد فيه، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يرتبط بالسمع أيضاً وإنما يتردد بين حكم العرف وقضايا العقل".⁴²

وهذا الأصل العادي أو دليل العادة متأتم من جانب إثبات صدق الرسول المبلّغ لكلام الله وذلك عن طريق المعجزة الخارقة للعادة القائمة، ودلالة هذا الأصل العادي وضعية، إذ هي بمنزلة قول الله بأن مدّعي الرسالة عني صادق فيما يقول، وأنا أقره على ذلك بخرق نظام العادة الذي وضعته لهذا الكون له، يقول الجويني: "والمعجزة تدل من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول، وذلك مستند إلى اطراد العرف في إعقاب القرائن للعلم، وثبوت العلم بأصل الكلام لله تعالى يدل عليه وجوب اتصاف العالم بالشيء بالنطق الحق الصدق عما هو عالم به".⁴³

وقد بيّن الجويني عند حديثه عن أقسام الخبر أنّ من أقسام الخبر المقطوع بصدقه مدلول المعجزة وهو صدق النبي بأن كل ما جاء به هو من عند الله تعالى، ويلتحق بذلك صدق النبي في نفسه، وصدق كل من صدّقه النبي.⁴⁴ وبيّن كذلك بأن كل متنبّي من غير معجزة فهو كاذب، إذ لو كلف الناس أتباع ذلك المتنبّي من غير معجزة دالة على صدقه لكان في ذلك تكليف بما لا يطاق، إذ كيف يعلم صدق ذلك المتنبّي من غير وجود طريق تؤدّي إلى العلم بصدقه.⁴⁵

39 الجويني، البرهان، 34/1.

40 الجويني، البرهان، 34/1.

41 الجويني، البرهان، 35/1.

42 الجويني، البرهان، 35/1.

43 الجويني، البرهان، 34-35.

44 ينظر: الجويني، البرهان، 223/1.

45 ينظر: الجويني، البرهان، 227/1.

فالمعجزة - التي هي مخالفة العادات والنواميس الحاكمة للكون والإنسان فردًا أو مجتمعًا أو أمةً وانخراطها تأييدًا لدعواه وتحديًا لمن هو مثل الرسول أن يأتي بمثلها - هي المؤسسة لصدق النبي فيما ينقله عن الله تعالى وفيما يقوله ويبيّنه بنفسه، فهي الأصل والدليل المؤسس لقبول القرآن والسنة كحجّة على الإنسان، فلولا نظام العادة التي أسّس الكون عليها لما ثبت الدليل النقلي حجّة على البشر.

وكذلك فإن الجويني يرى بأن تأثير دليل العادة يمتد ليشمل ترتيب الأصول النقلية أو السمعية نفسها، إذ ترتفع مرتبة هذه الأصول بحسب قربها من دليل العادة وتبعدها عنه، يقول الجويني: "فأما السمعيات فلمستند فيها المعجزة وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى: فكل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يقدم وما بعد في الرتبة أُخّر"،⁴⁶ فكلما كان الأصل أقرب من دليل العادة كان في مرتبة متقدّمة أكثر في سلم الأصول، ولذلك كان القرآن والسنة في مرتبة واحدة عند من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وتلقّى عنه؛ وذلك لكون المعجزة الخارقة للعادة عنده على سوية واحدة في الدلالة على حجيتهما، أمّا من لم ير النبي صلى الله عليه وسلم فيكون في المرتبة الأولى عنده القرآن؛ وذلك لقربه من دليل العادة في إعجازه نفسه وكذلك في نسبة لفظه إلى الله، وأما السنة فتتأخّر في الرتبة عن القرآن عنده لأنّ إعجازها يعتمد على نقل نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم، وفي العموم تتقدّم السنّة على الإجماع لارتباطها بصاحب المعجزة أكثر من ارتباط الإجماع، حيث إنّ الإجماع يُشعر بالخبر وليس مدلولاً للمعجزة نفسها، يقول الجويني: "وبيان ذلك أن كل ما يتلقاه من لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم من رآه فهو مدلول المعجزة من غير واسطة، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانيًا".⁴⁷

فمدلول المعجزة - بقسميه القرآن والسنة - هو في أول مراتب الأصول بناء على قربه من الدليل العادي المؤسس المتمثّل بالمعجزة، ولذلك فالعادة أسّست لحجية القرآن والسنة ككل، وأسّست لترتيبها كذلك في سلم الأصول التي يُعرف منها أحكام الله، بل العادة امتدّ بناؤها أكثر من ذلك فأسّست نظام انتقال قول المعصوم الحجة من خلال نظرية الخبر، وهذا ما سنتحدث عنه في نقطة الارتكاز الثانية.

3.2. دور العادة في تأصيل الخبر

لمّا كانت العادة المتمثّلة بالمعجزة عند الجويني هي المؤسسة لوجودية الدليل النقلي في مستوى الإثبات الكلي القطعي، فهي كذلك موجودة ومؤسسة في مستوى استمرارية هذا الدليل الكلي القطعي، وذلك من خلال نقل هذا الدليل من جيل إلى جيل، إذ نقل الأخبار قائم على دليل العادة، فالعادة مؤسسة للخبر بقسميه المتواتر والآحاد. وعند النظر إلى الخبر - الذي هو الركن الرئيسي في الدليل النقلي - نجد أن الجويني قد أصّله من خلال دليل العادة، إذ الخبر من أصناف الكلام وهو محتمل للصدق أو الكذب، حتى إنّ الإنشاءات التي جاءت بها الشريعة من خلال كلام الرسول من أوامر ونواهي واستخبارات هي أيضًا داخلة في الخبر بحسب دليل العادة، ودليل العادة أصل لها؛ وذلك لأنّ المأمورات والمنهيات والاستخبارات هي في حكم المخبر عنها؛ وكذلك فإنّ الرسول صلى الله عليه وسلم هو مخبر عن إيجاب

⁴⁶ الجويني، البرهان، 42/1.

⁴⁷ الجويني، البرهان، 42/1.

الله ونهيه، وصدق هذا الخبر وقبوله متوقف على المعجزة التي هي خرق للعادة، فالشريعة كلها عبارة عن خبر عن الله، وهي منقولة، ونقلها مستند في تأصيله إلى دليل العادة.

وكذلك فإن بناء نظرية الدين هو أمر قائم على الأخبار بحسب دليل العادة، إذ الطبقة الأولى المتلقية للدين من الرسول مباشرة قائم تلقّيها من خلال الحسّ، أما الطبقات التي بعدهم فتلقّيها قائم على الأخبار المنقولة،⁴⁸ وبذلك فالدين مرتبط بالعادة من جهة إثبات صدقه وبالتالي حاكميته، ومرتبطة بالعادة من جهة نقله لنا تعاليم الدين عن طريق الخبر، فالخبر أيضاً هو نتاج العادة.

وقد أكد الجويني أهمية دليل العادة وفضيلته وتأثيره وتأصيله للدليل النقلي كذلك عند حديثه عن تقاسيم الأخبار، حيث ذكر أن أقسام الخبر الثلاثة: المقطوع بصدقه والمقطوع بكذبه وغير المقطوع فيه بواحد منهما مستندة إلى دليل العادة والقرائن العرفية، فالعوائد والقرائن هي المؤسّسة عنده لنظرية الخبر وأقسامه.⁴⁹

وعند النظر فيما أورده الجويني في القسمين الأولين للخبر - المقطوع بصدقه والمقطوع كذبه - نجد أنه يؤصّل للخبر في هذين القسمين من خلال دليل العادة، حيث إن الخبر حتى يكون صدقاً مقطوعاً به لا بدّ أن يكون متفقاً مع حكم العقل والعوائد، ومن هذا القسم خبر التواتر، إذ هو يستند في قطع صدقه إلى مستقرّ العادة والقرائن العرفية، وكذلك الخبر المقطوع بكذبه، فحتى يقطع بكذبه لا بدّ أن يكون قد تصاحب باختلال في أحكام العوائد المؤسّسة للخبر، وهذه العوائد ترجع إلى خطورة الأمر وأهميته وكليته في ظل الظروف المحيطة به.⁵⁰

والجويني يلاحظ وجود مستويين اثنين للعادة حتى يحصل نقل ما كان دليلاً مسموعاً بشكل قطعي:

الأول: كون الأمر المسموع خطيراً وذا أهمية كبيرة، فالأمر إذا كان على مثل هذا المستوى فإن العادة تقتضي أن يتم نقله بشكل قاطع من خلال التواتر، وأما إن تمّ نقله بصورة مفيدة للظن، فالناقلون يصبحون متهمين بالكذب أو الخطأ على أقل تقدير، يقول الجويني: "كل أمر خطير ذي بالٍ يقتضي العرف نقله إذا وقع تواتراً إذا نقله آحاد فهم يكذبون فيه، منسوبون إلى تعمد الكذب أو الزلل".⁵¹

الثاني: كون الأمر المسموع من الكليات وليس من التفصيلات الجزئية غير المهمة، فما كان كذلك فإن العادة تقتضي أن يتم نقله بصورة قطعية من خلال التواتر، وأما إن كان الأمر تفصيلاً جزئياً غير مهم، فيحسب العادة كذلك ينقل بصورة لا تستدعي القطع؛ لأنه غير مهم وغير كلي، يقول الجويني: "التفصيل لا تتوافر الدواعي بما على نقلها توافرها على الكليات، فنقل الصلوات الخمس مما يتواتر، فأما تفصيلها في الكيفية فلا يقضي العرف بالاستفاضة، والدليل القاطع فيه أنه لو كان مما يتواتر لنقل تواتراً، فإذا لم ينقل نقيضه مع القطع بأنه لا بد من وقوع أحدهما؛ دلّ على أن ما ورد خبر الآحاد فيه من قبيل ما لا يجب التواتر فيه على حكم الاعتقاد".⁵²

48 ينظر: الجويني، البرهان، 215/1.

49 ينظر: الجويني، البرهان، 228-222/1.

50 ينظر: الجويني، البرهان، 224-223/1.

51 الجويني، البرهان، 256/1.

52 الجويني، البرهان، 257-256/1.

فالعادة إذن هي الفيصل المؤثر في طريقة نقل المسموع وصناعة قطعيته من ظنيته، فهو إن كان مهمًا وخطيرًا وكليًا فالعادة تقتضي أن ينقل بصورة قطعية متواترة، وإن كان غير مهم وجزئي وتفصيلي فالعادة تقتضي أن ينقل بصورة ظنية آحادية، فتحديد شكل النقل يستند إلى العادة.

وقد أكد الجويني في سياق حديثه عن الخبر المتواتر أهمية دليل العادة وكونه "من الأصول العظيمة التي تستند إليها أمور خطيرة وتتوجه فيها غائلة هائلة"،⁵³ وذكر أن التواتر مبني بحسب دليل العادة، ولذلك قال: "والجملة في ذلك أن التواتر من أحكام العادات، ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها، فليتخذ الناظر العادة محكِّمة".⁵⁴ ثم راح يؤكد انفراد العادة في تأصيل الخبر المتواتر حتى عن القرائن العرفية حيث قال: "والقول الواضح في ذلك أن مسلك العلم بصدق الخبر المتواتر على ما سبق وصفه أن المخبرين لا يتواطؤون عند زوال القرائن الضابطة والإيالات الحاملة على التواطؤ، ويؤول مستند القول إلى مطرد العرف، وهذا المسلك بعينه مطرد في شيوخ الفنون التي ذكرناها".⁵⁵

ثم بيّن بعد ذلك الجويني أن القرائن العرفية التي تشارك في تأسيس الخبر المتواتر مع العوائد إنما دورها في استمرار تواتر الخبر أو انقطاعه، حيث إن هذه القرائن إن استمرت بحسب العادة أيضًا مرافقة للخبر المتواتر فإن الخبر يستمر تواتره، وضرب لذلك مثالاً بالأمر الدينية، حيث إن هم أصحاب الدين متوقِّرة على نقل الجلي منه، وهذه المهمم المرافقة هي التي تجعل أصحاب ذلك الدين يتداعون لنقل أخباره ودرسها، وأما إن لم تستمر تلك القرائن المرافقة للخبر، فإن الخبر مع الأزمان يتناقص اهتمام النقلة به، وينتهي به المطاف إلى نقل الآحاد وربما أيضًا اندراسه مع طول الأزمان، وقد ضرب لذلك مثالاً بالأحداث السياسية كدخول ملك إحدى البلاد، فخير فتح أو احتلال ملك لإحدى البلدان يكون في أوله أمرًا شائعًا منتشرًا ونقله متواترًا بين الناس، ثم إنه مع مرور الزمن يتناقص اهتمام الناس بنقل هذا الخبر، ويقتصر نقله على المؤرخين وبعض المهتمين بالسياسة. وكذلك الأمر فهذه القرائن تكشف الخبر الكاذب إذا حصل تواطؤ من جمع على كذب، فإن طول الوقت يكشف كذبهم لعدم توفُّر تلك القرائن في استمرار الكذب.⁵⁶

وكذلك فهذه القرائن هي التي تفرِّق بين الخبر المتواتر والخبر الآحاد، حيث إن العوائد هي التي أسست خبر الآحاد، وحكمت بإمكانه، لكن العادة المؤسَّسة للقطع بهذا الخبر لم توجد، وكذلك القرائن التي تساعد على الحكم بصدقه أو كذبه لم توجد، ولذلك كان خبرًا غير مقطوع بصدقه أو كذبه، وسمي بالآحاد.⁵⁷

وقد تحدّث الجويني عن الخبر المتواتر عند حديثه عن تقاسيم الأخبار، وذكر أن من الأخبار التي يقطع بصدقها ما يتوافق مع اطراد العوائد، وبيّن أن الخبر الذي يتوافق مع العوائد إنما هو الخبر المتواتر، وأوضح أن مستند القطع فيه يعود إلى

53 الجويني، البرهان، 224/1.

54 الجويني، البرهان، 222/1.

55 الجويني، البرهان، 224/1.

56 ينظر: الجويني، البرهان، 224/1.

57 ينظر: الجويني، البرهان، 227/1-228.

مستقر العادات والقرائن العرفية،⁵⁸ ويبيّن كذلك بأن من الأخبار المقطوع بكذبها ما كان يخالف العوائد، ويبيّن أن دليل العادة "من الأصول العظيمة التي تستند إليها أمور خطيرة وتتوجه فيها غائلة هائلة".⁵⁹

ومن خلال أصل العادة الذي هو مستند التواتر بيّن الجويني أن حجّية القرآن لا يمكن معارضتها، وأبطل من خلال هذا الأصل ما ذُكر من شُبّه حول حجّيته من خلال إعجازه، من ذلك: بيانه بطلان قول القائلين بأن القرآن الكريم قد عُورِض، حيث ذكر أن هذا أمر عظيم خاصة مع وجود التحدي من قِبَل الله، وأنه لو حدث لما خفي ولنقل بطريق متواترة مفيدة للقطع، ومع عدم وجود تواتر في ذلك، فالدليل على أنّ أحدًا لم يعارضه، وبذلك سلمت حجّية القرآن.⁶⁰ وعند النظر في شروط الخبر المتواتر التي ذكرها الجويني⁶¹ نجد أنه قد اشترط شرطين فيه، وكلا الشرطين لهما ارتباط بالعادة.

أما الشرط الأول: فهو أن يكون مبدأ الخبر البديهة والضرورة، ولم يقيد استناد حصول العلم بهذا الأمر إلى الحسّ، إذ العلم الضروري يمكن حصوله من قرائن الأحوال.

الشرط الثاني: أن يصدر الخبر عن عدد يفيد خبرهم العلم الضروري القطعي، وقد خالف الجويني في هذا شيخه الباقلاني الذي افترض أن يكون عددهم أكثر من أربعة، ويبيّن أن عدد المخبرين في التواتر ليس له حدّ معيّن؛ لأنّه خبرهم يستند إلى دليل العادة، و"العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال، وهي لا تنضب انضباط المحدودات بمحدودها، ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت"،⁶² فالجويني وإن كان ينفي حصول التواتر من خلال الواحد، فكذلك لا يشترط عددًا معيّنًا، لكنه يبيّن أن "الكثرة من جملة القرائن التي تترتب عليها العلوم المجتناة من العادات، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها".⁶³

فإذن الخبر المتواتر بحسب الجويني يستند إلى دليل العادة الذي يُستفاد من القرائن الحالية العرفية المحيطة، ولذلك يختلف حصول القطع من خلال العدد باختلاف الزمان والمكان والشخص، وإن كانت الكثرة من الأدلة على حصول القطع بحسب دليل العادة، ولذلك قال في آخر بحثه في الشرط الثاني: "وأنا أقول: المحكّم في ذلك العلم وحصوله، فإذا حصل استبان للعقل ترتيبه على القرائن، فإن العلم في العادة لا يحصل هزلًا، وقد يختلف باختلاف الوقائع، وعظم أخطارها، وأحوال المخبرين، وهذا هو المنتهى الذي ليس بعده مطلب لمتشوّف"،⁶⁴ وفي ذلك يذهب الجويني إلى نسبة العادة واختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان في الحكم على الخبر برفع درجته أو إنزالها.

ولعلّ من الأمور التي تحسم جدل النسبية في مثل هذه الأمور الإجماع، وهو ما سنتحدث عنه في الفقرة التالية.

58 الجويني، البرهان، 223/1.

59 الجويني، البرهان، 224/1.

60 ينظر: الجويني، البرهان، 224/1.

61 ينظر: الجويني، البرهان، 222-216/1.

62 الجويني، البرهان، 219/1.

63 الجويني، البرهان، 221/1.

64 الجويني، البرهان، 221/1.

وبناء على ذلك يمكن القول بأنَّ العادة المؤسَّسة لنظرية الخبر بقسميه المتواتر والآحاد هي نوااميس وقوانين تحمل صفات الثبوت والعموم والشمول في كل ملة وفي كل زمان، فهي مؤسَّسة للخبر عند بني الإنسان جميعاً على مدار الدهر، وهي مستندة في نوعها هنا على النوع الإنساني الفردي والاجتماعي منها، إذ في بداية نقل الخبر تبدأ بالفرد فتؤسَّس معرفته من خلال الحسِّ، ثم تنتقل إلى تأسيس المعرفة للمجتمع من خلال تكثُر نفس الخبر مع كثير من الأفراد حتى تنتهي بهم لتكوين علم قطعي بما أُخبروا عنه عند الفرد والجماعة، مستندة في ذلك على عادات الناس التي جبلوا عليها في رؤيتهم للأحداث المهمة وتفصيلها ونقلهم لها مع الاستمرار على ذلك من عدمه، وهذه العادات أو النوااميس لما كانت عامَّة في كل الأفراد والمجتمعات وكانت مؤسَّسة للنظام المعرفي للبشر عن طريق الخبر، كانت حجيتها قطعية عند سائرهم، إذ هي تبدأ بتأسيس المعرفة عن طريق الخبر عند الأفراد لتنتهي بالجماعات، ولا ينكر تلك القوانين وما قررته إلا من اختلف عنده النظام المعرفي أو المعاند الجاحد.

3.3. دور العادة في تأصيل الإجماع.

بعد أن بيَّن الجويني الأصول التي تستند إليها السمعيات أو لِنُقَلَّ بعد تأصيله للدليل النقلية الأصلي وهو الكتاب والسنة، ذكر بعد ذلك الدليل النقلية الثالث وهو الإجماع، وأوضح استناده في حجَّيته إلى أصليين كذلك، أما الأصل الأول فهو العادة، وأما الأصل الثاني فهو الخبر المتواتر، وأشار كذلك إلى عدم صوابية استدلال العلماء بنصِّ القرآن على تأصيل الإجماع،⁶⁵ وخاصة ما ذكروا من قوله تعالى: { وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا } [سورة النساء: الآية: 115]، إذ هذه الآية لم تبلغ رتبة الظاهر فضلاً عن رتبة النص، وكذلك ما ذكروا من حديث: (لا يجمع الله أمتي على ضلالة أبداً)،⁶⁶ ولما كان تأصيل الأصول لا بدُّ أن يستند إلى دليل

⁶⁵ انقسمت طرق الأصوليين الأشاعرة في الاستدلال على حجَّية الإجماع تبعاً للقول بقطعية هذا الأصل أو ظنيته، ولذلك نجد العلماء في ذلك على قسمين: القسم الأول: القائلين بحجَّية الإجماع القطعية، وهؤلاء استدلوا على قطعية حجَّية الإجماع بطرق مختلفة: الطريق الأول: ذهب إليه الباقلاني، وقد استدلَّ على قطعية الإجماع بأدلة سمعية قطعية مؤسَّسة قطعتها على العادة، وقطعتها مستفادة من أمرين: الأمر الأول: القرائن القطعية، الأمر الثاني: التواتر المعنوي. الطريق الثاني: ذهب إليه الجويني فقط من الأشاعرة، وقد استدلَّ على حجَّية الإجماع بالعادة. الطريق الثالث: ذهب إليه الغزالي والأمدي، وأسندا حجَّية الإجماع القطعية إلى أمرين كذلك: الأمر الأول: التواتر المعنوي في نصوص السنة، والأمر الثاني: عادة جماعة المسلمين. القسم الثاني: وهم من ذهبوا إلى القول بأنَّ حجَّية الإجماع ظنيَّة وليست قطعية، وذلك بناء على عدم توفُّر أدلة سمعية قاطعة، ورَدَّ ما استدلَّ به السابقون من وجود تواتر معنوي في نصوص السنة أو عادة لجماعة المسلمين في القطع بما هو قاطع، والذي ذهب إلى ذلك هو الرازي. ينظر: الجويني، التلخيص، 29-25/3؛ والجويني، البرهان، 35/1؛ والغزالي، المستصفي، 139-142؛ والأمدي، الأحكام، 200/1-224؛ والرازي، المحصول، 49/4-101.

⁶⁶ أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 116/1 (رقم: 398)؛ وأبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، (القاهرة: جمعية المكنز الإسلامي - دمشق: دار المنهاج، 2010/1431)، 6613/12 (رقم: 27815)؛ وسليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبدالله الحميد وخالد بن عبدالرحمن الجريسي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت)، 280/2 (رقم: 2169). وأقول: وهناك من يقول بأنَّ الغزالي يستدلُّ بمثل هذا الحديث على حجَّية الإجماع، وهذا غير مسلمٍّ بالكليَّة، إذ الغزالي يستدلُّ بهذا الحديث وبأمثاله استناداً إلى دليل العادة، فالغزالي بعد أن قرَّر أنَّ الإجماع دليل كلي، والأدلة الكلية لا يستدلُّ على حجَّيتها بالأدلة الظنيَّة، إذ لو حصل لكان فيه إثبات لحجَّية أصل كلي بدليل ظني، يقول الغزالي: "ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة". الغزالي، المستصفي، 158. وقد بيَّن الغزالي أنَّ الاستدلال على حجَّية الإجماع يكون من خلال ثلاثة مسالك، والمسالك هي الكتاب والسنة والطريق المعنوي، أما مسلك آيات الكتاب فبعد أن استعرض ما يمكن أن يدلَّ منها على كون الإجماع حجَّة، بيَّن أنَّ هذه الآيات ليست نصّاً في الدلالة على حجَّية الإجماع، بل إنَّها لا تدلُّ دلالة ظاهرة. وأما المسلك الثاني منها وهو السنة، فبيَّن أنَّها آحادية، ولكنها أدلُّ على حجَّية الإجماع من الآيات، ولكن لَمَّا كان يؤسَّس من خلالها حجَّية دليل كلي قطعي كان لا بدُّ من أن تكون قطعية، ولذلك فقد عمد إلى إسناد القطع فيها إلى دليل العادة، ولكنَّهُ لم يذهب مذهب الجويني في جعل العادة

مقطوع به، فلم تصلح هذه الآية التي لحق بها الظنُّ من جهة الدلالة، ولا حديث الآحاد الوارد بألفاظ مختلفة أن يكونا أدلة على إثبات أصل كلي يجب أن يكون دليلاً قطعياً.⁶⁷

ويبيِّن الجويني أن دليل العادة في الإجماع متأثّر من مرتبة القطع التي يجب أن يثبت بها أصل الإجماع، إذ حتى يجمع علماء عصرٍ على أمر من الأمور، فإن العادة تقتضي أن يكون هذا الأمر مستنداً إلى خبر، إذ لا يمكن في حكم العادة أن يكون إجماعهم على رأي من غير دليل يستندون إليه، لأن الناس بحكم العادة مختلفون في الآراء والأهواء، ثم هذا الدليل لا بدّ أن يكون متواتراً بحكم العادة أيضاً، سواء اكتسب تواتره من نقله ونصيته معاً أو من نقله واقترائه بالقرائن المفيدة لمرتبة النصبة الحاسمة لكلِّ ظنٍّ، وبذلك يكون الإجماع مستنداً في تأصيله أصلاً تُؤخِّد منه الأحكام إلى أدلة قطعية، وهذه الأدلة هي العادة والخبر المتواتر أو ما في حكمه.⁶⁸

وقد أشار الجويني في أول كتاب الإجماع إلى استناد الإجماع إلى دليل العادة، وبدأ بتبيين دورها في إثبات حجّة الإجماع من خلال عرض أدلة المشككين في إمكانية حصول الإجماع، وأوضح أنّ أدلتهم كذلك تستند إلى العادة والخبر المتواتر، ولكن الجويني بيّن هنا أنّ استدلالهم بالعادة والخبر المتواتر هي استدلالات تشكيك فيهما، إذ هم يذهبون إلى منع الإمكان العادي لانعقاد الإجماع، إذ يقولون بعدم إمكان التصور العادي باجتماع علماء المسلمين في عصر على حكم مسألة مع اتساع رقعة بلاد المسلمين، واختلاف مشاربهم ومذاهبهم وتفاوت عقولهم وقرائنهم، فاتفاقهم لو حصل سيكون بمثابة المعجزة.

والاستدلال الثاني منهم يرجع إلى العادة والخبر وكلاهما قد يعيّر حصول الاتفاق بين علماء عصر في مسألة ظنية. والاستدلال الثالث قائم على فرض أن هذا الإجماع لو حصل فنقله هل سيكون بطريق قطعي فيفيد القطع، أم بطريق ظني فيفيد الظن.

وقد اهتمَّ الجويني بالإجابة عن الاستدلالات الأولى وأهمّ الثالث، فبيّن أنّ الإمكان العادي حاصل، فالإجماع ممكن في العادة، وأوضح كذلك أنّ إطلاق العسر في حصول الإجماع في مسألة مظنونة ليست من الكليات مع انتفاء الداعية إلى حصول الإجماع فيه غير مسلم بكل تفاصيله، لأن المسألة هذه تحتاج إلى إظهار بعض التفاصيل المؤثرة في الوصول إلى الحكم الصحيح، وأما إطلاق القول بالإثبات أو بالنفي بحصول الإجماع من غير ذكر للتفاصيل الفارقة؛ ففيه إثبات للمطلوب

العامة هي المستند، وإنما قصرها على عادة جماعة المسلمين، وقد ذهب هذا المذهب من خلال طريقين: الطريق الأول: طريق التواتر المعنوي، حيث أثبت من خلال هذه الأحاديث معنى واحداً وهو عصمة الأمة عن الخطأ، وبيّن أنّ اجتماع هذا المعنى من خلال وقائع مختلفة يفيد علماً يقينياً بحسب العادة كما هو الأمر في التواتر اللفظي. الطريق الثاني: عادة جماعة المسلمين، حيث إنّ العادة في الأخبار أنّها تستند إلى قاعدة الإنكار والإقرار، وهذه الأحاديث قد كانت مشهورة في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وكانوا يتمسكون بها في إثبات الإجماع وينكرون على من خالفها، ولم يخالف في ذلك أحد إلى عهد النظم، وبحسب العادة فإنه من الممتنع أن توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم والقبول لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المهمم والمذاهب في الرّد والقبول. الغزالي، المستصمى، 139. أما المسلك الثالث وهو المسلك المعنوي فقد ضعّف هذا المسلك ورأى أنه لا يصلح للاستدلال به، وهذا المسلك هو مسلك الاستدلال بالعادة العامة وهو مسلك الإمام الجويني في الاستدلال على حجّة الإجماع، والغزالي قد ردّ هذا المسلك للوازمه، إذ يلزم عنه أن يكون إجماع اليهود والنصارى صحيحاً، والغزالي يرى أن الإجماع حجّة فقط للمسلمين لا يشاركهم فيه غيرهم من الأمم، والفارق الذي يجعل المسلمين مميزين به عن غيرهم من الأمم هو العادة، إذ غير المسلمين قد يظن ما ليس بقاطعاً قطعاً. ينظر: الغزالي، المستصمى، 142. وبذلك تكون حجّة الإجماع عند الغزالي ثابتة من خلال مسلك السنة المتواترة معنوياً المستندة إلى عادة جماعة المسلمين في عدم القطع بما ليس بقاطع.

⁶⁷ ينظر: الجويني، البرهان، 35/1 و 261-262.

⁶⁸ ينظر: الجويني، البرهان، 35/1.

بإبطال نقيضه، والتفصيل الذي استند إليه الإمام الجويني في نقض قول من منع الإجماع في مسألة ظنية غير كلية مع تفرق العلماء وانتفاء الداعية هو حصول الإجماع في كثير من المسائل في زمن الصحابة، وكذلك حصول إجماع علماء مذهب كالشافعية على مسائل المذهب، وهو مع تبيينه الإمكان العادي بدليل حصوله، لكنه أقرَّ بعُسُر الإجماع في المسائل الظنية في زمنه الذي وُجد فيه.⁶⁹

وذكر الجويني في كتاب الإجماع بأنه لا يمكن أن يكون العقل أو النقل المحض هما المؤصِّلين لأصل الإجماع، بل العادة مع دليل النقل هما المؤصِّلين للدليل الإجماع، والعادة هي المتقدِّمة، وأما دليل النقل فإن لم يكن مصرِّحًا به فهو دليل يحتاج من الباحث حتى يتوصَّل به إلى إنعام النظر،⁷⁰ والقطع بهذا الدليل النقلي أيضًا متأًت من العادة، إذ لا يمكن في حكم العادة أن يجمعوا إلا على قطع، فإن صرَّحوا بدليلهم القطعي؛ فظاهر، وإن أسندوه إلى دليل مظنون؛ ف"لا يبعد أن يكون ذلك بعض الأخبار التي ذكرناها تلقاها من تلقاها من فلق في رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاب الإجماع حجة، ثم علموا ذلك وعملوا واستمروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم".⁷¹ وقد أقرَّ الجويني كذلك دليل العادة في الإجماع من خلال مثال عملي ينصر فيه مذهب الشافعي في القراض،⁷² حيث ذكر أن الجميع أجمع على جوازه من غير وجود خبر يستند إليه إلا ما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المساقاة،⁷³ وذكر أن هناك من أنكر على الشافعي بأنه قلب مجاري القياس في هذه المسألة، حيث اعتبر المتفق عليه بالمختلف فيه وليس العكس، وقال الجويني معقبًا على ذلك ينصر مذهب إمامه مبينًا أن الإجماع هنا يستند إلى دليل قاطع وهو العادة: "الشافعي يرسل تصرفه على قواعد الشريعة... وإنما هو يتعلق على حصول الغرض بمسلك أصولي لا يهتدي إليه غيره، فإنه أثبت أن الإجماع لا يعقد هزلًا، ثم مزجه بمآخذ العادات، وهي من أعظم القواعد في أصول الشريعة وما يتعلق بالنقل وعدم النقل".⁷⁴

وكذلك الجويني بيَّن عند مسألة وجود الإجماع في الأمم الماضية بأن العادة وهي حجة قاطعة تقتضي أنهم إن استندوا إلى دليل قطعي فإجماعهم حجة، خاصة وأن هذا الأمر "من قضية العادات، والعادات لا تختلف إلا إذا خُرفت".⁷⁵ فحجَّة الإجماع عند الجويني مستندة على أصل العادة القطعي، ونوع العادة فيها هو العادة الإنسانية الاجتماعية المطَّردة، إذ إنَّ اجتماع عدد كبير من الناس مختلفي الآراء والأهواء والأغراض على رأي واحد مع أن هذا الرأي في أصله ظني هو شيء لا يكون بحكم العادات أو النواميس الحاكمة للمعرفة والعلوم في المجتمع الإنساني إلا إذا كان مستندًا إلى أمر قاطع

⁶⁹ ينظر: الجويني، البرهان، 1/259-261.

⁷⁰ ينظر: الجويني، البرهان، 1/263.

⁷¹ الجويني، البرهان، 1/263.

⁷² القراض: بكسر القاف، هي من أسماء المضاربة في لغة أهل الحجاز، وهي أن يتفق شخصان على أن يكون المال من أحدهما والعمل على الآخر، وأن يكون الربح بينهما على ما شرط، والخسارة على صاحب المال. ينظر: محمد رواس قلججي وصادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، (عثمان: دار النفائس، 1988/1408)، "القراض"، 360.

⁷³ المساقاة: بضم الميم، وهي أن يدفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمره. ينظر: قلججي وقنبي، معجم لغة الفقهاء، "المساقاة"، 425.

⁷⁴ الجويني، البرهان، 2/72.

⁷⁵ الجويني، البرهان، 1/278.

حملهم على القطع بما هو ظني وتعيين وجه واحد فيه، وهذا القطع إما أن يكون متأثراً من الخبر المتواتر القطعي - وهو المتوافق على القطع فيه بحسب العادات - أو من الخبر الذي حصل القطع فيه من خلال القرائن، وإلا فإن مجاري العادات الحاكمة للمعرفة في المجتمع البشري أنّ الناس لا يجتمعون على القول الواحد في المسائل الظنية، كذلك فإن عادات المجتمع البشري ونواميسه الحاكمة لسبل المعرفة تقتضي أن ينقل حصول اجتماعهم على هذا الرأي حتى يكون حجة معرفية على من سواهم، فالدليل النقلية هو مستند حصول الإجماع في مسألة من المسائل وليس هو الأصل الذي تستند إليه حجّة الإجماع، إذ تأصيله مستند إلى أصل العادة القطعي سواء في اجتماع أهله وتعيين القول في مسألة ظنية أو في طريقة نقل مستند هذا الإجماع.

فالإجماع إذن مستند في حجّيته وتأصيله إلى دليل العادة، وتبعاً لذلك فإن ما يستند في حجّيته إلى الإجماع بسياق التبعية كخبر الواحد والقياس هو مستند إلى دليل العادة تبعاً، إذ هذه الأدلة تستند في حجّيتها إلى الإجماع، إذ إنّ حجّيتها متأثية من الإجماع على وجوب العمل بالظن، وقد تقدّم أنّ الجويني بيّن استناد الترتيب في الدليل النقلية إلى الاعتبار العادي، حيث كلما قرب المنقول أو المسموع من دليل العادة تقدّم في الرتبة، ولذلك عدّ في أول مراتب الدليل النقلية ما نُسب إلى الرسول المبلّغ من قرآن أو سنة، إذ إن ما نطق به يعتبر مدلول المعجزة من غير واسطة، ثم يأتي بعد ذلك في المرتبة الثانية الإجماع، إذ هو مشعر بخبر مقطوع به عن صاحب المعجزة، ثم يأتي بعد ذلك في المرتبة الثالثة ما يستند إلى الإجماع وهو خبر الواحد والقياس،⁷⁶ فبقية الأصول تستند أيضاً بالتبع إلى دليل العادة، وفي هذا تأسيس لأصول الفقه وقطعيته بناء على استناده على أسس كلية قطعية كدليل العادة، وبيان بأن العلوم الدينية الإسلامية ومنها أصول الفقه هي علوم جارية على وفاق النواميس والعادات الحاكمة للمعرفة الإنسانية وبحسبها.

الخاتمة

إنّ العادة كدليل قطعي مؤسس للمعرفة لم يأخذ بعد حقه الكامل في البحث والتصنيف سواء في المدونات الأصولية أو الكلامية أو المنطقية، ولذلك يوصي الباحث مراكز البحث والباحثين أن يصوّبوا جهودهم تجاه البحث في دليل العادة وأثره في تأصيل العلوم الإسلامية وتأسيسها وخاصة عند العلماء ذوي الخلفيات الكلامية والأصولية. إنّ دليل العادة هو أحد الأدلة الأساسية المؤسّسة للمعرفة وللعلوم ومنها الدينية، وهي دليل ثابت شامل عام مفيد للقطع سواء أكان عادات كونية أو إنسانية فردانية واجتماعية. إنّ من غير دليل العادة لا يمكن لنا أن نثبت حجّية القرآن والسنة وبالتالي بقية الأصول، والعادة بكل أنواعها الكونية والإنسانية الفردية والاجتماعية تساهم في إثبات حجّية الدليل النقلية ككل، كذلك فإن دليل العادة مؤثّر على الترتيب الأصولي للأدلة.

إنّ دلالة العادة وضعية وهي قريبة من دلالة قرائن الأحوال بالعلوم البديهية. إنّ دليل العادة المتمثّل في المعجزة هو المؤسس لقبول خبر الرسول في كونه مبلّغاً عن الله من خلال المعجزة المخالفة للنوانميس الحاكمة للكون أو الإنسان.

⁷⁶ ينظر: الجويني، البرهان، 42/1.

إنَّ دليل العادة هو المؤسَّس لاستمرارية الدليل النقلي، وإنَّ نظرية الخبر بأقسامها وخاصة المتواتر منها هي نتاج دليل العادة، والعادة الإنسانية بقسميها الفردي والاجتماعي هي المؤسَّسة للخبر، وهي دليل بانٍ للعلوم الإنسانية ومنها الدينية، وعليها بني استمرار حجَّة الدليل النقلي.

إنَّ الإجماع دليل قطعي ولا بدُّ من استناده إلى دليل قطعي كلي وذلك الدليل هو دليل العادة ومن ثمَّ النقل المتواتر، وهو مبني على العادات الإنسانية الاجتماعية.

إنَّ الجويني قد سبق العلماء في تبين قطعية أصول الفقه وبيان استناد أصوله إلى أسس قطعية كدليل العادة.

المراجع

- ابن حزم، محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، قَدَّم له: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- أحمد بن حنبل، أبو عبدالله الشيباني، المسند، القاهرة: جمعية المكنز الإسلامي - دمشق: دار المنهاج، 2010/1431.
- ابن عباد، إسماعيل، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، 1994/1414.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دمشق: دار الفكر، 1979/1399.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحشية: إبراهيم اليازجي وجماعة من اللغويين، بيروت: دار صار، ط. 3، 1414.
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، القاهرة: مطبعة دار الكتب القومية، ط. 2، 2004/1424.
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبدالرزاق عفيفي، دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 2، 1402.
- الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن، مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 2004/1424.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبدالحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1998/1418.
- التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، تقديم: رفيق العجم، الترجمة: عبدالله الخالدي وجورج زيناني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 4، 1987/1407.
- الجويني، عبدالملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418.
- الجويني، عبدالملك بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ت.
- الرازي، محمد بن عمر، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 3، 1997/1418.
- الرازي، محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية مع حاشية الجرجاني، تصحيح: انتشارات بيدار، قم: منشورات بيدار، ط. 2، 1426.
- الزيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: جماعة من المختصين، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 2001-1965/1422-1385.
- السبكي، تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلوة، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 2، 1413.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر أبو زيد، القاهرة: دار ابن عفان، 1997/1417.

- شردم، سُيمِي، علاقة الجوهر الفرد ونظرية العادة في النسق الأشعري عند المتكلمين، باله كسير: جامعة باله كسير، معهد العلوم الاجتماعية، أطروحة ماجستير، 2023.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، لبنان: دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، 1982.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبدالله الحميد وخالد بن عبدالرحمن الجريسي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- عبدة، محمد، فلسفة الفعل ونظرية العادة التاريخية عند المتكلمين وتطبيقاتهما في مبحث النبوات: الفخر الرازي أنموذجاً، نماء، 1/7، (2023/02)، 50-71، <https://doi.org/10.59151/v7i1.250>.
- عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، بيروت: عالم الكتب، 2008/1429.
- الغزالي: محمد بن محمد، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413.
- قلعجي، محمد رواس، وقيني، حامد، معجم لغة الفقهاء، عمّان: دار النفائس، ط. 2، 1988/1408.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط. 2، 1972/1392.
- المصري، أحمد، الفرق بين حكم العقل وحكم العادة، رفوف، 11، (2017/3)، 303-320.
- النيسابوري، الحاكم أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الوافي، حميد، مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط. 2، 2013/1434.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn 'Ali b. Muḥammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-din*. thk. Aḥmed Muḥammed el-Mehdî. Ḳahire: Matba'atü Dâru'l-Kütübi'l-Ḳavmiyye, 2. Basım, 2004.
- Âmidî, Seyfuddîn 'Ali b. Muḥammed. *el-İhkâm fî Uşûli'l-aḥkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afifi. Dimaşḳ-Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muḥammed b. et-Ṭayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. thk. 'Abdülhamîd b. 'Ali Ebû Zenîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Ḥammâd. *es-Sihâḥ Tâcü'l-luğa ve Sihâhu'l-A'rabiyye*. thk. Aḥmed 'Abdulfettâh 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cüveynî, 'Abdülmelik b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Şâlih b. Muḥammed 'Uvayḍa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, 'Abdülmelik b. Yûsuf. *et-Telḥîş fî usûli'l-fıkh*. thk. 'Abdullah en-Nebhânî-Beşîr Aḥmed el-'Umerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, t.y.
- Râzî, Muḥammed b. Muḥammed. *Tahrîru'l-kavâ'idil-mantikîyye fî şerhi'r-risâle el-şemsîyye me'a Ḥâşiyeti'l-Cürcânî*, Tashih: İntişârât Bidâr, Ḳum: Menşûrât Bidâr, 2. Basım, 1426.
- Gazâlî, Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ*. thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- İbn 'Abbâd, İsmâ'îl. *el-Muḥîṭ fî'l-luğa*. thk. Muḥammed Ḥasan el-Yâsîn. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1994.

- İbn Fâris, Aḥmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luġa*. thk. 'Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Ḥanbel, Aḥmed b. Muḥammed. *Müsned*. Fas: Cem'ıyyetu'l-Meknizi'l-İslâmî - Dâru'l-Minhâc, 2010.
- İbn Ḥazm, Muḥammed 'Ali ibn Aḥmed, *el-İhkâm fî uşûlil-aḥkâm*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
- İbn Manzûr, Muḥammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1994.
- İcî, 'Aduddîn 'Abdurrahmân. *Muhtaşaru'l-muntehâ li-İbni'l-Hâcib me'a' Şerhi'l-'Adud*. thk. Muḥammed Ḥasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kal'acî, Muḥammed Ravvâs - Kunejbî, Ḥâmid Şâdik. *Mu'cemu Luġati'l-fukahâ'*. Ürdün: Dâru'n-Nefâ'is, 2. Basım, 1988.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Kulliyât*. thk. 'Adnân Dervîş- Muḥammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.
- Mecmû'atun mine'l-mu'ellifin. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mecma'u'l-luġati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1972.
- Mısrî, Aḥmed. *"el-Farq Beyne Ḥukmi'l-'Akl ve Ḥukmi'l-'Âde"*. Mecelletü Rafûf, Maḥbaru'l-Maḥtûṭâtî'l-Ceza'iriyye fî 'İfrîkâ, Câmia'atu 'Adrâr 11; (Mart 2017), 303-320.
- Nîsâbü'rî, Ebû 'Abdillah Muḥammed b. 'Abdillah el-Ḥâkim. *el-Müstedrek 'alâ's-Şaḥîḥayn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Ömer, Aḥmed Muḥtâr vd., *Mu'cemü'l-luġati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âşıra*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Râzî, Muḥammed b. Ömer. *el-Maḥşûl*. thk. Ṭâha Câbir el-'Ulvânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Sâlibâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî bi'l-elfâzi'l-'Arabiyye ve'l-Fransiyye ve'l-İngiliziyeye ve'l-Lâtîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî - Mektebetü'l-Medrese, 1982.
- Subkî, Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. Takiyyüddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye el-kubrâ*. thk. Maḥmûd et-Ṭanâḥî- 'Abdulfettâḥ el-Ḥalvânî. Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1993.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Meşhûr el- Ḥasan Âl Selmân. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şermet, Sümeýra. *İlk Dönem Eş'arî Kelam Sisteminde Cevher-i Ferd ve Âdet Teorisi İlişkisi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ṭaberânî, Süleymân b. Aḥmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Şa'd b. 'Abdillah el-Ḥâmid- Ḥâlid b. 'Abdurrahmân el-Cürreysî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- Tehânevî, Muḥammed b. 'Ali. *Keşşâfu İşlâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. 'Ali Dahruc. çev. 'Abdullah el-Ḥâlidî ve George Zeynânî. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

- ‘Ubeyde, Muhammed. “Felsefetu'l- fi'l ve nazariyyetu'l- ‘âdeti't-târihiyye ‘inde el-mütekellimîn ve tatbîkâtuhumâ fî mebħasi'n-nubuvvât: el-Faħru'r-Râzî unmûzecen”. Devriyyetu Nemâ’, 7/1, (02/2023), 50-71. <https://doi.org/10.59151/.v7i1.250> .
- Vâfi, Humejd. *Mefhûmü'l-kat‘ ve'z-zann ve ešeruhû fî'l-ħilafi'l-uşûlî*. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ‘a ve'n-Neşr ve't-Terceme, 2. Basım, 2013.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-‘arûs*. thk. Cemâ‘atun mine'l-muħtaşşîn. Kuveyt: Vizâratu'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt - el-Meclisü'l-Vaţanî li's-Şakâfeti ve'l-funûn ve'l-âdâb, 1965-2001.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Tohum Dergisinde İmam-Hatip Okulları

Imam-Hatip Schools in Tohum Magazine

Şeref GÖKÜŞ

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Assoc. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology,
Eğitimi Anabilim Dalı Department of Religious Education

serefgokus@akdeniz.edu.tr Orcid: 0000-0003-3322-0723

Zahide YILMAZ

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Sciences, Department of Philosophy and Religious
Dalı Sciences

zzhdylmz@gmail.com Orcid: 0000-0002-9516-7924

Mukadder AYTEN

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Sciences, Department of Philosophy and Religious
Dalı Sciences

aytenmukadder@gmail.com Orcid: 0009-0000-5130-9292

Kasım KOCAMAN

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Dr., Kütahya Dumlupınar University, Faculty
Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı of Theology, Department of Religious Education

kasim.kocaman@dpu.edu.tr Orcid: 0000-0002-7083-6327

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

27.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted

20.06.2024

Atıf/Cite: Göküş, Şeref vd. “Tohum Dergisinde İmam-Hatip Okulları”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 285-316.
<https://doi.org/10.20486/imad.1459677>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Bu çalışmanın amacı, *Tohum* dergisinin 1963-1980 yılları arasındaki sayılarında yayımlanan yazılar çerçevesinde imam-hatip okullarının nasıl ele alındığının ve o dönem içerisinde söz konusu okulların algılanma biçiminin derinlemesine incelenmesidir. Din eğitimi alanı için önemli bir kaynak hüviyeti taşıyan ilgili süreli yayın organı, imam-hatip okulu gerçeğini ve onların var olma mücadelesini kendi mezun ve mensuplarının gözünden ve kaleminden ortaya koyması adına oldukça önemli bir içeriğe sahiptir. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu amaçla derginin, çalışma kapsamındaki yıllara ait nüshalarına İslamcı Dergiler Projesi dijital arşivinden erişilmiştir. Ulaşılan her sayı, imam-hatip okulları bağlamında baştan sona titiz bir şekilde taranıp incelenmiştir. Sonuç olarak; imam-hatip okullarının bu dönemde karşı karşıya kaldığı fizikî yetersizliklere, müfredat, statü ve yükseköğretime geçiş gibi sorunlara rağmen, dergi tarafından, ihtiyaç duyulan din görevlilerini yetiştirmesi, toplumun desteğini kazanmış olması, fen ve değer üzerine çift yönlü eğitim vermesi gibi çeşitli gerekçelerle eğitim sisteminde önemli görüldüğü bulgusuna ulaşılmıştır. Bu minvalde dergide, ilgili okul mezunlarından topluma örnek olan, birleştirici, liyakatli ve bilgili şahsiyetler olmaları talep edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, *Tohum* Dergisi, İmam-Hatip Okulları, Millî Eğitim Bakanlığı, Müfredat.

Abstract

The aim of this study is to examine in depth how imam-hatip schools were handled within the framework of the articles published in the issues of *Tohum* magazine between 1963 and 1980 and how these schools were perceived in that period. The related periodical, which is an important source for the field of religious education, has a very significant content in terms of revealing the reality of imam-hatip schools and their struggle for the existence through the eyes and pens of their graduates and members. Document analysis method, which is among the qualitative research methods, was used in the study. For this purpose, copies of the journal for the years covered by the study were accessed from the digital archive of the Islamist Journals Project. Each issue was meticulously scanned and analyzed from beginning to end in the context of imam-hatip schools. As a result, it was found that despite the physical inadequacies, curriculum, status and transition to higher education, imam-hatip schools were considered central in the education system for various reasons such as training the religious officials needed, gaining the support of the society, and providing two-way education on science and values. In this regard, the magazine demands that graduates of the relevant school should be unifying, meritorious and knowledgeable personalities who set an example for the society.

Keywords: Religious Education, *Tohum* Magazine, Imam-Hatip Schools, Ministry of National Education, Curriculum.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son döneminde vaiz yetiştirmek için 1912 yılında kurulan Medresetü'l-Vâizîn ile imam, hatip ve müezzin yetiştirmek amacıyla 1913'te tesis edilen Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ, 1919'da Medresetü'l-İrşâd adı altında birleştirilmiştir. Ancak 1924 yılında diğer medreseler gibi Medresetü'l-İrşâd'ın da varlığına son verilmiştir.¹ Cumhuriyet dönemi Türkiye'sine gelindiğindeyse örgün din eğitiminin ilk yasal dayanağı olan 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesinde "...imamet ve hitabet gibi hidemât-ı dînîyenin îfâsı vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir."² şeklinde geçen hüküm gereğince başlangıçta 29 yerde,³ "orta derece mektep seviyesinde" örgün din eğitimi veren imam-hatip mektepleri açılmıştır.⁴ 1924-1925 eğitim-öğretim yılında bu kurumlardan Edirne, Ödemiş, Hopa, Şavşat ve Niğde'de bulunanlar kapatılmış, Artvin ve İzmir'de iki yeni imam-hatip mektebi açılarak kurum sayısı 26'ya düşürülmüştür. 1925-1926 eğitim-öğretim yılında Erzurum, Eskişehir, Urfa, Amasya, Gaziantep, Maraş, Artvin ve İzmir İmam-Hatip Mektepleri kapatılmış, Of ve Akşehir'de iki yeni kurum açılmıştır. Böylece imam-hatip mektebi sayısı 20'ye gerilemiştir. 1926-1927 eğitim-öğretim yılına gelindiğinde ise İstanbul ve Kütahya dışındaki diğer mektepler kapatılmış, bu iki kurumun öğrenci alımı 1930 yılında durdurulmuş, 1931-1932 eğitim-öğretim yılında son mezunlarını vermesiyle birlikte imam-hatip mektepleri eğitim sisteminden tamamen kaldırılmıştır.⁵ Bu kurumların kapatılma gerekçesi olarak ise öğrenciler tarafından yeterince ilgi görmemesi, mezunlarının istihdam alanlarının olmaması ve ilahiyat fakültesine alınmaması vb. sebepler gösterilmektedir.⁶

1930'dan sonra, yaklaşık 20 yıllık süre zarfında, Türkiye'de örgün meslekî din eğitimi veren başka herhangi bir kurum açılmamıştır. Bu süreçte, halkın din hizmetlerine ulaşma noktasında bir takım sıkıntılar yaşanması, nitelikli din adamı ihtiyacının tam

¹ Recai Doğan - Fatma Çapçioğlu, "İmam-Hatip Liseleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 143-144; Mustafa Öcal, "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 52.

² Türkiye Büyük Millet Meclisi Mevzuat (TBMM Mevzuat), *430 Sayılı Kanunun Genel Hakkında Bilgiler (06/03/1924)* (Erişim 04 Kasım 2024).

³ İmam-hatip mekteplerinin açıldığı ilk iller; "İstanbul, Edirne, Erzurum, Isparta, Eskişehir, Ödemiş, Urfa, Afyon, Amasya, Antalya, Ankara, Balıkesir, Bursa, Bolu, Tire, Bozok, Hopa, Harput, Sivas, Şavşat, Uşak, Gaziantep, Kastamonu, Konya, Kayseri, Kütahya, Maraş, Manisa ve Niğde" idi. Bilgi için bk. Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 141.

⁴ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014), 53.

⁵ Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 141-142.

⁶ Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 51-58; Doğan - Çapçioğlu, "İmam-Hatip Liseleri", 147-148; Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 140-146.

olarak karşılanamaması ve “din konusunun halkın nezdinde uyandırdığı ilginin” artması gibi nedenler Cumhuriyet Halk Partisinin din eğitimi konusunda bazı yeni adımlar atmasına zemin hazırlamıştır.⁷ Bu gelişmeler ışığında, Cumhuriyet Halk Partisi’nin 18 Kasım-4 Aralık 1947 tarihleri arasında gerçekleştirilen 7. Kurultayında nitelikli “din adamı yetiştirme” ihtiyacı gündeme gelmiş, yapılan uzun müzakereler sonucunda konuyla ilgili bir komisyon kurulmasına karar verilmiştir.⁸ Söz konusu komisyon, prensip olarak, müfredat dışında olmak kaydıyla ilkokulların dördüncü ve beşinci sınıflarında din derslerinin okutulması ile vaiz, müftü ve alanında uzman yüksek din bilginlerinin yetiştirilmesi için bir ilahiyat fakültesi kurulması yanında nitelikli din görevlisi yetiştirmek amacıyla imam-hatip okullarının yeniden açılması gerektiğini teklif etmiştir. Ancak Meclis’te yapılan tartışmalardan sonra bu okulların tekrar açılması kabul edilmemiştir. Nihayetinde 1948 yılında imam-hatip okulları yerine 10 aylık imam-hatip kurslarının açılması kararlaştırılmış,⁹ daha sonra ilgili kursların süresi 10 aydan iki yıla çıkarılmıştır.¹⁰ Ancak imam-hatip kurslarında istenilen yeterlilikte din görevlisinin yetiştirilememesi nedeniyle¹¹ 1951 yılında yedi ilde imam-hatip okulu açılmıştır.¹² Bu gelişme Türkiye’de örgün meslekî din eğitimi açısından dönüm noktası niteliğindedir.

1954-1955 eğitim-öğretim yılında imam-hatip okullarının orta kısımlarının ilk mezunlarını vermesiyle birlikte 3 yıllık lise kısmı faaliyete geçmiştir. Böylece 4+3=7 yıllık imam-hatip okulları eğitim sistemindeki yerini almıştır.¹³ 1958 yılına geldiğinde ise imam-hatip okulu mezunlarının yükseköğretime geçişi, istihdamı ve fizikî yetersizliklerine dair problemler gündeme gelmiş; nihayetinde bu okulların lüzumu hakkında tartışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. İmam-hatip mezunları, bu tür sorunların çözümünü ilgili mercilere duyurmak ve kamuoyu oluşturmak amacıyla teşkilatlanma gereği hissetmiştir. Bu kapsamda İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti kurulmuş ve Tohum dergisi bu cemiyetin yayın organı olarak faaliyete başlamıştır.

⁷ Doğan - Çapçioğlu, “İmam-Hatip Liseleri”, 149-150.

⁸ Meltem Salimoğlu, “Cumhuriyet Halk Partisi’nin Yedinci Kurultayı ve Din Politikası (1945-1950)”, *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 4 (2020), 63.

⁹ Ahmet Doğan, “İmam-Hatip Liselerinin Tarihî Gelişim Süreci”, *Din Eğitimi*, ed. M. Fatih Genç (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 195; Doğan - Çapçioğlu, “İmam-Hatip Liseleri”, 149-150.

¹⁰ Ömer Çavuşoğlu, “Tarihte İmam-Hatip Okulları”, *İlkadım*, 333 (Nisan 2016), (Erişim 21 Temmuz 2023).

¹¹ Doğan - Çapçioğlu, “İmam-Hatip Liseleri”, 150.

¹² 1951 yılında açılan imam-hatip okulları: "Ankara, İstanbul, Adana, Kayseri, Konya, Maraş ve Isparta" illerinde bulunuyordu. Bilgi için bk. Gökaçtı, *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 189-190.

¹³ Mustafa Öcal, “İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistikî Yapı)”, *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 591.

Bu çalışmanın amacı, *Tohum* dergisinin 1963-1980 yılları arasındaki sayılarında yayımlanan yazılar çerçevesinde imam-hatip okullarının o dönem içerisindeki algılanma biçiminin derinlemesine incelenmesidir. Din eğitimi alanı için önemli bir kaynak hüviyeti taşıyan bahsi geçen süreli yayın organı, imam-hatip okulu gerçeğini ve bu okulların var olma mücadelesini kendi mezun ve mensuplarının gözünden ve kaleminden ortaya koyması adına ayrıca önem taşımaktadır. Yapılan literatür taraması sonucunda *Tohum* dergisini baz alarak hazırlanmış üç çalışma dışında herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır.¹⁴ İmam-hatip okullarını desteklemek derginin asıl yayımlanma amacı olmasına rağmen, söz konusu okullar hakkında dergi merkezli bir araştırmanın yapılmamış olması bu çalışmayı değerli kılmaktadır.

Çalışma, nitel araştırma yaklaşımları arasında yer alan doküman analizi yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Doküman analizi, yazılı/elektronik belgelerin içeriğini dikkatli ve sistemli bir şekilde araştırmak ve değerlendirmek için kullanılan bir yöntemdir.¹⁵ Bu bağlamda ilgili derginin sayılarına, İslamcı Dergiler Projesi dijital arşivinden ulaşılmıştır. Çalışmanın kapsamı, *Tohum* dergisinin 1963-1980 yılları arasında yayımlanan 117 sayısıyla sınırlandırılmış, derginin İslamcı Dergiler Projesi dijital arşivinde bulunan 112 sayısında¹⁶ yer alan yazılar tek tek taranarak imam-hatip okullarıyla ilgili olanlar tespit edilmiştir. Ardından araştırmada *Tohum* dergisinin tarihinden, biçimsel ve içerik özelliklerinden bahsedilmiş; ilaveten “İmam-Hatip Okullarının Önemi, İmam-Hatip Okulu Öğrencilerinden Beklenen Tutumlar ve İmam-Hatip Okullarının Sorunları” şeklinde üç başlık oluşturularak konu kapsamlı bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır.

¹⁴ Tuba Aydın, “Tohum Dergisi: Semiyolojik Bir Okuma”, *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2016), 467-482; Betül Önal - Hacı Yusuf Acuner, “Tohum Dergisi’nin Serencamı”, *Talim* 6/2 (2022), 112-135; Bedir Sala, “İslamcılar ve Tarih: Tohum Dergisi Örneği (1963-1980)”, *Tezkire Dergisi* 67 (2019), 61-74.

¹⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012), 183-184; Bilgen Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

¹⁶ *Tohum* dergisinin İslamcı Dergiler Projesi’nde yer alan 1963-1980 yılları arasındaki sayıları; 1963-3, 1964-12, 1965-9, 1966-5, 1967-3, 1968-3, 1969-10, 1970-12, 1971-8, 1972-8, 1973-8, 1974-3, 1975-7, 1976-7, 1977-5, 1978-5, 1979-3, 1980-1 olmak üzere toplamda 112 adettir. Bunun yanında, İDP dijital arşivinde derginin 72, 100, 111, 112 ve 113. sayılarının PDF’sinin yer almadığı ve bazı sayıların da birkaç sayfasının eksik olduğu görülmektedir. Ayrıca, derginin, 90-91, 98-99, 114-115 sayıları da birlikte yayımlanmıştır. Bilgi için bk. “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* 8. Cilt 90-91. Sayı Katalog (Eylül 1975); “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* 9. Cilt 98-99. Sayı Katalog (Ekim 1976); “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* 10. Cilt 114-115. Sayı Katalog (Şubat 1979).

1. Tohum Dergisi

1.1. Tarihçesi

Tohum dergisi, 1963 yılında İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti yayın organı olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. İmam-hatip okullarına destek vermek amacıyla çıkarılan söz konusu dergi, toplumun bazı kesimlerinin bahsi geçen okullara gösterdiği olumsuz tepkilerden nasibini almış, bu minvalde 1970’li yıllarda dergiye sansür uygulanmıştır.¹⁷ Ayrıca derginin bağlı olduğu derneğin isminde yer alan “İstanbul” kelimesi, imajına ulusal ve millî bir kimlik kazandırmak amacıyla 1980 darbesinden sonra çıkarılmış; onun yerine “imam” sözcüğünün Türkçe karşılığı olan “önder” kelimesi getirilmiştir. Böylece 1980 yılından sonra *Tohum* dergisi, “Önder İmam-Hatipliler” ismini alan derneğe bağlı olarak yayın hayatına devam etmiştir.¹⁸ İlgili dergi, 1980 Darbesi ve 28 Şubat Post-Modern Darbesi dönemlerinde yalnızca birkaç sayı çıkarabilmiştir.¹⁹ İlerleyen süreçte ise dergi, 2006 yılı itibariyle tekrar aktifleşerek üç aylık aralıklarla yayın hayatına geri dönmüştür. Günümüze kadar derginin 173 sayıya ulaştığı²⁰ ve halen yayımlanmaya devam ettiği görülmektedir.

1.2. Amacı

Yayımlandığı ilk dönemlerde ilmî ve dinî bir kimliğe sahip olan *Tohum* dergisi, imam-hatip mücadelesini yansıtmaya ve dergi mensubu kişi ve kurumların fikirlerini beyan edebildikleri bir merci olma gayesiyle yola çıkmıştır. İlk sayısında derginin çalışma planına ve yayın programına maddeler halinde yer verilmiştir. Bu maddelerden ilk üçü şu şekildedir:

“1-Milletimizin, dünden daha çok bugün birliğe ve İslâm kardeşliğine ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç her alanda bütün şiddetiyle duyulmaktadır. 2-Aydınlarımız huzur kaçıracı bir telaş atmosferinde bulunuyorlar. İtidalsizlik, ölçüsüzlük, taassup, kendini beğenme ve lâubalîlik aydın cepheyi temelinden sarsıyor. İfrat ve tefrit dalgaları arasında yalpalıyarak ilerlemeğe çalışıyor. 3-Gençliğimizin durumu ayrı bir problem. Millî karakterini yitirsin, tarihiyle alay etsin, daima hisleri kamçılansın, akıl ve şuurunu kullanmasa da olur. Türkiye’de böyle bir gençlik yetiştirilmek isteniyor. Önce siyasî çıkar, sonra talebelik.”²¹

Bu maddelerde o dönem eksikliği hissedilen millî birlik ve İslâm kardeşliği ortamının sağlanamamasına, nitelikli bir gençliğin yetiştirilememesine ve aydın kesimin huzursuz edici haline vurgu yapılmaktadır. Ayrıca dergiyle “imanlı bireyler”

¹⁷ “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* (Erişim 01 Ocak 2023).

¹⁸ “ÖNDER İmam Hatipliler Derneği”, *Tarihçe* (Erişim 01 Ocak 2023).

¹⁹ Önal - Acuner, “Tohum Dergisi’nin Serencamı”, 115.

²⁰ “ÖNDER İmam Hatipliler Derneği”, *Tohum* 173. Sayı (Erişim 21 Temmuz 2023).

²¹ Tohum, “Başlarken”, *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 2.

yetiştirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir. Derginin “herhangi bir zümre ya da siyasî oluşumun düşüncesini yayma” gibi bir gayesinin bulunmadığı da diğer bir maddede zikredilmektedir.

Tohum dergisinin, bir başka sayısında ise bireysel ve toplumsal ahlakî çöküntülere gönderme yapılarak kangren olmuş hastalıklara deva olmak gayretinde oldukları söylenmekte ve bu süreli yayının temel prensipleri ifade edilmektedir. İlerleyen satırlarda ilgili derginin “Niçin çıkıyor? /Gayesi nedir?” sorularına “insanlığın kaybettiği ve rasgele aradığı saadeti geri vermek” şeklinde cevap verildiği görülmekte, bunu da İslâm dinini duyurarak ve toplumun İslâmî meselelerini elden geldiğince çözerek yapacakları belirtilmektedir. Bunun yanında derginin başlangıçta da olduğu gibi ağıdalı anlatımdan uzak olarak dilde orta yolu takip edeceği vurgulanmaktadır.²²

1.3. Biçimsel Özellikleri

Derginin dış kısmında genelde resim/karikatür yer almış, bazen de dikkat çekici bir cümleyle kapak tasarlanmıştır.²³ 58. sayıdan itibaren derginin kapak kısmının alt bölümünde, yayımlanan sayıda yer alan yazarların isimlerine yer verilmiştir. Derginin ilk 11 sayısında sayfa sayısı 36 iken, ilerleyen süreçte reklamlara yer verilmesiyle birlikte 44’e ulaşmıştır. İlgili derginin 1963-1964 yıllarında yayımlanan sayılarında yer alan yazı sayısı 30-35 civarında iken, 1965 sonrası 20-25’e gerilemiştir. Zamanla dergide yer alan yazı sayısı düşmesine karşın kaleme alınan yazıların içeriğinin daha uzun olduğu görülmektedir. Kısaca derginin sayfa sayısı değişkendir. Bunun yanında, dergideki yazıların bulunduğu sayfalara genelde fotoğraf eklenmezken bazı sayfalarda görsellere yer verilmiştir.²⁴

1.4. Yazar Kadrosu

Tohum dergisinin ilk sayılarındaki yazarların çoğu imam-hatip okulu mezunlarından oluşmakla birlikte, günümüzde tanınan simalara rastlamak da mümkündür. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan Hasan Hüsnü Erdem’in ilk sayı için bir sayfalık biyografi yazısı yazdığı görülmektedir.²⁵ İlgili derginin ilerleyen sayılarında Sezai

²² *Tohum*, “Çıkarken”, *Tohum* 8/87 (Mayıs 1975), 3-5.

²³ “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* 1. Cilt 5. Sayı Katalog (Şubat 1964); “İslamcı Dergiler Projesi (İDP)”, *Tohum* 9. Cilt 102. Sayı Katalog (Mayıs 1977) (Erişim 12 Ocak 2023).

²⁴ İçeriğinde görseller bulunan yazı örnekleri için bk. Fahrettin Kovancı, “Röportaj: Adapazarı İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 3/35 (Kasım 1968), 22-23; H. Ziya Erce, “Röportaj: İstanbul İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 20-21; Beşir İnanç, “Erzincan İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Rıfki Kaymaz, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/58 (Ocak 1971), 32-33.

²⁵ Hasan Hüsnü Erdem, “Biyografi Ebu Hüreyre”, *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 29.

Karakoç,²⁶ Necip Fazıl Kısakürek,²⁷ Hayreddin Karaman,²⁸ Abdurrahim Karakoç,²⁹ A. Erdem Bayezid,³⁰ Alâeddin Özdenören,³¹ Kadir Mısıroğlu,³² Nuri Pakdil,³³ Nurettin Topçu,³⁴ Ali Fuad Başgil³⁵ ve Peyami Safa³⁶ gibi isimlerin kaleme aldığı yazılar da mevcuttur.

Dergide 1963-1980 yılları arasında en çok yazısı bulunan kişiler Kerim Aytekin (41) ve Ali Rıza Demircan (41) olarak karşımıza çıkmakta, onları Veli Ertan (30), Semahaddin Cem (26), Kemal Sandıkçı (24) ve Fuad Günel (21) gibi isimler takip etmektedir. İlgili derginin 1970 sonrası yayımladığı sayılarında yer alan bazı yazılar Yüksek İslâm Enstitüsü öğretim üyeleri olan M. Yaşar Kandemir, Selçuk Eraydın, Neclâ Pekolcay, Ömer Çam, Salih Gökmen, Osman Öztürk, Hasan Küçük, Nuri Ünlü, Mehmet Maksudoğlu, Osman Kaya, Hüseyin Algül, Ziya Kazıcı, Emin Işık ve Nedim Orhan gibi isimler tarafından kaleme alınmıştır. Dergide Batılı ve doğulu yazarlara ait bazı eserlerin çevirilerine de yer verilmiştir. Çevirisi yapılan isimlerden bazıları şunlardır: A. Çehov,³⁷ F. Dostoyevski,³⁸ Şeyh Mahmud Ahmed,³⁹ Muhammed Hamidullah,⁴⁰ Muhammed Kutub,⁴¹ Seyyid Kutub,⁴² Seyyîd Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî.⁴³ Genel anlamda derginin yazar kadrosuna bakıldığında, imam-hatip okulu mezun ve mensuplarının yanı sıra bu okullarda eğitim görmemiş, edebiyat, din, tarih, sanat, siyaset, bilim gibi alanlarda isim yapmış pek çok yazar ve düşünürün bulunduğu anlaşılmaktadır.

1.5. Konular

Tohum dergisinde 1963-1980 yılları arasında yer alan yazılar incelendiğinde, çeşitli türde ve konularda metinlerin kaleme alındığı görülmektedir. Ancak bütün çalışmaların ortak paydası durumunda olan temel bir konu çıkarımında bulunmak mümkün değildir.

-
- ²⁶ Sezai Karakoç, "Dinle İstanbul!", *Tohum* 9/102 (Mayıs 1977), 22-24.
²⁷ N. F. Kısakürek, "Yollar ve Gökler", *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 5.
²⁸ Hayreddin Karaman, "Gül'sün Fakat...", *Tohum* 2/16 (Ocak 1965), 7.
²⁹ Abdurrahim Karakoç, "Sana Geliyorum", *Tohum* 1/8 (Mayıs 1964), 6.
³⁰ A. Erdem Bayezid, "Kar Altında Hüzün Denemesi", *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 11.
³¹ Alâeddin Özdenören, "Güneşin Çocukları", *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 6.
³² Kadir Mısıroğlu, "Türk- Rus Mücadelesinin Gerçeklerinden", *Tohum* 4/41 (Temmuz 1969), 8-10.
³³ Nuri Pakdil, "Tam Med Vakti", *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 13-14.
³⁴ Nureddin Topçu, "Fatihler ve Zalimler", *Tohum* 2/20 (Mayıs 1965), 22-24.
³⁵ Ali Fuad Başgil, "İlim ve Din Mücadelesi", *Tohum* 3/34 (Kasım 1968), 14-15.
³⁶ Peyami Safa, "Bir Ümitsiz Dostla Münakaşa", *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 4.
³⁷ A. Çehov, "Hikâye Bahse Girdiler", çev. Ömer Yavuz, *Tohum* 1/6 (Mart 1964), 15-17.
³⁸ F. Dostoyevski, "Batılılaşma Dedikleri", çev. N. P., *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 7-9.
³⁹ Şeyh Mahmud Ahmed, "Kapitalizm Keşmekeşi", çev. Refik Özgener, *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 31.
⁴⁰ Muhammed Hamidullah, "Meşhur Türk-İslam Hukukçusu Serahsî", çev. Refik Özdek, *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 10-11.
⁴¹ Muhammed Kutub, "Allah'a Giden Yol", çev. A. Allabakul, *Tohum* 8/89 (Temmuz 1975), 19-22.
⁴² Seyyid Kutub, "İslâm'a Nasıl Davet Etmeliyiz?", çev. M. Âkif Aydın, *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 19-20.
⁴³ Seyyîd Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, "İslâm ve Hıristiyanlık", çev. Faruk Bilici, *Tohum* 7/84 (Mart 1974), 28-35.

Derginin, yayımlanmaya başladığı ilk andan, 1980 yılı mayıs ayına kadar yayın dilini İslâmcı çizgiden ayırmadığı görülmektedir.

"Fikre, San'ata, Ruha..."⁴⁴ mottosuyla yola çıkan dergi, fikir ve sanat alanında yazılara yer verdiği gibi siyaset alanında çeşitli görüş ve düşünceleri yansıtan denemeleri de topluma ulaştırmıştır. Dergide 1963-1964 yıllarında yayımlanan metinler daha çok dinî konuları içeren yazılardan müteşekkil iken 1965 yılında İbrahim Solmaz başkanlığında içerik konusunda değişikliğe gidilmiştir. Bu bağlamda dergi, gündelik konuları da içerisinde barındırmaya başlamıştır. Genel anlamda dergide din,⁴⁵ tarih,⁴⁶ biyografi,⁴⁷ siyaset,⁴⁸ edebiyat,⁴⁹ eğitim,⁵⁰ sanat,⁵¹ ahlak,⁵² tasavvuf,⁵³ dindar neslin nasıl yetişeceği⁵⁴ gibi çeşitli konular işlenmiştir. Dergi, sadece İslâm diniyle ilgili yazılar kaleme almakla kalmamış Hristiyanlık,⁵⁵ Yahudilik⁵⁶ vb. farklı dinlerle ilgili konulara da yer vermiştir. İlgili derginin "haberler" isimli başlığında da o dönemde meydana gelen çeşitli gelişmelere

⁴⁴ "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)", *Tohum* (Erişim 01 Ocak 2023).

⁴⁵ Veli Ertan, "Din Dinler ve İslâm", *Tohum* 6/71 (Ağustos 1972), 6-7.

⁴⁶ M. Zekâi Konrapa, "Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış", *Tohum* 2/14 (Kasım 1964), 35-38.

⁴⁷ Erdem, "Biyografi Ebu Hüreyre", 29.

⁴⁸ Cankut Saylan, "Siyasî Hayatımızın Tarihi Temelleri", *Tohum* 7/84 (Mart 1974), 15-17.

⁴⁹ Karakoç, "Sana Geliyorum", 6.

⁵⁰ Ömer Çam, "Eğitim Meseleleri Okul ve Eğitim", *Tohum* 6/67 (Şubat 1972), 5-8.

⁵¹ Şahin Uçar, "Hat Sanatı Hakkında", *Tohum* 4/42 (Ağustos 1969), 14-16.

⁵² Tarık Binat, "Din ve Ahlâk", *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 23.

⁵³ İsmail Kazdal, "Tasavvuf Üstüne", *Tohum* 3/27 (Eylül 1966), 9-12.

⁵⁴ Timurtaş Uçar, "Ey Müslüman Nerede Neslin?", *Tohum* 9/105 (Ekim 1977), 7-9.

⁵⁵ Ziya Kazıcı, "Hristiyanlıkta Kadın", *Tohum* 4/45 (Aralık 1969), 20-21.

⁵⁶ Celil Kahvecioğlu, "Yahudinin Anatomisi", *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 23-24.

bölüm ayrılmış; bunun dışında muhtelif sayılarda 14 bildiri⁵⁷ yayımlanmıştır. Ayrıca derginin bazı sayıları, özel sayı olarak hazırlanmıştır.⁵⁸

2. Tohum Dergisinde İmam-Hatip Okulları

2.1. İmam-Hatip Okullarının Önemi

İmam-hatip okulları meselesi, Tevhid-i Tedrisat'tan günümüze değin lüzumu ve laik yönetime uygunluğu gibi açılardan tartışılmalıdır. Bu husus, *Tohum* dergisinin ilk sayılarından itibaren çeşitli metinlere yansımış ve ilgili yazılarda imam-hatip okullarının önemi vurgulanarak bu kurumların gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Bazı kesimlerin bu kuruma ihtiyaç olmadığını savunmasına karşın dergi, bu yaklaşımın tutarlı bir yanının bulunmadığını, aksine imam-hatip okullarının Türk eğitim sisteminde önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Dergiye göre "Allah ile kul arasına girilmez. İmam-hatip okullarına ve din adamlarına ihtiyaç yoktur diyenlere ilim ve tecrübe cevap verir." Çünkü "din bir sosyal zarurettir. İnsanla vardır ve var olmaya devam edecektir. Sosyal bir müessese olarak bir teşkilata ve o teşkilatı yöneten kişilere ihtiyaç vardır. Bu teşkilatın vazifesi Allah ile kul arasına girmek değildir. Fakat dinin emirlerini tebliğ ve tebşire memur ve mecburdur. Binaenaleyh İslam dininde mutavassıt ruhban sınıfı olamaz. Ancak dini tedris ve talkin eden din adamlarına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç bir taraftan din bilginlerinin yetişmesini zaruri kılarken diğer yonden diyanet adamlarının lüzumunu zorunlu kılar." Buradan hareketle *Tohum* dergisi, din adamlarının cahil ve kültürsüz kimseler olduğu düşüncesi üzerine yapılan münakaşaların varlığının imam-hatip okullarının gerekliliğinin göstergesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü imam-hatip okulları toplumun ihtiyaç duyduğu din adamlarının belirli bir disiplin içinde doğru ve

⁵⁷ Salâhattin Arıkan, "Ankara Milliyetçi Öğretmenler Derneğinin Bildirisi", *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 15-16; Salâhattin Arıkan, "Milliyetçi Öğretmenler Derneğinin Bildirisi", *Tohum* 2/15 (Aralık 1964), 18-19; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti, "Bildiri", *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 20; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti, "Bildiri", *Tohum* 2/23 (Ağustos 1965), 15; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti, "Kardeşimiz Mustafa Bilgi'nin Şehit Edilmesi Üzerine Büyük Türk Milletine Bildiri", *Tohum* 4/43 (Ekim 1969), 34; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti, Yüksek İslam Enstitüleri Cemiyeti, "Bildiri", *Tohum* 1/5 (Şubat 1964), 29; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti İdare Heyeti, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Talebe Cemiyeti İdare Heyeti, "Bildiri", *Tohum* 2/19 (Nisan 1964), 21; İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti Yönetim Kurulu, "Bildiri", *Tohum* 1/7 (Nisan 1964), 24; İbrahim Kafesoğlu, "İstanbul Milliyetçi Öğretmenler Birliğinin Bildirisi", *Tohum* 2/21 (Haziran 1965), 14; Yusuf Mahmud vd., "Bildiri", *Tohum* 1/12 (Eylül 1964), 37; Mustafa Sarkılar, "Bildiri", *Tohum* 2/15 (Aralık 1964), 9; Mustafa Sarkılar, "Bildiri-Kötü Yaşayanlara", *Tohum* 2/18 (Mart 1965), 37; Bekir Topaloğlu, vd., "Basın Bildirisi", *Tohum* 2/23 (Ağustos 1965), 24-26; "Ankaralı Gençlik Teşekküllerinin Müsterek Bildirisi", *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 20.

⁵⁸ "Fetih Özel Sayısı", *Tohum* 5/61 (Mayıs 1971); "Malazgirt Özel Sayısı", *Tohum* 6/63 (Ağustos 1971); "Cumhuriyet Özel Sayısı", *Tohum* 7/81 (Ekim 1973); "Mâhir İz Özel Sayısı", *Tohum* 8/86 (Mart 1975).

tutarlı bilgilerle, cehaletten uzak biçimde yetiştirilmesi amacı gütmektedir. Din adamı yetiştirmeye verilen önem ise hem topluma hem de dine verilen değeri yansıtmaktadır.⁵⁹

Dergiye göre imam-hatip okulları, toplumun desteğini maddî ve manevî açıdan arkasına alabilmiş bir müessese olarak da önem arz etmektedir.⁶⁰ *Tohum* dergisinde, bu okulların %96 oranında halk tarafından yaptırıldığına ifade edilmesi bahsi geçen toplum desteğini kanıtlar niteliktedir.⁶¹ Dergide, halkın çabalarına örnek olarak Nuri Yolasığmaz ve Güllü Nine gibi isimlere yer verilmektedir. Yolasığmaz'ın aracılığıyla merhum Osman Ağanın torunu 1967 yılında açılan Giresun İmam-Hatip Okulu için bina hibesi yapmış, Güllü Nine ise 100.000 lira değerindeki iki katlı evini yurt binası olarak öğrencilerin hizmetine sunmuştur.⁶² Halkın imam-hatip okullarına yüksek seviyede destek sağlaması din eğitimi konusunda yaşanan yirmi yıllık fetret devrinin ardından kuruma duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca dergide milletin bu okulları sahiplenışı İstiklal Harbi'ndeki birlik ve beraberliğe de benzetilmiştir.⁶³ Zira toplumun millî mücadele zamanında vatan toprakları için göstermiş olduğu topyekûn gayretin bir benzeri bu kurumların yeniden eğitim sistemine katılabilmesi için sarf edilmiştir. Bu kurumların, halka güven vermesinin ve bu derece önemsenmesinin eğitim sistemine olumlu birtakım yansımaları olmuştur. Toplum tarafından verilen destek sayesinde fakir öğrencilerin imam-hatip okullarında okumasına imkân tanındığı görülmektedir.⁶⁴ Halkın bu kurumlara sağladığı maddî yardımlarla açılan pansiyonlar, bu dönemde yoksul öğrencilere umut kapısı olmuştur. Bununla birlikte imam-hatip okulları, kız öğrencilere de eğitimin yolunu açmıştır.⁶⁵

Tohum dergisinde eğitim maddî (teknik) ve manevî eğitim olmak üzere iki kısma ayrılmakta, eğitimin gayesi de bu iki türü içerisine alan bir sisteme sahip olmak şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁶ Ancak 1950 yılına kadar uzunca bir müddet yalnızca teknik eğitime ağırlık verilmesi, manevî eğitimin ihmalıyla sonuçlanmıştır. Bu döngünün aksine imam-hatip okullarıyla hem maddî hem de manevî eğitimi içerisine alan kurumların maarif sistemine katılması söz konusu gayenin gerçekleşmesini sağlamıştır.⁶⁷ İmam-hatip

⁵⁹ Yusuf Ziya İnan, "Niçin İmam-Hatip Okulları...", *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 9-10.

⁶⁰ *Tohum*, "İmam-Hatip Okulları Kapatılıyor mu?", *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 4-6; Kerim Aytekin, "Kurtuluşun Müjdecisi İmam-Hatip Nesli!...", *Tohum* 9/97 (Ağustos 1976), 6-9.

⁶¹ Hayrettin Şallı, "Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri", *Tohum* 8/92 (Aralık 1975), 9.

⁶² Nedim Orhan, "Röportaj: Giresun İmam-Hatip Okulu" (Görüşmecisi: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/38 (Nisan 1969), 21-22.

⁶³ Ali Murad Daryal, "İmam-Hatip Okullarının Eğitimimize Getirdikleri", *Tohum* 5/59 (Mart 1971), 6-10.

⁶⁴ *Tohum*, "İmam-Hatip Okulları Kapatılıyor mu?", 4.

⁶⁵ M. C. Bâki, "İsparta Kız İmam-Hatip Okulu Temeli Atıldı", *Tohum* 4/40 (Haziran 1969), 24-25.

⁶⁶ Ali Murad Daryal, "Eğitim Gayesi ve İmam-Hatip Okulları", *Tohum* 5/54 (Eylül 1970), 4-5.

⁶⁷ Daryal, "İmam-Hatip Okullarının Eğitimimize Getirdikleri", 8-9.

okullarının bahsedilen hedefi gerçekleştirdiğine dair en önemli kanıt, dergide okul müdürleriyle yapılan röportajlardır. İdarecilerin “Öğrencilerinizin ahlakî yönden diğer öğrencilerle mukayesesini yapar mısınız?”⁶⁸ sorusuna verdikleri yanıtlardan, okullarda verilen eğitimin yalnızca maddî yönlü olmadığı bununla birlikte öğrencilere sevgi, saygı, hoşgörü, merhamet, yardımseverlik vb. ahlakî erdemleri barındıran manevî eğitimi de kapsadığı anlaşılmaktadır. Dergiye göre sunulan fen ve değer ağırlıklı çift kanatlı eğitim, imam-hatip okullarından mezun olan bireyleri yalnızca teknik yönü kuvvetli öğretmenler, doktorlar, mühendisler yapmamakta; ahlakî yönü de güçlü olan meslek erbabı olmalarını sağlamaktadır.

İmam-hatip okulları hakkında dergide dikkat çeken bir başka husus ise halkın bu kurumlara ümit bağlamış olmasıdır. Zira bu dönemde toplumun ihtiyaç duyduğu dinî, millî ve ahlakî değerlere sahip bireylerle ilmî açıdan yeterli donanımdaki din görevlileri imam-hatip okullarında yetiştirilmektedir. Bursa İmam-Hatip Okulu'nun müdürü olan Seyfi Demirel, gayesi ve hizmetleri itibarıyla imam-hatip okullarına, halkın ümit bağlamasını doğru bulmaktadır. Ancak Demirel, bu düşünce yapısının yanlış yönüne de dikkat çekerek tüm sorumluluğun imam-hatip okullarına yüklenemeyeceğini, toplumun da sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁹ Zira toplumsal yenileşme tek taraflı sağlanabilecek bir olgu değildir. Bunun için toplumu etkileyen her kurumun hatta her bireyin üzerine düşen görevi yerine getirmesi elzemdir.

Dergiye göre toplumun din anlayışıyla aydın kesimin laiklik yaklaşımı arasında o dönem var olan uyumsuzluğu gidermesi bakımından da imam-hatip okulları değerli görülmektedir. 1969 yılında gerçekleştirilen bir röportajda Afyon İmam-Hatip Okulu'nun müdürü Vahdeddin Bilgin bu okulların gayesini, “cemiyet içinde mevcut olan bir boşluğu doldurmak, imanlı ve kültürlü aydın din adamı yetiştirilmek”⁷⁰ şeklinde ifade etmektedir. Bilgin, cemiyette meydana gelen boşluğun, halk ve aydın kesimin birbirini anlayamamasından kaynaklandığını söylemektedir. Buna karşın o, imam-hatip okullarında yetişen bireylerin, halka hitap edebilen ve toplumun içerisinden çıkmış inançlı ve kültürlü aydınlar haline geldiğini, böylece bu iki kesim arasındaki

⁶⁸ Kovancı, “Röportaj: Adapazarı İmam-Hatip Okulu”, 24; Adil Dilekçi, “Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 3/36 (Şubat 1969), 22; Mustafa Türkgülü, “Röportaj: Gerede İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Fuat Günel, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/37 (Mart 1969), 15-16; Nâzım Şardağ, “Röportaj: Samsun İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Mehmet Coşar, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/40 (Haziran 1969), 19-20; M. Salim Gök, “Röportaj: Uşak İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Âdem Özkul, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/51 (Haziran 1970), 33.

⁶⁹ Seyfi Demirel, “Röportaj: Bursa İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/54 (Eylül 1970), 27.

⁷⁰ Vahdeddin Bilgin, “Röportaj: Afyon İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/44 (Kasım 1969), 27.

iletişimsizliğin giderildiğini savunmaktadır. Yine Orhan'a göre inançlı ve aktif olan gençlerin artmasıyla sadece cemiyet hayatında bulunan toplum ve aydın kesim arasındaki boşluk giderilmeyecek, bununla birlikte milleti etkileyen ayrıştırıcı düşüncelere karşı duracak gençler de yetişmiş olacaktır.⁷¹ Böylece toplumun ihtiyaç duyduğu huzur ve güven ortamının oluşturulmasına katkı sağlanacaktır.

Tohum dergisinde, din eğitiminin verildiği (1924-1933) ve verilmediği (1933-1949) yıllara da dikkat çekilmekte, ilgili eğitimin okullarda gerçekleştirilmemesinin toplumda yanlış ideolojilere eğilim göstermeye neden olabileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca dergide gençlere din eğitimi verilmesi halinde onların yanlış düşüncülere yönelmesinin önüne geçilebileceğine işaret edilmektedir.⁷² Bunun yanında dergide sosyalizm,⁷³ komünizm⁷⁴ ve liberalizm⁷⁵ gibi ideolojilerden ve onların tutarsızlıklarından bahsedilmekte, akabinde de din olumlanmaktadır.

2.2. İmam-Hatip Okulu Öğrencilerinden Beklenenler

Eğitim kavramı, “*bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci*”⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. İfadelerden anlaşıldığı üzere eğitimle bireyde istenilen yönde davranış değişikliği meydana gelmesi beklenmektedir. Her eğitim kurumu gibi imam-hatip okullarının da yetiştirdiği öğrencilerden birtakım talepleri bulunmaktadır. Bu olgudan hareketle *Tohum* dergisi söz konusu taleplere çeşitli yazıların içerisinde yer vermektedir. Dergide öncelikli olarak vurgulanan husus imam-hatip okulu öğrencilerinin topluma örnek teşkil etmeleridir.⁷⁷ Bu bağlamda dergi, talebelerin, her mekân ve koşulda İslâm'ı yaşayan ve yaşatan bireyler olmalarının önemini dile getirmekte,⁷⁸ hayatlarının her alanında aldıkları eğitimle âmil olmalarının ve buldukları ortamlarda bu bilgilerini halkla paylaşmalarının gerektiğini

⁷¹ Orhan, “Röportaj: Giresun İmam-Hatip Okulu”, 21.

⁷² Mehmet Birgül, “İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu”, *Tohum* 8/87 (Mayıs 1975), 7.

⁷³ Nevzat Yalçıntaş, “Sosyalizm”, *Tohum* 2/13 (Ekim 1964), 14-15.

⁷⁴ Etem Demirci, “Komünizm”, *Tohum* 1/5 (Şubat 1964), 25-26.

⁷⁵ Erdinç Beylem, “Liberalizmin Bugünkü Görünüşü”, *Tohum* 1/8 (Mayıs 1964), 11-12.

⁷⁶ Selâhattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994), 12; Yıldız Kızılabdullah, “Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din”, *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 41-56.

⁷⁷ Daryal, “Eğitim Gayesi ve İmam-Hatip Okulları”, 4-5; Daryal, “İmam-Hatip Okullarının Eğitimimize Getirdikleri”, 6-10; Dilekçi, “Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu”, 22; Kemâlettin Erdil, “Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu” (Görüşmeci: Satı Demirci, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/39 (Mayıs 1969), 22-23. Şardağ, “Röportaj: Samsun İmam-Hatip Okulu”, 21; Veli Gün, “Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma” (Görüşmeci: Abdülkadir Güler, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/43 (Ekim 1969), 33.

⁷⁸ Gün, “Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma”, 33.

vurgulamaktadır. Dergide, öğrencilerden beklenenler konusunda en fazla vurgulanan husus onların öğrendiklerini uygulamalarıdır. Bu durum, örnek teşkil etmenin/rol model olmanın nasihat etmekten daha etkili olduğunun göstergesi şeklinde yorumlanabilir. Zira dergi, imam-hatipli bir bireyin, muhatabına iman, ibadet, ahlak, adalet, fazilet ve dürüstlüğü tavsiye etmeden önce bu özelliklere kendisinin sahip olmasını çok daha önemli görmektedir. Söz konusu koşulu sağladıktan sonra imam-hatip okulu mezunlarının, muhataplarına yönelmeleri ve dergide de ifade edildiği üzere bireylerin karakter inşasını “bir kuyumcu hassasiyeti ile işleme”⁷⁹ görevini üstlenmeleri daha etkili olacaktır.

Tohum dergisinde imam-hatip öğrencilerinden beklenen bir diğer özellik toplumda birleştirici rol oynamalarıdır. Mezunların, hizmet verecekleri kurumlarda tüm topluma karşı kapsayıcı olmaları ve herhangi bir ideoloji gözetmeksizin birleştirici rol üstlenmeleri, özellikle halkın birlik ve beraberliğinin sağlanması açısından önemli görülmektedir.⁸⁰ *Tohum* dergisinin talep ettiği birleştiricilik misyonu, İslâmiyet’in öğretilerine dayanmaktadır. Zira İslâm dini, toplumu ayırtırmak yerine onları ortak bir paydada birleştirmeyi önemsemektedir. Toplumsal birliktelik ve barış; insanlara sevgi, saygı ve hoşgörülle davranılan, kişiler arası ilişkilerin adaletle ilerlediği, çatışmaların ve anlaşmazlıkların medeni standartlara göre çözümlendiği huzur dolu bir ortamın sağlanması için gerekli koşulların yaratılmasıdır. Barışın sağlandığı bir ortamda, farklı ırk, dil, inanç ve düşünceye sahip insanlar, aynı toplumda yaşama ortak paydasına dayalı, belirli idealler etrafında sağlam bir yapı oluşturmayı başarabilirler.⁸¹ Bu gaye İslâm’ın temel kaynaklarında açık bir şekilde ifade edilmektedir. Nitekim Âl-i İmrân suresinin 103. ayetinde Allah Tealâ; “*Hep birlikte Allah’ın ipine sınıksız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız.*”⁸² şeklinde birlik ve beraberlik vurgusu yapmaktadır. Hz. Muhammed ise Vedâ hutbesinde “*Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem’in çocuklarıdır, Âdem ise topraktır. Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah’tan korkmaktır.*”⁸³ şeklindeki ifadeleriyle toplumsal ve de evrensel

⁷⁹ Dilekçi, “Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu”, 22.

⁸⁰ Erce, “Röportaj: İstanbul İmam-Hatip Okulu”, 31; Erdil, “Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu”, 22-23.

⁸¹ Hüseyin Yılmaz, “Toplumsal Barışı Tehdit Eden Unsurlara Karşı Din Eğitiminin Gücü ve İşlevi”, *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*, ed. Mahmut Çınar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 268.

⁸² *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim Meali*, (Erişim 21 Haziran 2024), Âl-i İmrân 3/103.

⁸³ “Veda Hutbesi”, *Diyanet Haber* (Erişim 21 Haziran 2024).

barış ve kaynaşmanın temellerine atıfta bulunmaktadır. Hz. Peygamberin tavsiye ettiği toplumda yaşayan herkesi eşit göyerek birlik ve beraberlik tesis etme erdemi, *Tohum* dergisinde en başta imam-hatip okullarında yetişen bireylerden beklenen bir davranış olarak lanse edilse de, Türk millî eğitim sisteminde yetişen her bireyden millî birlik ve beraberlik bilincine sahip olması istenmektedir.⁸⁴ Ayrıca o günkü şartlarda mevcut olan çeşitli ideolojiler içerisinde yeni yetişen öğrencilerin uzlaştırıcı nitelikte olmasını Ankara İmam-Hatip Okulu'nun müdürü Kemalettin Erdil: "Çeşitlilik içinde bütünlülük, değişiklikler içinde sürekliliği idâme ettirebilmek"⁸⁵ şeklinde ifade etmekte, İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun müdürü H. Ziya Erce ise bu beklentiyi "millî ve vatanî bakımdan şuurlaştırıcı ve Vahdet'e götürücü"⁸⁶ biçiminde tanımlamaktadır. Okul idarecilerinin kullandığı bu ifadeler, yetişen genç neslin toplumsal açıdan önemli mihenk taşları olduğunun işaretidir. Zira ülkenin geleceğini yarının yetişkinleri olan gençler belirleyecektir.

Liyakat, "Bir kimsenin, kendisine iş verilmeye uygunluk, yaraşırılık durumu"⁸⁷ olarak tanımlanmaktadır. Bu kavram sadece yetenek ve uzmanlık alanını ifade etmemekte, bunların yanında yüksek ahlaklı, faziletli ve karakterli olmayı da içerisinde barındırmaktadır. *Tohum* dergisi söz konusu özelliği imam-hatip öğrencilerinden de beklemekte,⁸⁸ bilhassa din görevlilerinin aldıkları eğitim nedeniyle toplum tarafından farklı bir konumda değerlendirildiğini ifade etmektedir. İmam-hatip okullarından mezun olan bireyler dergide halk tarafından dinî hususlarda önder konumda görülmekte⁸⁹ ve bu bireylerden yaptıkları işlerde Allah rızasını gözetmeleri, maddî ve manevî menfaat olmaksızın büyük bir fedakarlıkla görevlerini ifa etmeleri istenmektedir. Bunun yanında *Tohum* dergisi, imam-hatip okulu mezunlarının toplumla iç içe ve halka yön verecek ortamlarda bulunacağını göz önüne alarak, onların dinî bilgiye yeterli düzeyde hâkim olmalarının ne kadar gerekli ve değerli olduğuna da vurgu yapmaktadır. Dergide yer alan röportajlarda okul idarecilerinin, talebelere, dini iyi bilmelerini,⁹⁰ daima kendi sahalarında donanımlı olmalarını⁹¹ ve bu amaç için gece gündüz demeden çalışmalarını⁹²

⁸⁴ 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu, Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), 1739 (Erişim 21 Haziran 2024).

⁸⁵ Erdil, "Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu", 22.

⁸⁶ Erce, "Röportaj: İstanbul İmam-Hatip Okulu", 31.

⁸⁷ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri: Güncel Türkçe Sözlük*, "Liyakat" (Erişim 21 Haziran 2024).

⁸⁸ Dilekçi, "Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu", 22; Gün, "Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma", 33; Türkgülü, "Röportaj: Gerede İmam-Hatip Okulu", 16; Hüseyin Tulbar, "Röportaj: Antalya İmam-Hatip Okulu" (Görüşmecisi: Mehmet Yılmaz, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/41 (Temmuz 1969), 18-20.

⁸⁹ Erdil, "Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu", 23.

⁹⁰ Türkgülü, "Röportaj: Gerede İmam-Hatip Okulu", 16.

⁹¹ Gün, "Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma", 33.

⁹² Erdil, "Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu", 23.

talep ettikleri görülmektedir. *Tohum* dergisinde kaleme alınan yazılara göre imam-hatip okulu mezunları, toplumun din görevlilerinden beklediği hizmeti yerine getirmeli; ilmî açıdan yeterli olmalı, dönemin ihtiyaçlarına cevap vermeli, hurafelere sapmamalı ve doğruluktan ayrılmamalıdır.⁹³ Yani bilgili olmak tek başına yeterli değildir, bununla birlikte güncel olaylar da takip edilmeli, böylelikle çağın sorunlarına cevap verilebilmeli, insanlara ışık ve ümit kaynağı olunmalıdır. Ankara İmam-Hatip Okulu'nun müdürü Kemalettin Erdil bu durumu “gittikleri yerde bir ışık olmalarını, öyle bir ışık ki şuaşı çarpana devâ, ümitsiz ümit, ümitliye güven telkin etmelidir.”⁹⁴ şeklinde ifade etmiştir. Buna göre *Tohum* dergisinin genel anlamda imam-hatip öğrencilerinden rol model olmalarını, siyaset üstü bir anlayışla toplumda birleştirici görev üstlenmelerini, toplumsal birlik ve dayanışmanın gelişmesine katkıda bulunmalarını, meslekî ve toplumsal yaşantıda liyakat sahibi bireyler haline gelmelerini talep ettiği anlaşılmaktadır.

2.3. İmam-Hatip Okullarının Sorunları

2.3.1. Fizikî Koşullar

Eğitim-öğretimin yapıldığı kurumlarda, bina, sıra, sıcaklık, ışık gibi fizikî koşulların uygun düzeyde olması gerekmektedir.⁹⁵ İmam-hatip okulları kuruldukları ilk yıllarda bu tarz çeşitli eksikliklerle karşılaşmıştır. Nitekim söz konusu okulların ilk örneği olan İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun eğitim-öğretime başlaması için en temel fiziki ihtiyaç olan okul binası dönemin Maarif vekaletince karşılanamamış, sınıfları oluşturabilmek için sıra ve masalar alınamamıştır. Dergi, bir sayısında kurumun kurucu müdürü olan Mahmut Celaleddin Ökten'in bu eksikleri gidermek için göstermiş olduğu çabalara ve yaptığı fedakarlıklara değinmektedir. *Tohum* dergisine göre Ökten, uzun uğraşlar sonucu III. Selim döneminde ilk mektep olarak inşa edilen ve halihazırda vakıflara ait olan bir binayı tespit etmiş ve oranın imam-hatip okulu olarak hizmet vermesi için ciddi bir gayret sarfetmiştir. Bunun yanı sıra Ökten, okulun iç dizaynı içinde emek harcamış, sınıflar için civar okullardan kullanılmayan eski sıraları almış, eksik kalan araç-gereçleri kendi cebinden karşılamıştır. Dergide bunların dışında; okula hademe istihdam edilemediği için okul müdürü Ökten'in lavabo ve tuvaletleri bizzat kendisinin temizlediği bilgisi de yer almaktadır.⁹⁶ Yeni açılan bir kurum olması hasebiyle imam-hatip okullarının bu tür sıkıntılar yaşamaları olağandır. Ancak dergi, eksikliklerin giderilmesi hususunda kurumlara yetkili makamlar tarafından, bu dönemde, yeterli desteğin verilmediğine,

⁹³ Gün, “Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma”, 33.

⁹⁴ Erdil, “Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu”, 23.

⁹⁵ İsmail Aydoğan, “Okul Binalarının Özellikleri ve Öğrenciler Üzerine Etkileri”, *Milli Eğitim Dergisi* 42/193 (2012), 29-43.

⁹⁶ Hocaoğlu İsmail Hakkı, “İmam-Hatip Gençliği Muzaffer Olacaktır”, *Tohum* 3/32 (Ekim 1967), 18-20.

bundan dolayı temelinin atıldığı yıllarda imam-hatip okullarının pek çok sıkıntıyla karşı karşıya kaldığına dikkat çekmektedir.

Tohum dergisi, fizikî şartlarla ilgili sorunların ilerleyen süreçte de tam anlamıyla çözülemediğini belirtmekte, ancak imam-hatip okullarının açıldığı ilk yıllara nispeten bu sıkıntılarda iyileşmeler yaşandığını vurgulamaktadır. Söz konusu ilerlemenin sağlanmasında toplumun bu kurumlara verdiği maddî ve manevî desteğin büyük etkisi vardır. *Tohum* dergisinde 1968-1971 yılları arasında Adapazarı,⁹⁷ Erzincan,⁹⁸ Giresun,⁹⁹ Ankara,¹⁰⁰ Samsun,¹⁰¹ Afyon,¹⁰² Maraş,¹⁰³ Ordu,¹⁰⁴ Uşak¹⁰⁵ ve Kırşehir¹⁰⁶ imam-hatip okullarının müdürleriyle yapılan röportajlarda bu konuyla ilgili çeşitli bilgilere rastlanmaktadır. Okul müdürleri genellikle binaların yeterli gelmediğini belirtirken, vakıflar ve derneklerin desteğiyle yeni binaların yapımına başlandığını ifade etmektedir. Nitekim Adapazarı İmam-Hatip Okulu'nun müdürü Fahrettin Kovancı: "Bugün için yeterli değildir. Fakat okulumuz koruma derneği ciddi bir faaliyet halindedir."¹⁰⁷ ifadelerini kullanmaktadır. Bazı okul müdürleri ise bina durumunun yeterli olduğu kanaatinde. Bunlardan biri olan Afyon İmam-Hatip Okulu'nun müdürü Vahdeddin Bilgin: "Şu durumda binamız ihtiyaca kâfi geliyor."¹⁰⁸ şeklinde konuşmaktadır. Okul müdürlerinin beyanatları mevcut olan fizikî şartlarla ilgili sorunların değişken olduğunu göstermektedir. Bu farklılaşmanın nedeni okuldaki öğrenci sayısı, okulun hangi yıl açıldığı, bulunduğu konum, binanın durumu vb. faktörlere bağlı olabilmektedir. Zira talebeler tarafından yoğun müracaat alan imam-hatip okulları ile müracaat sayısı daha düşük olan imam-hatip okullarının fizikî ihtiyaçları arasındaki farklılık kaçınılmazdır.

2.3.2. Statü

İmam-hatip okullarının statüsü Türk eğitim sistemine katılmasından itibaren tartışılmalı, söz konusu husus *Tohum* dergisindeki çeşitli yazılarda da kendine yer

⁹⁷ Kovancı, "Röportaj: Adapazarı İmam-Hatip Okulu", 24.

⁹⁸ İnanç, "Erzincan İmam-Hatip Okulu", 32.

⁹⁹ Orhan, "Röportaj: Giresun İmam-Hatip Okulu", 21-22.

¹⁰⁰ Erdil, "Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu", 22.

¹⁰¹ Şardağ, "Röportaj: Samsun İmam-Hatip Okulu", 21.

¹⁰² Bilgin, "Röportaj: Afyon İmam-Hatip Okulu", 27-28.

¹⁰³ Mehmet Gök, "Röportaj: Maraş İmam-Hatip Okulu" (Görüşmecisi: Yaşar Alpaslan, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/46 (Ocak 1970), 28.

¹⁰⁴ Ali Acar, "Röportaj: Ordu İmam-Hatip Okulu" (Görüşmecisi: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/48 (Mart 1970), 34.

¹⁰⁵ Gök, "Röportaj: Uşak İmam-Hatip Okulu", 33.

¹⁰⁶ Muhittin Şahiner, "Röportaj: Kırşehir İmam-Hatip Okulu" (Görüşmecisi: Abdülkadir Güler, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 32.

¹⁰⁷ Kovancı, "Röportaj: Adapazarı İmam-Hatip Okulu", 24.

¹⁰⁸ Bilgin, "Röportaj: Afyon İmam-Hatip Okulu", 28.

bulmuştur. 1960 yılında Millî Eğitim planı hazırlanırken dergi, imam-hatip okullarının kapatılması yönünde isteklerin bulunduğunu dile getirmiş, iyileştirilmesini talep edenlerin çoğunlukta olmasından dolayı bu teklifin kabul görmediğini ifade etmiştir. 1962 yılında gerçekleştirilen ve imam-hatip okullarına hangi statünün verilmesi gerektiğinin tartışıldığı 7. Millî Eğitim Şurası'nda ilgili okulların statüsü "Ortaokula dayalı bir meslek okuludur."¹⁰⁹ şeklinde tanımlanmıştır. *Tohum* dergisinde imam-hatip okullarına verilen bu statü, planlı şekilde bu okulların tasfiyesi olarak yorumlanmıştır.¹¹⁰ İlerleyen süreçteyse Millî Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından 1966-1967 eğitim-öğretim yılında bu kurumlara farklı bir statü verilmek istenmiş, ancak uygulanması düşünülen statünün mezunlar için problem oluşturmasından dolayı tasarı kabul görmemiştir. Bu tasarıda imam-hatip okulları yedi sene eğitim veren tek diplomalı bir kurum olarak düşünülmüş, birinci devreden mezun olan talebeler dinî vazifeye uygun görülmemiş, bu öğrencilerin ortaokul mezunu sayılmasına karşı çıkmış, üç senelik orta bölümü tamamlamak isteyen öğrencilerinse okul bitirme imtihanını vererek diploma sahibi olabilmeleri önerilmiştir. Din görevlisi olmak içinse orta kısmın ardından bir senelik özel sınıfta eğitim görme şartı talep edilmiştir.¹¹¹

İmam-hatip okullarına verilmek istenen söz konusu statü, dergide toplum tarafından ona atfedilen güven ve talebi azaltma girişimi olarak görülmüştür. 1966 yılında Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Dairesinin gerçekleştirdiği toplantıda imam-hatip okullarının 7 yıllık iki devreden oluşmasına ve dört yıllık birinci devreyi tamamlayan mezunların ortaokul mezunu sayılmasına karar verilmiştir. Alınan bu karardan dört yıl sonra imam-hatip okullarının statüsü dolaylı olarak yeniden gündeme gelmiştir. Zira 1970 yılında gerçekleştirilen 8. Millî Eğitim Şurası'nda sunulan teklifte, tek tip ortaokul tasarısı yer almaktadır.¹¹² Dergi ilgili teklifi incelemiş ve tasarıda yer alan müfredatta dinî tedrisatla ilgili herhangi bir dersin yer almadığına dikkat çekmiş, Şura'da önerilen teklifi imam-hatip okullarının birinci devresini kapatmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirmiştir. Zira dergiye göre ortaokulu tamamlayan öğrenciler, imam-hatip okulları yerine kendisini en kısa yoldan yükseköğretime yönlendirecek olan liseleri veya sanat liselerini tercih edeceklerdir.¹¹³ Neticede sunulan teklif derginin tepkilerine rağmen kabul görmüş, imam-hatip okulları yeni bir statü kazanmıştır. Bu statüye göre 7 yıllık eğitim veren imam-hatip okullarının birinci devresi tasfiye edilmiş, üç yıllık ikinci kısmı ise dört yıla çıkarılarak meslek okulu haline dönüştürülmüştür. Dergide 1973 yılına kadar

¹⁰⁹ Birgül, "İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu", 9.

¹¹⁰ Birgül, "İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu", 9-10.

¹¹¹ Mahmud Çamdibi, "Anadolu'da İmam-Hatip Okulları Dinimizmi", *Tohum* 3/28 (Ekim 1966), 30-31.

¹¹² Kemal Sandıkçı, "8. Millî Eğitim Şurası ve İmam-Hatip Okulları", *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 7-10.

¹¹³ *Tohum*, "İmam-Hatip Okulları Kapatılıyor mu?", 4-6.

bu kararın uygulandığı, 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanununun 32. maddesiyle “İmam-Hatip Okulu” tabirinin yerini “İmam-Hatip Lisesi’nin” aldığı ve bu kurumların lise muadili sayıldığı ifade edilmektedir. Söz konusu gelişme dergi tarafından olumlu karşılanmıştır. Bununla birlikte dergide, ilgili kanunun imam-hatiplerin orta kısımlarının açılmasına engel teşkil etmediği, ancak bu konuya tam manasıyla bir açıklık da getirmediği vurgulanmıştır.¹¹⁴

2.3.3. Müfredat

Müfredat, “Öğrenene, okulda ve okul dışında planlanmış etkinlikler yoluyla sağlanan öğrenme yaşantıları düzeneği”¹¹⁵ olarak tanımlanmaktadır. Müfredat, öğretim kurumlarında bir dersten, maksimum düzeyde yararlanılabilmesine ve konuların planlı ve programlı olarak öğretilmesine olanak sağlamasından dolayı eğitim kurumları için oldukça önem taşımaktadır. *Tohum* dergisinde imam-hatip okullarının mevcut müfredatının sorunlu olduğu ve verimli yeni bir müfredata ihtiyaç duyulduğu dile getirilmektedir. Dergide okul müdürlerinin “Müfredattan memnun musunuz?” sorusuna verdikleri cevaplar, müfredatın yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğini göstermektedir.¹¹⁶ Develi İmam-Hatip Okulu’nun müdürü Mahir Sevimay, müfredatın çok yüklü olduğunu belirtmekte,¹¹⁷ Kütahya İmam-Hatip Okulu’nun müdürü Necdet Garan ise muntazam bir müfredata ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁸ Müfredatla ilgili dergide ortak olarak dile getirilen bir başka hususta din derslerinin tatbikatının yapılmamasıdır. Bu konuda İzmir İmam-Hatip Okulu’nun müdürü Abdullah Fındık “Diğer meslekî okullarda olduğu gibi, İ. Hatip okullarında da 4. ve 7. sınıflarda tatbikat dersleri konulmalı.”¹¹⁹ şeklinde öneride bulunmuştur. İmam-hatip okullarından mezun olanların din görevlisi olacağı düşünüldüğünde bu kişilerin yalnızca teorik bilgileri öğrenerek meslekte başarılı olmalarını beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Mesela vaazın nasıl verildiğini bilmekle vaaz vermek arasında fark vardır. Vaazın verilmesini bilmek yalnızca bilişsel bir faaliyet iken pratikte vaaz vermek bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor boyutları olan çok yönlü bir uygulamadır. Eğitimde hedeflenen; pedagojik davranışın bilgi, duygu ve beceriyi

¹¹⁴ Şallı, “Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri”, 6.

¹¹⁵ Özcan Demirel, *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğrenme Sanatı* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 11.

¹¹⁶ Demirel, “Röportaj: Bursa İmam-Hatip Okulu”, 28; Mahir Sevimay, “Röportaj: Develi İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Abdullah Özgönüller, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/57 (Aralık 1970), 31; Necdet Garan, “Röportaj: Kütahya İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 4/45 (Aralık 1969), 24-25.; Abdullah Fındık, “İzmir İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Mehmet Ali Körpe, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/60 (Nisan 1971), 33; Ahmed Kahya, “Kayseri İmam-Hatip Okulu” (Görüşmecisi: Abdullah Özgönüller, Görüşme Transkripsiyonu) *Tohum* 5/59 (Mart 1971), 32.

¹¹⁷ Sevimay, “Röportaj: Develi İmam-Hatip Okulu”, 31.

¹¹⁸ Garan, “Röportaj: Kütahya İmam-Hatip Okulu”, 25.

¹¹⁹ Fındık, “İzmir İmam-Hatip Okulu”, 33.

kapsayacak şekilde kazanıma dönüşmesidir. Bununla birlikte Fındık'ın söz ettiği uygulama derslerinin müfredatta bulunmaması, çeşitli dönemlerde dile getirilmesine rağmen günümüzde de hala aşılamamış bir sorundur.¹²⁰

Tohum dergisinde belirlenen müfredat ile okutulan kitapların içeriğinin uyuşmaması öğretmenlerin başarısı önünde engel teşkil eden bir problem olarak dile getirilmektedir. Bu hususta derginin Millî Eğitim Bakanlığında beklediği yaklaşım, her ders için ayrı ayrı komisyonların kurulması ve tek tip kitap uygulamasının hayata geçirilmesidir.¹²¹ Buna rağmen uygulamada herhangi bir icraata rastlanmamıştır. Dergide yer alan önerilerden biri de müfredat geliştirilirken imam-hatip okullarında görevli olan meslek dersi öğretmenlerinin görüşlerine başvurulmasıdır.¹²² Zira dersi tatbik eden kişilerin deneyimleriyle hazırlanmış bir müfredatın, mevcut uyumsuzluğu en aza indirmesi ve eğitimi daha verimli hale getirmesi beklenmektedir. Günümüzdeyse bu sorunlar aşılmış, programların oluşturulması aşamasında ilgili derslerin öğretmenleri komisyonlarda görev almaya başlamış, dersler tüm eğitim kurumlarında Millî Eğitim Bakanlığının hazırladığı ortak kitaplarla yürütülür hale gelmiştir.¹²³

2.3.4. Yükseköğretime Giriş

Örgün eğitim sistemi içerisinde yer alan yükseköğretim, “Ortaöğretim sonrasında ön lisans, lisans ve lisansüstü düzeyde planlanıp uygulanan öğretim.”¹²⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Yükseköğretim kurumlarına geçişe izin verilmemesi imam-hatip okulu mezunlarının karşılaştığı bir başka problemdir. Söz konusu sorun, imam-hatip okullarının bir dönem lise muadili bir okul sayılmamasından kaynaklanmış; bu sebeple *Tohum* dergisinde bu kurumların lise muadili bir okul olarak kabul edilmesinin gerekliliği

¹²⁰ İmam-hatip okullarının 1951-1971 yılları arasındaki 4 yıllık orta kısım ders programında, uygulamaya yönelik yalnızca dördüncü sınıfta bir saatlik "Türkçe Hitabet" dersi bulunmaktadır. Aynı tarihlerdeki 3 yıllık lise kısmı ders programında ise hitabet adı altında herhangi bir ders yer almamaktadır. Bu durum derginin, müfredata yönelik dile getirdiği uygulama derslerine ait eksiklik sorununu haklı çıkarmaktadır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öcal, “İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 221-224. Günümüzde ise imam-hatip lisesi öğretim programlarında “Hitabet ve Mesleki Uygulama” adında bir uygulama dersi bulunmaktadır. Ancak saatinin kısıtlı olması, genellikle son sınıfta verilmesi ve sınıf mevcudunun çokluğu bu dersin verimliliğini azaltmaktadır. Bilgi için bk. Ömer Demir, “İmam-Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretimi ve Mesleki Uygulamalar”, *Ekev Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 503-524.

¹²¹ Şallı, “Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri”, 7.

¹²² Birgül, “İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu”, 10.

¹²³ Bilgi için bk. Sedat Yüksel, “Millî Eğitim Bakanlığında Program Geliştirme Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24/24 (01 Mayıs 2000), 581-608; *Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yönetmeliği*, Resmî Gazete 32039 (10 Aralık 2022), 6512 (Erişim 21 Haziran 2024).

¹²⁴ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri: Güncel Türkçe Sözlük*, "Yükseköğretim" (Erişim 21 Haziran 2024).

ısrarla vurgulanmıştır. Nitekim İstanbul İmam-Hatip Okulu'nun müdürü H. Ziya Erce imam-hatip okulu öğrencilerinin lise muadili sayılmasının “bir hak değil, zaruret”¹²⁵ olduğunu ifade etmiştir. Erce, bu okullarda yetişen bireylerin hem kültürel hem de meslekî bilgi bakımından lise ve dengi okullarda yetişen kişilerden pek farklı olmadığını dile getirmiştir. Okul müdürünün bu sözlerini, talebelerin lise imtihanlarını bir çırpıda vermesi¹²⁶ ve imam-hatip okulu müfredatının lise müfredatını kapsıyor olması¹²⁷ desteklemiştir. Dergi, tüm bu gerçeklere rağmen imam-hatip okulu mezunlarının 1973 yılına dek yüksek tahsil görebilme hakkına sahip olmamalarını, talebelerin, din eğitimi yapan ilahiyat fakültelerine dahi alınmamasını, halkın bu kurumlara olan teveccühünü yok etmeye ve okulun tasfiyesine yönelik bir politika olarak algılamış ve hatalı bir uygulama olarak görmüştür. Dergide bu uygulamanın 1973 yılında çıkarılan 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunuyla yürürlükten kaldırıldığı ifade edilmiştir.¹²⁸ İlgili kanunun 32. maddesinde geçen “hem mesleğe hem yüksek öğrenime hazırlayıcı program uygulayan öğretim kurumları”¹²⁹ ifadesi imam-hatip okulu mezunlarına yükseköğretime giriş hakkı tanımış, bu durum dergi tarafından olumlu bir adım olarak görülmüştür.¹³⁰

Sonuç

Tohum dergisi, 1963 yılında yayın hayatına başlayan, zaman zaman basımı olmamasına rağmen varlığını günümüze değin devam ettiren süreli bir yayın organıdır. Söz konusu derginin kuruluş amacı, halk ve aydın kesim arasındaki kopukluğu gidermek, dönemin gençlerinin anarşiye karışmasını ve ahlaksızlığa düşmesini engellemek, bu vesileyle millî birlik ve beraberliğin güçlenmesine katkı sağlamaktır. Ayrıca dinî ve dünyevî, millî ve evrensel konularda gençliğe rehberlik etmek de derginin temel hedeflerindedir. Bu hedeflere ulaşmak için dergi oldukça zengin bir yazar kadrosuyla hizmet vermiştir. İlk sayılarında dinî konulara yer verilirken daha sonra yazıların sanattan siyasete oldukça geniş bir yelpazede kaleme alındığı müşahede edilmektedir. Dergi dinî ve millî bir çizgi seyretmiştir ve bu minvalde bir yayın politikasına sahip olmuştur. Bu bağlamda *Tohum* dergisinin halka dinî anlamda hizmet etme gayesi güden, millî değerlere önem veren, toplumsal birlik ve beraberlik yanlısı bir yayın organı olduğu söylenebilir.

İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyetinin yayın organı olmasının tabii bir sonucu olarak, *Tohum* dergisinde imam-hatip okullarıyla ilgili oldukça fazla yazının

¹²⁵ Erce, “Röportaj: İstanbul İmam-Hatip Okulu”, 22.

¹²⁶ Türkgülü, “Röportaj: Gerede İmam-Hatip Okulu”, 15.

¹²⁷ Dilekçi, “Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu”, 21.

¹²⁸ Şallı, “Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri”, 4-9.

¹²⁹ Birgül, “İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu”, 10.

¹³⁰ Şallı, “Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri”, 8.

kaleme alındığı görülmektedir. Bu bağlamda en fazla vurgu yapılan hususların başında imam-hatip okullarının var oluşunun önemi ve gerekliliği gelmektedir. Bu hususta dergide yer alan yazıların yazarları, doğru ve sahih dinî bilgiye sahip, çağı anlayıp yorumlayabilen ve gelişmelere açık, genel kültürü güçlü, donanımlı din bilgini ve din görevlilerinin yetiştirilmesi için; devlet desteğini almış, planlı, programlı ve bilimsel verilere dayalı bir din eğitiminin verilmesinin elzem olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum imam-hatip okullarının var oluşunun temel argümanını teşkil etmektedir. Dergide değinilen bir başka husus, eğitimde ihtiyaç ilkesinden hareket edilerek bu okulların açılmasının halkın ihtiyacına dayalı haklı taleplerinin tabii bir sonucu olduğudur. Nitekim demokratik ülkeler vatandaşlarının eğitim ihtiyacını giderme konusundaki isteklerinin karşılanmasına duyarsız kalmaz. Bunun hilafına gerçekleştirilmek istenen politik tercihler, evrensel demokratik ilke ve teamüllerle bağdaşmaz. Dergiye göre imam-hatip okulları dinî ilimlerin yanında fen ilimlerinin eğitim ve öğretimini gerçekleştiren, kendine has nitelikli bir ortaöğretim kurumudur. Bu minvalde söz konusu kurumların, diğer eğitim-öğretim kurumlarından bir eksikliği olduğu söylenemez, aksine meslekî, fennî ve genel kültür bilgileriyle çok yönlü eğitim almış kimseler yetiştirdikleri ve ilmî ilerlemeye de öncülük ettikleri savunulabilir. Eğitimin üst seviyede verilmesi bilimsel ilerlemenin yanında bilgi aktarımına da katkı sağlamaktadır. Zira yetişen din adamları kazandıkları bilgilerden yalnızca kendileri istifade etmemekte, aynı zamanda toplumda bulunan diğer bireylere de edindikleri malumatları aktarmaktadırlar.

İmam-hatip okullarıyla ilgili yer yer nicel verilerin bulunduğu dergide, zaman zaman bu okul mezunlarından birtakım ağır sorumlulukları yerine getirmelerinin beklendiği de görülmektedir. İmam-hatip okullarında eğitim almış bireylerden toplumda her bakımdan örnek teşkil etmelerinin, ahlaklı, adaletli ve dürüst bireyler olmalarının, kısaca kendini gerçekleştirmiş kimseler haline gelmelerinin istendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu bireylerden topluma umut olmaları ve ihtiyaç halinde halka manevî danışmanlık yapmaları talep edilmektedir. Bir imam-hatip okulu mezununun tüm dinî ve siyasî ideolojiler ve yapılanmalardan sıyrılarak toplumun bütün kesimlerine hitap eden kapsayıcı bir anlayışı benimsemesi ve bir tarafın adamı olma etiketinden kendisini kurtarması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bunların dışında *Tohum* dergisinde, imam-hatip okullarından mezun olmuş öğrencilerin vatan-millet sevgisi taşımaları, alan hakimiyetine ve toplumun kendilerinden beklediği dinî vecibeleri yerine getirme becerisine sahip olmaları talep edilmektedir. Bahsi geçen bu beklentilerin yoğun ve çok yönlü bir müfredata sahip ortaöğretim seviyesindeki okullar tarafından karşılanabilirliği tartışmaya açıktır.

Tohum dergisinde imam-hatip okulları hakkında yukarıda bahsedilen hususlar dışında kurumun ilk açıldığı yıllardaki statü ve meşruiyet tartışmalarına, fiziki

problemlere, müfredat ve yükseköğretime kabul sürecinde yaşanan çalkantılara da yer verilmiştir. Derginin sağlamış olduğu kamuoyunun da etkisiyle imam-hatip okulları, 1973 tarihli ve 1739 sayılı “Millî Eğitim Temel Kanunu” ile lise seviyesinde bir ortaöğretim kurumu olarak kabul edilmiştir. Böylece ilgili kurumların hem statü sorunu çözüme kavuşmuş hem de mezunlarına yükseköğretime geçişin kapıları aralanmıştır. *Tohum* dergisinde çeşitli öneriler yer almasına rağmen o dönem için imam-hatiplerin müfredatında herhangi bir düzenlemenin yapılmadığı görülmektedir. Oysaki dergide yer verilen taleplerin eğitim anlayışına uygun düşünceler olduğu gözlemlenmektedir. İmam-hatip okullarının fizikî koşullarında ise açıldıkları güne nispeten olumlu yönde gelişmelerin yaşandığı dergide ifade edilmektedir. Bunun yanında dergide, meslekî bilgisi ve genel kültürü güçlü din görevlilerinin yetiştirilmesi, halkın yoğun din eğitimi veren eğitim kurumu ihtiyacının giderilmesi, fakir ailelerin çocukları ile kız çocuklarının eğitim hayatına katılması, eğitimde manevî ve ahlakî boyutun önemli oluşunun daha iyi anlaşılması, toplumun ihtiyaç duyduğu yerli ve millî aydın kitlenin oluşması ve dinî bilgileri halka öğreten din eğitimcilerinin yetiştirilmesi bakımından imam-hatip okullarının önemli fonksiyonlar ifa ettiği gibi hususlara vurgu yapılmaktadır.

Araştırmada elde edilen verilerden yola çıkarak imam-hatip okullarının halkın din eğitimi ihtiyacına cevap vermek amacıyla, çok partili döneme geçildikten sonra açılan ilk din eğitimi kurumları olmaları nedeniyle üzerinde titizlikle durulduğu ve bu okullardan beklentilerin oldukça yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca geçmişte dergi içerisinde imam-hatip okulu mezunlarından talep edilen hususlar günümüzde ilahiyat fakültesi öğrencilerinden beklenmekte, imam-hatip lisesi mezunlarına bu kadar ağır sorumluluklar yüklenmemektedir. Derginin incelenen 17 yıllık yayınları göz önüne alındığında imam-hatip okullarının açıldıkları ilk andan günümüze değin karşılaştıkları fizikî koşullar, statü, müfredat ve yükseköğretime giriş gibi problemlerde iyileşmeler yaşandığı görülmektedir.

Tohum dergisi, hakkında fazla araştırma yapılmamış bir süreli yayın organıdır. Alan araştırmacıları farklı çalışmalarda bu dergiyi yaygın din eğitimi açısından, içerisinde bulunan hutbeler bağlamında inceleyebilirler. Bunun dışında söz konusu dergi yüksek din eğitimi bakımından ele alınabilir. Ayrıca *Tohum* dergisi imam-hatip okulları hakkında geçmişte yazılan yazılar ile günümüzde kaleme alınan yayınlar bakımından karşılaştırılmalı olarak da incelenebilir.

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				
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.				
Çıkar Çatışması / Competing Interests				
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.				
Yazarların Katkıları / Author Contributions:	Birinci Yazar	İkinci Yazar	Üçüncü Yazar	Dördüncü Yazar
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%30	%25	%23	%22
Veri toplanması / Data collection:	%30	%25	%23	%22
Veri Analizi / Data Analysis:	%30	%25	%23	%22
Makalenin Yazımı / Writing up:	%30	%25	%23	%22
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%40	%20	%20	%20

Kaynakça

- Acar, Ali. "Röportaj: Ordu İmam- Hatip Okulu" (Görüşmeci: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/48 (Mart 1970), 32-34. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2435/4607>
- Ahmed, Şeyh Mahmud. "Kapitalizm Keşmekeşi". çev. Refik Özgener. *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 31.
- Arıkan, Salâhattin. "Ankara Milliyetçi Öğretmenler Derneğinin Bildirisi". *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 15-16.
- Arıkan, Salâhattin. "Milliyetçi Öğretmenler Derneğinin Bildirisi". *Tohum* 2/15 (Aralık 1964), 18-19.
- Aydın, Tuba. "Tohum Dergisi: Semiyolojik Bir Okuma". *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*. 467-482. ed. Vahdettin Işık vd. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2016.
- Aydoğan, İsmail. "Okul Binalarının Özellikleri ve Öğrenciler Üzerine Etkileri". *Milli Eğitim Dergisi* 42/193 (2012), 29-43.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Aytekin, Kerim. "Kurtuluşun Müjdecisi İmam-Hatip Nesli!...". *Tohum* 9/97 (Ağustos 1976), 6-9.
- Bâki, M. C. "Isparta Kız İmam-Hatip Okulu Temeli Atıldı". *Tohum* 4/40 (Haziran 1969), 24-25.
- Başgil, Ali Fuad. "İlim ve Din Mücadelesi". *Tohum* 3/34 (Kasım 1968), 14-15.
- Bayezid, A. Erdem. "Kar Altında Hüzün Denemesi". *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 11.
- Beylem, Erdinç. "Liberalizmin Bugünkü Görünüşü". *Tohum* 1/8 (Mayıs 1964), 11-12.
- Bilgin, Vahdettin. "Röportaj: Afyon İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/44 (Kasım 1969), 26-28. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2431/4603>
- Binat, Tarık. "Din ve Ahlâk". *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 23.
- Birgül, Mehmet. "İmam-Hatip Liselerinin Cemiyetimizdeki Yeri ve Bugünkü Durumu". *Tohum* 8/87 (Mayıs 1975), 6-10.
- Çam, Ömer. "Eğitim Meseleleri Okul ve Eğitim". *Tohum* 6/67 (Şubat 1972), 5-8.
- Çamdibi, Mahmud. "Anadolu'da İmam-Hatip Okulları Dinamizmi". *Tohum* 3/28 (Ekim 1966), 30-31.
- Çavuşoğlu, Ömer. "Tarihte İmam Hatip Okulları". *İlkadım* 333 (Nisan 2016). Erişim 21 Temmuz 2023. <https://ilkadimdergisi.net/arsiv/yazi/tarihte-imam-hatip-okullari-1672>
- Çehov, A. "Hikâye Bahse Girdiler". çev. Ömer Yavuz. *Tohum* 1/6 (Mart 1964), 15-17.
- Daryal, Ali Murad. "Eğitim Gayesi ve İmam-Hatip Okulları". *Tohum* 5/54 (Eylül 1970), 4-5.

- Daryal, Ali Murad. "İmam-Hatip Okullarının Eğitimimize Getirdikleri". *Tohum* 5/59 (Mart 1971), 6-10.
- Demir, Ömer. "İmam-Hatip Liselerinde Hitabet ve Mesleki Uygulama Dersi Öğretimi ve Mesleki Uygulamalar". *Ekev Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 503-524.
- Demirci, Etem. "Komünizm". *Tohum* 1/5 (Şubat 1964), 25-26.
- Demirel, Özcan. *Öğretim İlke ve Yöntemleri Öğrenme Sanatı*. Ankara: Pegem Akademi, 19. Basım, 2012.
- Demirel, Seyfi. "Röportaj: Bursa İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/54 (Eylül 1970), 26-28. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2441/4613>
- Dilekçi, Adil. "Röportaj: İzmit İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 3/36 (Şubat 1969), 20-22. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2423/4595>
- Doğan, Ahmet. "İmam-Hatip Liselerinin Tarihî Gelişim Süreci". *Din Eğitimi*. 183-208. ed. M. Fatih Genç. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Doğan, Recai - Çapçioğlu, Fatma. "İmam-Hatip Liseleri". *Din Eğitimi El Kitabı*. 143-170. ed. Recai Doğan - Remziye Ege., Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Dostoyevski, F. "Batılılaşma Dedikleri". çev. N. P. *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 7-9.
- Erce, H. Ziya. "Röportaj: İstanbul İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 20-22, 31. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2420/4592>
- Erdem, Hasan Hüsnü. "Biyografi Ebu Hüreyre". *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 29.
- Erdil, Kemâlettin. "Röportaj: Ankara İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Satı Demirci, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/39 (Mayıs 1969), 20-23. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2426/4598>
- Ertan, Veli. "Din Dinler ve İslâm". *Tohum* 6/71 (Ağustos 1972), 6-7.
- Ertürk, Selâhattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayıncılık, 8. Basım, 1994.
- Fındık, Abdullah. "İzmir İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Mehmet Ali Körpe, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/60 (Nisan 1971), 31-33. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2447/4619>
- Garan, Necdet. "Röportaj: Kütahya İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/45 (Aralık 1969), 22-25. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2432/4604>
- Gök, M. Salim. "Röportaj: Uşak İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Âdem Özkul, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/51 (Haziran 1970), 32-34. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2438/4610>

- Gök, Mehmet. "Röportaj: Maraş İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Yaşar Alpaslan, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/46 (Ocak 1970), 27-30. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2433/4605>
- Gökçaftı, Mehmet Ali. *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Gün, Veli. "Röportaj: Mardin İmam-Hatip Okulu Müdürü Veli Gün'le Bir Konuşma" (Görüşmeci: Abdülkadir Güler, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/43 (Ekim 1969), 32-33. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2430/4602>
- Hamidullah, Muhammed. "Meşhur Türk-İslam Hukukçusu Serahsî". çev. Refik Özdek. *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 10-11.
- Hakkı, Hocaoğlu İsmail. "İmam-Hatip Gençliği Muzaffer Olacaktır". *Tohum* 3/32 (Ekim 1967), 18-20.
- İnan, Yusuf Ziya. "Niçin İmam-Hatip Okulları...". *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 9-10.
- İnanç, Beşir. "Erzincan İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Rıfkı Kaymaz, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/58 (Ocak 1971), 31-33. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2445/4617>
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti. "Bildiri". *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 20.
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti İdare Heyeti- İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Talebe Cemiyeti İdare Heyeti. "Bildiri". *Tohum* 2/19 (Nisan 1964), 21.
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti. "Bildiri". *Tohum* 2/23 (Ağustos 1965), 15.
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti. "Kardeşimiz Mustafa Bilgi'nin Şehit Edilmesi Üzerine Büyük Türk Milletine Bildiri". *Tohum* 4/43 (Ekim 1969), 34.
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti- Yüksek İslam Enstitüleri Cemiyeti. "Bildiri". *Tohum* 1/5 (Şubat 1964), 29.
- İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Cemiyeti Yönetim Kurulu. "Bildiri". *Tohum* 1/7 (Nisan 1964), 24.
- Kafesoğlu, İbrahim. "İstanbul Milliyetçi Öğretmenler Birliğinin Bildirisi". *Tohum* 2/21 (Haziran 1965), 14.
- Kahvecioğlu, Celil. "Yahudinin Anatomisi". *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 23-24.
- Kahya, Ahmed. "Kayseri İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Abdullah Özgönüller, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/59 (Mart 1971), 28-32. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2446/4618>
- Karakoç, Abdurrahim. "Sana Geliyorum". *Tohum* 1/8 (Mayıs 1964), 6.
- Karakoç, Sezai. "Dinle İstanbul!". *Tohum* 9/102 (Mayıs 1977), 22-24.
- Karaman, Hayreddin. "Gül'sün Fakat...". *Tohum* 2/16 (Ocak 1965), 7.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 23. Basım, 2012.
- Kazdal, İsmail. "Tasavvuf Üstüne". *Tohum* 3/27 (Eylül 1966), 9-12.

- Kazıcı, Ziya. "Hristiyanlıkta Kadın". *Tohum* 4/45 (Aralık 1969), 20-21.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Kısakürek, N. F. "Yollar ve Gökler". *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 5.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din". *Din Eğitimi El Kitabı*. 41-56. ed. Recai Doğan - Remziye Ege., Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Konrapa, M. Zekâi. "Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış". *Tohum* 2/14 (Kasım 1964), 35-38.
- Kovancı, Fahrettin. "Röportaj: Adapazarı İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Fuad Günel, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 3/35 (Kasım 1968), 22-24. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2422/4594>
- Kutub, Muhammed. "Allah'a Giden Yol". çev. A. Allabakul. *Tohum* 8/89 (Temmuz 1975), 19-22.
- Kutub, Seyyid. "İslâm'a Nasıl Davet Etmeliyiz?". çev. M. Âkif Aydın. *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 19-20.
- Mahmud, Yusuf vd. "Bildiri". *Tohum* 1/12 (Eylül 1964), 37.
- Mevdûdi, Seyyîd Ebu'l-A'lâ. "İslâm ve Hristiyanlık". çev. Faruk Bilici. *Tohum* 7/84 (Mart 1974), 28-35.
- Mısıroğlu, Kadir. "Türk- Rus Mücadelesinin Gerçeklerinden". *Tohum* 4/41 (Temmuz 1969), 8-10.
- Orhan, Nedim. "Röportaj: Giresun İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Celâl Kırca, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/38 (Nisan 1969), 20-22. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2425/4597>
- Öcal, Mustafa. "İmam ve Hatip Mektepleri, Mezunlarından Bazıları ile Yapılan Mülâkatlar ve Şehâdetname Örnekleri" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2003), 51-101.
- Öcal, Mustafa. "İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistikî Yapı)". *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*. 2/590-606. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Öcal, Mustafa. "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. 209-249. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş., Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- Önal, Betül - Acuner, Hacı Yusuf. "Tohum Dergisi'nin Serencamı". *Talim* 6/2 (2022), 112-135. <https://doi.org/10.37344/talim.2022.32>
- Özdenören, Alâeddin. "Güneşin Çocukları". *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 6.
- Pakdil, Nuri. "Tam Med Vakti". *Tohum* 1/10 (Temmuz 1964), 13-14.
- Safa, Peyami. "Bir Ümitsiz Dostla Münakaşa". *Tohum* 3/33 (Kasım 1968), 4.
- Sala, Bedir. "İslamcılar ve Tarih: Tohum Dergisi Örneği (1963-1980)". *Tezkire Dergisi* 67 (2019), 61-74.

- Salimoğlu, Meltem. "Cumhuriyet Halk Partisi'nin Yedinci Kurultayı ve Din Politikası (1945-1950)". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 4 (2020), 57-75.
- Sandıkçı, Kemal. "8. Millî Eğitim Şûrası ve İmam-Hatip Okulları". *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 7-10.
- Sarkılar, Mustafa. "Bildiri". *Tohum* 2/15 (Aralık 1964), 9.
- Sarkılar, Mustafa. "Bildiri-Kötü Yaşayanlara". *Tohum* 2/18 (Mart 1965), 37.
- Saylan, Cankut. "Siyasî Hayatımızın Tarihi Temelleri". *Tohum* 7/84 (Mart 1974), 15-17.
- Sevimay, Mahir. "Röportaj: Develi İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Abdullah Özgönüller, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/57 (Aralık 1970); 29-32. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2444/4616>
- Şahiner, Muhittin. "Röportaj: Kırşehir İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Abdülkadir Güler, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 31-33. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2440/4612>
- Şallı, Hayrettin. "Dün, Bugün ve Yarın; İmam-Hatip Liseleri". *Tohum* 8/92 (Aralık 1975), 4-9.
- Şardağ, Nâzım. "Röportaj: Samsun İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Mehmet Coşar, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/40 (Haziran 1969), 18-21. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2427/4599>
- Tohum. "Başlarken". *Tohum* 1/1 (Eylül 1963), 2.
- Tohum. "Çıkarken". *Tohum* 8/87 (Mayıs 1975), 3-5.
- Tohum. "İmam-Hatip Okulları Kapatılıyor mu?". *Tohum* 5/53 (Ağustos 1970), 4-6.
- Topaloğlu, Bekir vd. "Basın Bildirisi". *Tohum* 2/23 (Ağustos 1965), 24-26.
- Topçu, Nureddin. "Fatihler ve Zalimler". *Tohum* 2/20 (Mayıs 1965), 22-24.
- Tulbar, Hüseyin. "Röportaj: Antalya İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Mehmet Yılmaz, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/41 (Temmuz 1969), 18-20. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2428/4600>
- Türkğülü, Mustafa. "Röportaj: Gerede İmam-Hatip Okulu" (Görüşmeci: Fuat Günel, Görüşme Transkripsiyonu). *Tohum* 4/37 (Mart 1969), 14-16. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2424/4596>
- Uçar, Şahin. "Hat Sanatı Hakkında". *Tohum* 4/42 (Ağustos 1969), 14-16.
- Uçar, Timurtaş. "Ey Müslüman Nerede Neslin?". *Tohum* 9/105 (Ekim 1977), 7-9.
- Yalçıntaş, Nevzat. "Sosyalizm". *Tohum* 2/13 (Ekim 1964), 14-15.
- Yılmaz, Hüseyin. "Toplumsal Barışı Tehdit Eden Unsurlara Karşı Din Eğitiminin Gücü ve İşlevi". *Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi*. 247-269. ed. Mahmut Çınar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yüksel, Sedat. "Millî Eğitim Bakanlığındaki Program Geliştirme Çalışmalarının Değerlendirilmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24/24 (01 Mayıs 2000), 581-608.

- "Ankaralı Gençlik Teşekküllerinin Müşterek Bildirisi". *Tohum* 1/9 (Haziran 1964), 20.
- "Cumhuriyet Özel Sayısı". *Tohum* 7/81 (Ekim 1973).
- "Fetih Özel Sayısı". *Tohum* 5/61 (Mayıs 1971).
- "Mâhir İz Özel Sayısı". *Tohum* 8/86 (Mart 1975).
- "Malazgirt Özel Sayısı". *Tohum* 6/63 (Ağustos 1971).
- "Tarihçe". "ÖNDER İmam Hatipliler Derneği". Erişim 01 Ocak 2023.
<https://onder.org.tr/tr/Kurumsal/sayfa/tarihce>
- "Tohum". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Erişim 01 Ocak 2023.
<https://katalog.idp.org.tr/dergiler/61/tohum>
- "Tohum 1. Cilt 5. Sayı Katalog". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Şubat 1964. Erişim 12 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2392/4564>
- "Tohum 8. Cilt 90-91. Sayı Katalog". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Eylül 1975. Erişim 12 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2477/4648>
- "Tohum 9. Cilt 98-99. Sayı Katalog". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Ekim 1976. Erişim 12 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2484/4655>
- "Tohum 9. Cilt 102. Sayı Katalog". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Mayıs 1977. Erişim 12 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2486/4657>
- "Tohum 10. Cilt 114-115. Sayı Katalog". "İslamcı Dergiler Projesi (İDP)". Şubat 1979. Erişim 12 Ocak 2023. <https://katalog.idp.org.tr/pdf/2495/4666>
- "Tohum 173. Sayı". "ÖNDER İmam Hatipliler Derneği". Erişim 21 Temmuz 2023.
<https://onder.org.tr/tr/Yayin/tohum-173-sayi>
- "Veda Hutbesi". *Diyanet Haber* Erişim 21 Haziran 2024.
<https://www.diyanehaber.com.tr/peygamberimizin-veda-hutbesi>
- "430 Sayılı Kanunun Genel Hakkında Bilgiler (06/03/1924)". Türkiye Büyük Millet Meclisi Mevzuat (TBMM Mevzuat). (Erişim 04 Kasım 2024).
<https://mevzuat.tbmm.gov.tr/Kanun/KanunDetay?YasamaKanunId=f72877bd-eac0-037b-e050-007f01005610&kanunNumarasi=430#step-1>
- 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, Resmî Gazete 14574 (24 Haziran 1973), 1739 Erişim 21 Haziran 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.1739.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali*, Erişim 21 Haziran 2024, *Âl-i İmrân* 3/103.
<https://kuran.diyane.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/al-i-imran-suresi-3/ayet-103/kuran-yolu-meali-5>
- Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yönetmeliği*, Resmî Gazete 32039 (10 Aralık 2022), 6512 Erişim 21 Haziran 2024.
https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_12/10135702_ttkbyonetmeliği20221210.pdf
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri: Güncel Türkçe Sözlük, "Liyakat" Erişim 21 Haziran 2024.
<https://sozluk.gov.tr/>

Türk Dil Kurumu Sözlükleri: Güncel Türkçe Sözlük, "Yükseköğretim" Erişim 21 Haziran 2024.
<https://sozluk.gov.tr/>

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Süyûtî'nin Belâgat Anlayışı ve Belâgat İlmindeki Yeri

Suyûtî's Understanding of Rhetoric and Its Place in the Science of Rhetoric

Ekrem ÇELİK

Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

ekremcelik@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0002-3341-3421

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted

07.09.2024

Atıf/Cite: Çelik, Ekrem. "Süyûtî'nin Belâgat Anlayışı ve Belâgat İlmindeki Yeri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 317-341.
<https://doi.org/10.20486/imad.1460931>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İslâmî ilimlere dair temel eserlerin ve özellikle İslâm'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnetin anlaşılmasında belâgat ilminin özel bir yeri vardır. Bu önemine binaen birçok âlim belâgat ilmine ait eserler yazmışlardır. Bu âlimlerden birisi de Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî'dir (ö. 911/1505). Ancak Süyûtî'nin belâgat ilmine dair eserleri ve onun belâgat anlayışı konusunda yeterli araştırma yapılmamıştır. Literatür taraması neticesinde ulaştığımız birkaç çalışmada da onun belâgata dair eserlerinin sayısı, tespiti gibi tali konulara yoğunlaşmış; Süyûtî'nin belâgat ilmindeki yeri, belâgat anlayışı gibi aslî konular yeterince ele alınmamıştır. Bu çalışma onun belâgat anlayışını, belâgat ilmindeki yerini ve eserlerinin belâgat alanı açısından önemini tespit etmek için yapılmıştır. Bu bağlamda Süyûtî'nin belâgatla ilgili eserleri incelenmiş, toplanan veriler analiz edilmiş ve elde edilen bulgular neticesinde onun belâgat ilmine önem verdiği, belâgatı teorik olarak anlattığı *Ukûdu'l-cümân* gibi eserlerinde Mâverâünnehir merkezli Kelâmcılar ekolüne uygun bir belâgat anlayışına; belâgat uygulamalarına ağırlık verdiği *Cene'l-cinâs* gibi eserlerinde de Irak-Şam-Mısır Edebiyatçılar ekolünü yansıtan bir belâgat anlayışına sahip olduğu, onun bir belâgat kuramcısı olmaktan ziyade bir belâgat uygulayıcısı olduğu, belâgatı amaç olarak değil araç olarak değerlendirdiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu araştırma Süyûtî'nin belâgat ilmindeki yerini, onun belâgat anlayışını tespit açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Meânî, Beyân, Bedî', Süyûtî, *Ukûdü'l-cümân*, *Cene'l-cinâs*.

Abstract

The science of rhetoric has a special place in understanding the basic works of Islamic sciences, and especially the Quran and the Sunnah, which are the two basic sources of Islam. Due to this importance, many scholars have written works on the science of rhetoric. One of these scholars is Abd al-Rahman ibn Kamal al-Din Abi Bakr ibn Muhammad ibn Sabiq al-Din Jalal al-Din al-Misri al-Suyûtî al-Shafi'i (d. 911/1505). However, sufficient research has not been done on Suyûtî's works on the science of rhetoric and his understanding of rhetoric. The few studies we found as a result of the literature review focused on secondary issues such as the number and identification of his works on rhetoric; Fundamental issues such as Suyûtî's place in the science of rhetoric and his understanding of rhetoric have not been adequately addressed. This study was carried out to determine his understanding of rhetoric, his place in the science of rhetoric and the importance of his works in terms of the field of rhetoric. In this context, Suyûtî's works on rhetoric were examined, the collected data were analyzed and as a result of the findings, it was concluded that he gave importance to the science of rhetoric and in his works such as *Uqud Al Juman*, where he explained rhetoric theoretically, he had an understanding of rhetoric in accordance with the School of Theologians based in Transoxiana; It has been concluded that he has an understanding of rhetoric that reflects the Iraq-Sham-Egyptian School of Literature in his works such as *Jany al-jinas*, where he focuses on rhetoric practices, that he is a rhetoric practitioner rather than a rhetoric theorist, and that he evaluates rhetoric as a tool rather than a goal. This research is important in terms of determining Suyûtî's place in the science of rhetoric and his understanding of rhetoric.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Meanings, Bayân, Badî', Suyûtî, *Uqud al-Juman*, *Jany al-jinas*.

Giriş

İslâmî ilimlerde birçok eser telif etmiş olan Süyûtî, belâgat alanında kaynaklık teşkil edecek eserler kaleme almıştır. Müstakil olarak belâgata dair eser telif ettiği gibi, bazen de belâgat konularını diğer eserlerinin konuları arasında alt başlıklar hâlinde incelemiştir. Ancak onun belâgat alanındaki çalışmaları hadis, fıkıh, tefsir, nahiv, tarih gibi alanlardaki çalışmalarına göre daha sönük kalmıştır. Zira Süyûtî'nin biyografisini veren kaynaklarda onun belâgata ilişkin eserlerine fazla temas edilmemekte, daha çok hadis, tefsir, fıkıh gibi alanlardaki çalışmalarından bahsedilmektedir. Örnek olarak Hayreddin ez-Ziriklî, Süyûtî'nin diğer ilimlere özellikle de hadis alanına ait birçok eserine yer verirken, belâgata dair yalnızca *Ukûdü'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân* eserini zikretmiştir.¹ *Hediyetü'l-ârifin*'de ise yaklaşık on sayfada nakledilen eserlerinden belâgata dair *el-İfsâh alâ Telhîsi'l-Miftâh*, *Hallu Ukûdi'l-cümân*, *Mu'terekü'l-akrân*, *Miftâhu't-Telhîs* adlı eserleri zikredilmiştir.²

Süyûtî'nin belâgata dair eserleri üzerine çalışma yapmış olan Necâh bnt. Ahmed ez-Zahhâr, Süyûtî'nin belâgatla ilişkili kitaplarının diğer ilimlere göre daha az olduğunu onun hadis alanında 205, hadis terminolojisi alanında 32, fıkıhta 71; fıkıh usulü, usûlü'd-dîn ve tasavvuf alanlarında 20, tefsirde 73; dil, nahiv ve tasrif ilimlerine ait 66; tabakat ve tarih alanlarında ise 30 eser kaleme aldığını belirtmiştir. Zahhâr'ın tespitine göre Yahya Mahmûd Sâatî, Süyûtî'nin belâgata dair eserlerinin sayısının 6 olduğunu, İyâd Hâlid et-Tabbâ ise 9 olduğunu söylemiştir. Bu sayılar dikkate alındığında Süyûtî'nin belâgata ait eserleri, Ali b. Ahmed el-Hımsî'nin tespit ettiği toplam eserlerinin (Küçük risale şeklinde olanlar da dahil) %1'ini oluşturmaktadır.³ Tabii bu durum da Süyûtî'nin belâgat ilmine gereken önemi verip vermediği sorusunu akla getirmektedir.

Süyûtî'nin belâgat ilmiyle alakalı eserlerinin diğer eserlerine göre sınırlı sayıda olması, araştırmacıları onun belâgat anlayışını ele almaktan alıkoymuştur. Zira Süyûtî hakkında yapılan çalışmalara baktığımızda bu açıkça görülmektedir. Araştırmacılar daha çok onun hadis, tefsir, fıkıh, tarih vb. alanlardaki çalışmalarına ilgi duymuşlardır. Zahhâr, Süyûtî'nin belâgat alanındaki teliflerinin az olmasının onun belâgat alanında ön plana çıkan âlimler zümresinin dışında tutulması için bir sebep olamayacağını belirtmiştir. Belâgat âlimlerinden çoğunun bu alanda bir veya iki kitap telif ettiklerini, belâgat konularına kitapları arasında konu başlıkları şeklinde yer verdiklerini söylemektedir. Bu

¹ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-Alâm kâmûsu terâcimi'l-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-Arabi ve'l-mustaribîne ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 3/301-302.

² İsmâil Paşa Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1901), 1/534-544.

³ Necâh binti Ahmed Zahhâr, "Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga", *Mecelletu Câmiati Ümmü'l-Kurâ li-ulûmi's-şeriyeti ve'l-lugati'l-Arabiyye* 16/28 (2003), 868-869.; İyâd Hâlid et-Tabbâ, *el-İmâm el-Hâfiz Celâluddîn es-Süyûtî* (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 212.

anlayışa da Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*, İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö. 456/1064) *el-Umde* gibi eserlerini örnek vermiş, Zemahşerî'nin doğrudan belâgat konularını ele almak yerine tefsirinde belâgat uygulamalarına yer verdiğini belirtmiştir.⁴ Zahhâr'ın da belirttiği gibi Süyûtî, belâgat alanında sınırlı sayıda eser vermiş olsa da kimse tarafından belâgat âlimleri arasında zikredilmemiş, onun belâgat anlayışı hakkında araştırma yapılmamıştır. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde şu soru akla gelmektedir: Süyûtî'nin belâgat âlimleri arasında zikredilmemesi onun bu alanda teliflerinin azlığından mı yoksa belâgat ilmini işleyişinde yeni fikirlerinin olmamasından mı kaynaklanmaktadır? Bize göre asıl üzerinde durulması gereken konu budur. Bu soru cevabını bulduğunda Süyûtî'nin belâgat ilmindeki yeri ve eserleri daha iyi anlaşılacaktır. İyâd Halid Tabbâ *el-İmâmu'l-hâfiz Celâluddîn es-Süyûtî Malemetu'l-ulumi'l-İslâmiyye* adlı eserinde Süyûtî'yi birçok yönleriyle ele almıştır. Ancak belâgata dair çalışmalarını incelediği kısımda sadece eserlerinden bahsetmiş, onun Arap-Bulegâ ekolü'ne (Irak-Şam-Mısır Edebiyatçılar ekolü)⁵ bağlı olduğunu söylemiş, onun belâgat anlayışı hakkında yeterince araştırma yapılmadığını belirtmiştir. Zahhâr ise *Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga* başlıklı makalesinde onun belâgata dair matbu olan, kütüphanelerde yer alıp basılmamış olan ve adı çeşitli eserlerde geçen ancak kayıp olan eserlerinden bahsetmiştir. Murat Tala ise *Süyûtî'nin Dil, Belâgat ve Edebiyat Çalışmaları* başlıklı araştırmasında onun bu alanlardaki eserlerinin isimlerinden ve içeriklerinden bahsetmiştir. Sonuç kısmında yaptığı değerlendirmede ise onun dil bilimlerinin birçok alanında metodolojik açıdan kurucu, özgün eserlere sahip olduğunu söylemektedir.⁶ Ancak bu çalışmalarda Süyûtî'nin dil bilimsel anlamda eserlerinin tespiti, tasnifi ve içerikleri üzerine yoğunlaşmış, onun belâgat anlayışı ve belâgat ilmindeki yeri konusunda yüzeysel değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmada ise bahsedilen diğer çalışmalarda yüzeysel olarak değinilen konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınarak onun belâgat anlayışı ve belâgat ilmindeki önemi hakkında daha net bir perspektif ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızı üç ana başlık hâlinde ele aldık. Birinci ana başlıkta Süyûtî'nin kısaca şahsi hayatını ve ilim tahsili sürecini, belâgat alanındaki eğitimini ve belâgat alanındaki hocalarını ele aldık. İkinci ana başlık altında da belâgat eserlerini inceledik. Veri toplama, tasnif ve değerlendirme, tüme varım yöntemiyle elde ettiğimiz bulgulardan yola çıkarak Süyûtî'nin belâgata dair eserlerinin belâgat araştırması ve öğretimi bakımından

⁴ Necâh binti Ahmed Zahhâr, "Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga", 871.

⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Ekrem Çelik, *Belâgat İlmî ve Ekolleri* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 262-272, Murat Tala, "Süyûtî'nin Dil, Belâgat ve Edebiyat Eserleri: Literatür ve Değerlendirme", *Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*, ed. Sezai Engin (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 95.

değerlendirilmesinin gerekleri üzerinde durduk. Üçüncü ana başlıkta da onun belâgat anlayışını ve takip ettiği belâgat ekolünü tespit etmeye çalıştık.

1. Belâgat Eğitimi ve Hocaları

Süyûtî, 849/ 1445 yılında Mısır'ın Kahire şehrinde doğmuştur. Abdurrahman ismini ve Celâleddîn lâkabını ona babası vermiştir.⁷ Süyûtî nisbesi ise Mısır'ın yukarı kısmında bulunan Asyut şehrinde gelmektedir. Babasının memleketine nispeten Asyutlu anlamında Süyûtî diye meşhur olmuştur.⁸ Babası Kemâleddin Ebû Bekir de ilim ehli bir insandır ve Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi âlimlerden ders almıştır. Vaizliğin yanında Abbâsî halifesi Müstekfîbillâh'ın imamlığını yapmıştır. Ayrıca vekâleten Kahire kadılığı görevinde bulunmuştur. Oğlunun da ilim ehli olmasını istediği için onu İbn Hacer el-Askalânî'nin medresesine götürmüştür. Süyûtî'nin babası vefat ettikten sonraki dönemde İbn Hümâm (ö. 861/1457) ve Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) gibi âlimler onun hem hamileri hem de hocaları olmuştur. O, ilim hayatına Kur'ân'la başlamış, Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *Umdetu'l-ahkâm*'ını, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn*'ini, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*'sini ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl*'ünü ezberlemiştir. Kendisine örnek aldığı hocalarından Kâdilkudât Sâlih b. Ömer el-Bulkînî'den (ö. 868/1464) fıkıh dersleri okumuş, fetva verme ve ders okutma hususunda icâzet almıştır.⁹ İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün alanlarında derinleşen Süyûtî, ilim tahsiline devam ettiği ve görev yaptığı yerlerde *Şerhu'l-Elfiyye* gibi eserlerini, âlî isnadlı rivayetlerinden oluşan *Uşâriyyât*'ını ve *Nûrû'l-hadîka* gibi manzumelerini, ayrıca Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i ile Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserini nakletmiş, hem yaşitlarına hem de yaşça kendisinden büyük âlimlere ders okutup icâzet vermiştir.¹⁰ İlim tahsilinin ardından 877/Milâdî? yılında Şeyhuniyye Medresesi'ne hadis hocası olarak tayin edilmiştir. Daha önce Berkuk Türbesi şeyhliği de yapan Süyûtî, 1486-1500 yılları arasında o dönemdeki en büyük hankah¹¹ olan Baybarsiyye Hankahı şeyhliğine getirilmiştir. Tasavvuf alanında da söz sahibi olan Süyûtî, bu alanda büyük dedesi Hümâmuddîn'den etkilenmiştir.¹²

Süyûtî'nin ilim tahsili sürecine dair bilgi veren İyâd Hâlid Tabbâ, onun yüzlerce hocadan ders aldığını ancak en çok etkilendiği hocalarından özellikle Kâfiyecî (ö. 879/1474), Takıyüddîn Ahmed Şümünnî (ö. 872/1468), Şârmesâhî (ö. 889/ 1484-85),

⁷ İyâd Hâlid et-Tabbâ, *el-İmâm el-Hâfiz Celâleddîn es-Süyûtî*, 29-31.

⁸ Tabbâ, *el-İmâm el-Hâfiz Celâleddîn es-Süyûtî*, 32.

⁹ Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188.

¹⁰ Özkan, "Süyûtî", 38/189.

¹¹ Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazen inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan terim. Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42-43.

¹² Özkan, "Süyûtî", 38/189.

Celâlüddîn Abdurrahman el-Bulkînî ve Şerefüddîn Yahyâ el-Münâvî'nin (ö. 871/1467) isimlerini zikrettiğini belirtmektedir.¹³

Süyûtî'nin ders aldığı hocalarından 162'sinin adını ve kısaca bilgilerini nakleden Tabbâ, onun ilmî şahsiyeti hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

“Onun hayatını ve eserlerini inceleyen biri, İslâm ümmeti için bir şeref tablosu olan ansiklopedik çapta ilmî bir şahsiyetle karşı karşıya gelir. İlim ve marifetle dolu bu ilmî şahsiyet, bugün uluslararası araştırma merkezlerinin bile ortaya koyamayacağı yüzlerce eseri ve araştırmayı medeniyet âlemine kazandırmıştır. (...) Süyûtî'nin Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, nahiv, belâgat ve tabakat alanında ortaya koyduğu külliyat; ancak onu şerh eden ya da ondan alıntı yapanların kapısında beklediği bir hazinedir. Bütün bunlar onu yaşadığı çağın en önemli şahsiyeti hâline getirmiştir. İctihat ve tecdid konusundaki iddiasına ise ancak onu çekemeyenler karşı çıkmıştır. Oysa onun hayatını yazanlar bu iki konuda da onun üstünlüğünü ikrar etmişlerdir.”¹⁴

Süyûtî, dil ve belâgata yönelik eğitimini ilk olarak hocası Kâfiyeci'den almıştır. *Hüsnü'l-muhâdara*'da belirttiğine göre hocasının yanında on dört sene boyunca tefsir, usûl, Arap dili, meânî ve daha başka birçok ilim okumuştur. Bu eğitim sonunda hocası ona icazet yazmıştır.¹⁵ Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* eseri ile Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Fevâidü'l-Giyâsiyye* eserlerini Seyfuddîn el-Hanefî'den (ö. 881/ 1477) okumuştur.¹⁶ Bunların dışında başka âlimlerden de ders almış ancak *Hüsnü'l-muhâdara*'da bu hocalarını özellikle zikretmiştir.

Süyûtî, yoğun ve kapsamlı bir eğitim hayatından sonra ulaştığı mertebeyi ifade ederken tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve bedî' ilimlerinde derinleştiğini, belâgat alanında Arapların ve belâgat âlimlerinin ekolü üzere olduğunu, Acemlerin ve felsefe ehlinin yoluna tabi olmadığını belirtmiştir.¹⁷ Görüldüğü üzere ilim çevrelerinde daha çok diğer ilimlerde derinleştiği kabul edilen Süyûtî'nin kendisi ise derinleştiği ilimler arasında meânî, beyân ve bedî' ilimlerini sayarak belâgatın bu temel üç disiplininde de hatırı sayılır bir mertebeye ulaştığını belirtmektedir. O hâlde neden belâgat âlimleri arasında sayılmamış ve belâgatla alakalı eserleri belâgat literatüründe gereken ilgiyi görmemiştir? Bu sorunun cevabını verebilmek için onun ilimler arasında hangilerine daha çok ağırlık verdiğinden yola çıkarak cevap bulmaya çalışacağız. Çünkü bir âlimin bütün ilimlerde otorite hâline gelmesi mümkün olmadığı gibi bu bir zaruret de değildir.

¹³ Tabbâ, *el-İmâm el-Hâfiz Celâluddîn es-Süyûtî*, 47.

¹⁴ Tabbâ, *el-İmâm el-Hâfiz Celâluddîn es-Süyûtî*, 76.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira*, thk. İbrâhim (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/338.

¹⁶ Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1/338.

¹⁷ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338.

Süyûtî'nin özellikle hadis alanında öne çıktığı bilinmektedir. Zahhâr'ın çalışmasında belirtildiğine göre onun en çok telifi bu alandır. Hadis ve hadis terminolojisi (mustalahu'l-hadîs) alanında 232 eser (Bu sayı onun eserlerinin çeşitli tasniflerinde az çok farklılık gösterebilir.) yazmıştır. *Hüsnü'l-muhâdara*'da, bir ara mantık ilmine meylettiğini ancak Allah'ın, kalbine mantık ilminin kötülüğünü ilka ettiğini ve onun yerine hadis ilmini yerleştirdiğini, hadis ilminin de ilimlerin en şerefli olduğunu belirtmiştir.¹⁸

2. Belâgata Dair Eserleri

Süyûtî'nin belâgat alınındaki eserlerini, belâgatı diğer ilimlerle beraber ele aldığı eserler ve belâgatı müstakil olarak ele aldığı eserler şeklinde iki başlık altında incelemeye çalışacağız:

2.1. Belâgatı Diğer İlimlerle Beraber Ele Aldığı Eserler

Bu eserlerinde asıl amaç eserin başlığında belirtilen konuları işlemektir. Onun belâgat konularına yer verdiği bu eserleri daha çok i'câz ve Kur'ân ilimleri ile Arap dilinin özelliklerini ele aldığı sarf, nahiv, lügat ... konularına genişçe yer verdiği dil bilimsel eserlerdir.

2.1.1. *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*

Süyûtî, bu eserinde Kur'ân'ın i'câz özellikleri başta olmak üzere Kur'ân ilimleri, kavramları ve tefsirinin yanında akaid, fıkıh vd. alanlara ait konulara değinmiştir. Eser üç cilt hâlinde ve yaklaşık iki bin sayfalık geniş hacmiyle dikkat çekmektedir.¹⁹

Mu'tereku'l-akrân, Süyûtî'nin belâgatı müstakil olarak ele aldığı bir eser değildir. Dolayısıyla belâgat konuları bu eserde çeşitli başlıklar altında ve ait olduğu bağlam çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'ân'ın i'câz yönleri otuz beş bâb hâlinde incelenirken belâgata dair konular da bu bâblar altında ele alınmıştır:

Süyûtî, eserde belâgatla ilgili şu konulara yer vermektedir: İkinci bâbda Kur'ân ayetlerinin sonlarındaki fasılalar çerçevesinde seci ve kısımları,²⁰ beşinci bâbda berâat-i istihlâl konusunu ele almıştır.²¹ On birinci bâbda ise meânî ilminin konularından takdîm ve tehir'i incelemiştir. Bu başlıklar altında Kur'ân'daki bazı lafızların takdimini; bazılarının da sonda geldiği yerleri, takdîm ve tehir'in kısımlarını ve sebeplerini incelemiştir.²² On ikinci bâbda yine meânî ilminin konularından hasr bahsini ele almıştır.

¹⁸ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/339.

¹⁹ Naim Döner, *Celâleddin es-Süyûtî'nin "Mutareku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Kur'ân'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 97.

²⁰ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 39-41.

²¹ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 58.

²² Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 128-131.

Yirmi üçüncü bâbda beyân, hakikat ve mecâz bahislerini ele almıştır.²³ Yirmi dördüncü bâbda da teşbih ve istiare konularına yer vermiş; teşbihin kısımları, istiarenin unsurları ve kısımları, teşbihin en üstün belâgat türlerinden olması, istiâre-i temsîliyyenin en üstün istiare türlerinden olması, istiare ve teşbih arasındaki farklar gibi konuları örnekleriyle ele almıştır.²⁴ Yirmi beşinci bâbda ise kinaye ve tarîz konularını incelemiştir.²⁵ Yirmi altıncı bâbda îcâz ve itnâb konularını ele almış; îcâzın kısımları, hazf, zikr, tekrar konularına yer vermiştir.²⁶ Yirmi yedinci bâbda ise istihdam, iltifat, ittirad, insicâm, idmâc... konularını örnekleriyle incelemiştir.²⁷ Yirmi sekizinci bâbda haber ve inşâ cümlelerini incelemiştir.²⁸

2.1.2. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*

Süyûtî'nin Kur'ân ilimlerine dair diğer bir önemli eseri de *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*'dir. Kitabın telif sebebi hakkında mukaddime kısmında, talebelik yıllarında önceki âlimlerin hadis alanında kitap telif etmiş olmalarına rağmen, Kur'ân ilimleri hakkında kitap telif etmemiş olmalarına hayret ettiğini belirtmiştir.²⁹

Süyûtî, hocası Kâfiyecî'nin tefsir ilimleri hakkında kitap yazdığını işitmiş, ancak bu kitabın iki bâb ve bir hâtimedden oluşan çok küçük hacimli bir kitap olmasından dolayı derdine derman olmadığını söylemiştir. Daha sonra hocası el-Bulkûnî, *Mevâkiu'l-ulûm min mevâki'i'n-nücûm* adlı kitaptan bahsetmiştir. Süyûtî bu kitabı incelemiş ve eseri tertip ve anlatım, konuların bölümlenmesi ve yazımı bakımından başarılı bulmuştur. Ancak bu eseri bazı yönlerden eksik bularak tamamlayıcı nitelikte *et-Tahbîr fi ulûmi't-tefsîr* adlı kitabını yazmıştır. Bu eserden sonra daha geniş çaplı bir eser yazmak için yola çıktığını ve bu alanda ilk olacağını düşünürken Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/ 1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin olduğunu öğrendiğini, bu eseri incelediğini ve mutlu olduğunu, Allah'a çok şükrettiğini belirtmiştir. Bu kitabın tesiriyle Kur'ân ilimlerine dair eserlerinden biri olan *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*'ı kaleme aldığını, konuları da *el-Burhân*'daki düzene göre tasnif ettiğini, bazı türler eklediğini, açıklanması gereken yerleri açıkladığını ifade etmiştir.³⁰

Süyûtî, Kur'ân ilimlerine dair konuları seksen nev' (tür/ konu) çerçevesinde ele almıştır. Bu başlıklar altında incelediği belâgat konuları şunlardır: Elli ikinci nev'de

²³ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 186-202.

²⁴ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 202-215.

²⁵ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 217-220.

²⁶ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 222-255.

²⁷ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 273-319.

²⁸ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 219-341.

²⁹ Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008), 15.

³⁰ Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008), 15-23.

Kur'ân'daki hakikat ve mecâz,³¹ elli üçüncü nev'de teşbih ve istiare,³² elli dördüncü nev'de kinâye ve tarîz,³³ elli beşinci nev'de hasr (kasr) ve ihtisâs,³⁴ elli altıncı nev'de îcâz ve itnâb,³⁵ elli yedinci nev'de haber ve inşâ.³⁶

2.1.3. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ*

Arap sözlük ve dil bilimi ile fikhü'l-luga konusundaki derli toplu ve kapsamlı ilk eser olarak kabul edilmektedir. Süyûtî, dil bilimleri ile ilgili olmasına rağmen bu eserinde hadis âlimlerinin metotlarını ve terminolojisini kullanmıştır. Ayrıca lugat rivayeti ve tenkiti konusunda çokça örnek vermiş, ilk defa bu alanda gelişmiş bir metodoloji ortaya konulmuştur. Elli bölümden (nev') oluşan eserde sekiz bölüm isnad, on üç bölüm lafız, on üç bölüm anlam, beş bölüm kelimelerin yapı ve anlam özellikleri, bir bölüm isim ve fiil kalıpları, isimlerin müfred-tesniye-cemi hâlleri, müzekker-müennes kalıpları, sekiz bölüm sözlük bilimiyle alakalı esaslar, bir bölüm Arap edebiyatında şiir, meşhur şairler, bir bölüm de Arap dilinde galat kabul edilen kullanımlar hakkındadır.³⁷

Dokuzuncu nev'de müfred lafızlarda fesahat, fesahati bozan kusurlar, fesahatin dereceleri vd. konuları; yirmi üçüncü nev'de Arapçanın diğer dillerden üstün olması; Arapçaya mahsus özellikleri (irâb, arûz, soy bilgisi ve ezberi, Arapçaya özgü harfler, tasrif konuları) işlemiştir. Bu bölümde istiareyi de Araplara özgü bir dil olgusu olarak kısaca ele almıştır. *إِنْتَفَتَّ عَصَاهُمْ* (Onların sopası yarıldı.) Örneğini vermiş ve Arapların bu sözü bölünüp parçalanan kabileler için kullandıklarını belirtmiştir. Ya da ahmak insanlar için *هو حمار* (O bir eşektir.) ifadesini kullandıklarını söylemiştir. Yine aynı bölümde tekrar, iltifat, îhâm konularını da ele almıştır.³⁸

Süyûtî, hakikat ve mecaz konularını yirmi dördüncü nev'de işlemiştir. Bu bölümde dildeki çoğu kullanımın mecaz olması, hakikat ve mecaz arasındaki farklar gibi konulara değinmiştir.³⁹ Dile ve özellikle Arapçaya dair hemen hemen her konuya değinen Süyûtî, belâgat konularını da yine dil bilimleri bağlamında ele almıştır. Ancak *el-Müzhir*'deki belâgat konuları *Mutereku'l-akrân*'a göre daha mücmel ve kısıtlı bir şekilde ele alınmıştır diyebiliriz.

³¹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 506.

³² Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 506-510.

³³ Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 516.

³⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 520.

³⁵ Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 528.

³⁶ Süyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*, 570.

³⁷ Süleyman Tülücü, "el-Müzhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/251-252.

³⁸ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/ 332-336.

³⁹ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/ 355-368.

2.2. Belâgatı Müstakil Olarak Ele Aldığı Eserleri

2.2.1. *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân*

Süyûtî'nin belâgat konularına hasrettiği ilk eseri; Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* eserini şiir şeklinde ele aldığı *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân* adlı manzum eserdir. Süyûtî, bu eseri *Telhîs*'in özeti olarak nazmettiğini şu beyitlerle ifade etmiştir:

و هَذِهِ أَرْجُوزَةٌ مِثْلُ الْجُمَانِ ضَمَّنْتُهَا عِلْمَ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ
لَخَّصْتُ فِيهَا مَا حَوَى التَّلْخِصُ مَعَ ضَمَّ زِيَادَاتٍ كَأَمْثَالِ اللَّمَعِ⁴⁰

İşte bu, meânî ve beyân ilimlerini ekleyerek nazmettiğim inci gibi şiirdir. Parlak örneklerle bezeyerek *Telhîs*'ten yaptığım bir özetlemedir.

Dikkat edilirse Süyûtî, bu manzumenin meânî ve beyân ilimleri hakkında nazmedildiğini açıkça söylerken bedî' ilminden bahsetmemiştir. Bu da onun, Sekkâkî'nin tasnifine uyduğunu göstermektedir. Zira Sekkâkî'ye göre belâgat ilimleri iki asıl olan meânî ve beyân ilimleri ile bunlara zeyl (ferî bir eklenti) olan *Tahsînu'l-keîâm* yani bedî' sanatlarının ele alındığı bölümden oluşmaktadır.

Süyûtî, *Telhîs*'teki meânî, beyân ve bedî' konularını tam 1000 beyit (elfiyye) şeklinde nazmetmiştir. Didaktik (öğretici) özellikler taşıyan eserde söz sanatlarına çok yer verilmemiş, eser sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. Aşağıdaki örnekte meânî ilminin bâblarını şu dizelerle veciz bir şekilde ifade etmektedir:

مُحَصَّرٌ فِي أَحْوَالِ الْإِسْنَادِ وَ فِي أَحْوَالِ مُسْنَدِ الْيَتِي فَاعْرِفِ
وَ مُسْنَدِ تَعَلُّقَاتِ الْفِعْلِ وَالْقَصْرِ وَالْإِنْشَاءِ ثُمَّ الْوَصْلِ
وَالْفَصْلِ وَالْإِبْجَازِ وَالْإِطْنَابِ وَ نُحُوهِ تَأْتِيكَ فِي أَبْوَابِ⁴¹

İsnadın hallerine, müsned ileyhin hallerine tahsis edilmiştir, bil

ve müsne, filin tealluk ettiği şeylere, kasr ve inşa, sonra vasla

ve fasla, îcâz ve itnaba ve benzeri konulara, her biri bablar halinde çıkar karşına.

Süyûtî, bu dizelerde meânî ilminin isnad, müsned ve müsned-i ileyhin durumlarını, *تَعَلُّقَاتِ الْفِعْلِ* (fiile bağlı kelimelerin durumları), kasr, inşâ, vasl, fasl, îcâz ve itnâb bâblarından meydana geldiğini belirtmektedir. *Ukûdu'l-cümân* eserinde belâgat konularını elfiyye (bin beyitten oluşan manzum eserler) şeklinde nazmederek İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) nahiv konularını nazmettiği meşhur *el-Elfiyye* adlı manzumesini hatırlatmaktadır. Ancak *el-Elfiyye* nahiv öğretiminde yaygın hâle geldiği hâlde Süyûtî'nin *Ukûdu'l-cümân*'ı belâgat öğretiminde yaygın olarak kullanılan bir ezber metni olmamıştır.

⁴⁰ Süyûtî, *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân*, thk. İbrâhim Muhammed el-Hamedânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1.

⁴¹ Süyûtî, *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân*, 4.

Süyûtî, manzum ve mücmel olan eserini şerh ederek *Şerhu Ukûdi'l-cümân* adlı eserini kaleme almıştır.

2.2.2. Şerhu Ukûdi'l-Cümân

Meânî ve beyân ilimlerini nazmettiği *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân* eserinin şerhidir. Eserin giriş kısmında bu eseri, meânî ve beyân ilimlerine dair nazmettiği urcûzesindeki meseleleri halleden bir eser olarak ve okuyanlara faydalı olması için yazdığını belirtmiştir.⁴²

Zahhâr'a göre bu eser, Sekkâkî'nin sistemleştirdiği ve sonraki âlimlerin de takip ettiği ekolün yerleşmesinden sonra belâgat ilminin gelişiminin durduğu dönemden sonra yazılmıştır. Bu sebeple müteahhir âlimlerin belâgat ilimleri alanındaki en önemli eserlerden sayılmaktadır. Zira Süyûtî, bu eserinde *Telhîs* ve onun daha önceki şerhleri ile yetinmemiştir. Birçok yerde Kazvînî'nin diğer bir eseri olan *el-Îdâh*'a başvurmuş, oradan birçok eklemeler ve örnekler almıştır.⁴³ Ayrıca eklemelerinde ve nakillerinde daha çok Bahâeddîn es-Sübki'nin (ö. 773/1372) *Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, Ebû Muhammed Şerefuddîn et-Tîbî'nin ise *et-Tibyân fi'l-meânî ve'l-beyân* adlı eserinden faydalanmıştır.⁴⁴

Süyûtî, *Ukûdu'l-cümân*'ın şerhini şu beyitlerle tarif ve tasvir eder:

صَمَّنُهَا عِلْمَ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ	وَهَدِيهِ أَرْجُوهُ مِثْلَ الْجُمَانِ
صَمَّ زِيَادَاتٍ كَأَمْثَالِ اللَّمَعِ	لَخَّصْتُ فِيهَا مَا حَوَى التَّلْخِصُ مَعِ
وَذَكَرَ أَشْيَاءَ لَهَا يُعْتَمَدُ	مَا بَيَّنَّ إِصْلَاحٍ لِمَا يُنْتَقَدُ
وَاللَّهِ رَبِّي أَسْأَلُ النَّفْعَ بِهِ	وَصَمَّ مَا فَرَّقَهُ لِلْمُشْبِهِ
عَنْ سُورِهِ وَأَنْ يُبَيِّنَا الرِّضَا ⁴⁵	وَأَنْ يُرَكِّي عَمَلِي وَيُعْرِضَا

Beyitleri açıklar mahiyette ve eserde takip ettiği anlatım ve izah yöntemi hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Bu beyitlerden elde edilen şey; bu şiirin *Telhîsu'l-Miftâh*'taki konuları içermesidir. Bununla birlikte ibarede de özetleme yapılmış, örneklerin ve akıl yürütmelerin (mantıkî tahliller) çoğu terk edilerek bunların yerine edebî açıdan güzel eklemeler yapılmıştır. Bunların bir kısmı *Telhîs*'e (bazı konularda) itiraz mahiyetindedir bir kısmı da böyle değildir. Bu eklemelerde Hocamız İmam Muhyiddîn el-Kâfiyecî'den aldığımız bahisler vardır. Bu çerçevede yerine göre öne aldığım veya sona bıraktığım yerler vardır.

⁴² Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 2.

⁴³ Zahhâr, “Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga”, 890.

⁴⁴ Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 2.

⁴⁵ Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 2.

Eklemelerimi الأَرْجُوْرَة lâfzıyla, diğerlerini de meşhur recez bahrinden lâfzıyla ayırt ettim. (...)."⁴⁶

Süyûtî, konuları izah ederken birçok âlimden nakillerde bulunur. Eserin metni olan *Ukûdu'l-cümân* her ne kadar *Telhîs*'in manzum hâli olsa da şerhte kullandığı dil ve anlatım dikkate alındığında onun birçok yerde başka âlimlerin görüşlerine, tanım ve örneklemelerine yer verdiği, özellikle Bahâeddin es-Sübkî'nin *Arûsu'l-efrâh* eserinden yararlandığı görülmektedir. Örnek olarak fesahat bahsinde şu açıklamayı yapmaktadır:

"Fesahat, fasih olan mütekellimin bir sıfatıdır. Benim مُنْشَى sözümün kasıt da budur. Bu الإنْشَاء 'dan ism-i fâildir. Müfred lafız için كَلِمَة فَصِيْحَة, mürekkep için de كَلَام فَصِيْح ya da تَرْكِيْب فَصِيْح denilir. Mürekkep ise kelamı da sıla ve ceza cümleleri gibi kelam olmayan cümleyi ve عبد الله terkib-i izafiyi de kapsar. Bütün bunlar fesahatle nitelendirilir. Bunun için ben de *Telhîs*'in وَالْكَلام lâfzını المركب lâfzıyla değiştirdim. Zira Sübkî'nin de dikkat çektiği gibi sıla cümlesi ne müfrettir ne de kelimadır."⁴⁷

Belâgat bahsinde de müfredin belâgatla nitelendirilmeyeceğini ve her ne kadar Cevherî'nin⁴⁸ (ö. 400/1009'dan önce) sözünde geçse de (*Tâcu'l-luga/ es-Sihâh*'ta böyle bir kullanım yoktur.) كَلِمَة بَلِيْغَة denilemeyeceğini belirtmiştir. Ayrıca الْبِرَاعَة kelimesinin de belâgat ile aynı anlamda olduğunu, كَلَام بَارِع ve مَتَكَلِم بَارِع denilebileceğini ancak كَلِمَة بَارِعَة denilmediğini söylemiştir. Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) de *el-İntisâr* eserinde الْبِرَاعَة kelimesini belâgatın tanımına yakın bir şekilde tanımladığını, cumhurun bu konuyu ihmal ettiğini, bu konuyu bu sebeple burada zikrettiğini, bunun esere yaptığı eklemelerden birisi olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

Bu eser belâgat ilmi açısından kaynaklık teşkil edecek seviyede olmasına rağmen belâgat öğretiminde geri planda kalmıştır. Bunun sebebi ise eserin mahiyeti, dil ve anlatımı değildir. Zira Süyûtî bu eserde oldukça güçlü bir anlatım, zengin bir literatür kullanmış ve bize göre belâgat alanında söz sahibi olması gereken bir eser ortaya koymuştur. Ancak, belâgat sahasında etkin olan ve etkisini günümüze kadar sürdüren Kelâmcılar ekolüne⁵⁰ mensup Sekkâkî, Fahreddin er-Râzi, Hatîb el-Kazvînî, Teftâzânî gibi âlimlerin eserlerinin yayılması bu eserin tesirini gölgede bırakmıştır. Bu açıdan düşünüldüğünde gerek *Şerhu Ukûdi'l-cümân* gerekse Sübkî'nin *Arûsu'l-efrâh*'ı da Kelâmcılar ekolünün çerçevesi dışına çıkmamıştır. Buna rağmen bu iki eser başta olmak

⁴⁶ Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 42-43.

⁴⁷ Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 44.

⁴⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luga* adlı sözlüğüyle tanınan Arap dili âlimidir.

⁴⁹ Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân*, 45.

⁵⁰ Bkz. Ekrem Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri*, 230-262.

üzere benzer eserlerin belâgat araştırmalarında kaynak eserlerden olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bu manada Süyûtî'nin eserlerinin belâgat öğretiminde okutulmasının önemine dikkat çekmek istiyoruz.

2.2.3. *Cene'l-cinâs*

Süyûtî'nin belâgat alanındaki eserleri aşamalı bir şekilde bedî' ilimlere kadar ilerlemiştir. *Mutereku'l-akrân*'da i'câzu'l-Kur'ân konusunu, Kur'ân ilimlerine ve tefsire dair eserlerinde belâgat konularını alt başlıklar hâlinde ele almıştır. Daha sonra *Ukûdu'l-cümân*'ı ve ardından bunun şerhi olan *Hallu Ukûdi'l-cümân*'ı (*Şerhu Ukûdi'l-cümân*) telif ederek belâgatı müstakil olarak incelemiştir. Nihayet *Cene'l-cinâs* eseriyle de söz sanatlarını ele almıştır.

Cene'l-cinâs, Süyûtî'nin belâgata dair yazdığı son kitaptır. Bu eserini Mekke'de bulunduğu sırada h. 909/1504 yılında yazmıştır. Yani vefat etmeden takriben iki sene önce kaleme almıştır.⁵¹ Muhakkik Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî, son dönem araştırmacıların bu eserden yararlanamadıklarını, bunun sebebinin de Süyûtî'nin bu eserini hayatının son deminde yazdığını, eserlerinde bu kitabın adını zikretmediğini, dolayısıyla araştırmacıların dikkatini çekmediğini belirtmiştir. Yazma eser olarak var olması ve tahkikli neşrinin yapılmamış olması nedeniyle de araştırmacıların bundan haberdar olmadıklarını söylemiştir. Diğer bir nedeni de bazı araştırmacıların bu eserle Ebü's-Safâ Salâhaddîn es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *Cinânü'l-cinâs (Cene'l-cinas) fi ilmi'l-bedî* adlı eserini karıştırmış olmalarıdır.⁵²

Cene'l-cinâs ağırlıklı olarak muhassinât-ı bedüyyet-i lafziyyeden (lâfzî bedî' sanatlar) olan cinas sanatı ile ilgilidir. Hafâcî, Süyûtî'nin cinas sanatını müstakil bir eserle ele alarak cinas sanatını işleyen âlimler arasında da özel bir konum elde ettiğini belirtmiştir.⁵³

Süyûtî, *Cene'l-cinâs*'ın giriş kısmında; bu kitabı cinasın kısımları hakkında yazdığını, daha önce kimsenin yapmadığı şekilde dört yüz cinas türü tespit ettiğini, bu türlere Kur'ân, hadis ve şiirlerden örnekler verdiğini söylemiştir. Cinâs sanatının on üç kısma ayrıldığını, her birinin altında birçok tür bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Süyûtî'nin belirlediği on üç cinas türü şunlardır:

1. Tâmu'l-müfred: Cinâsın iki rüknü harflerin türü, sayısı, tertibi ve heyeti bakımından birdir. Bu cinâsa kâmil, fasih, hakikî adları da verilir ve bu tür, cinâsın en üstünüdür. Bu da iki türe ayrılmaktadır.

⁵¹ Celâleddîn es-Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, thk. Muhammed Ali Rızk el-Hafâcî (Kahire: Dârü'l-Fenniyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, ts.), 10.

⁵² Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 30. (Muhakkik mukaddimesinde)

⁵³ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 30.

⁵⁴ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 71.

Birincisi “mümasil”dir. Burada iki rükün de aynı kelime türündedir. İkisi de ya müfred ya cem’ ya da biri müfred diğeri cem şeklinde veya ikisi de fiil ya da ikisi de harftir.

İkincisi “müstevfâ”dır. Burada da rükünler biri isim diğeri fiil veya biri isim diğeri harf ya da fiil ve harf şeklindedir. Bu şekilde toplam sekiz alt bölümdür. Süyûtî, bilinen bu sekiz türe eklemeler yapmıştır. Bunlardan dokuzuncu tür, biri Arapça diğeri de yabancı bir dilden geçmiş muarreb isim şeklindedir. Onuncu tür, Arapça dışındaki bir dilden olan isim ve Arapça bir fiil şeklindedir.⁵⁵ Süyûtî, mümâsil kısmına örnek olarak iki isim şeklindeki tam cinasa şu ayeti örnek vermiştir⁵⁶: وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُفَسِّمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ “Günaha saplanmış olanlar kıyamet koştığı gün (dünyada) sadece çok kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar haktan (oradayken de) böyle saptırılıyorlardı.”⁵⁷ Buradaki muarref olan saat kelimesi kıyamet anlamında, nekire olan saat kelimesi de zaman dilimi olarak anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla lafız bakımından tam mümâsil, anlam bakımından farklı olmak suretiyle tam cinas meydana gelmiştir. Süyûtî, bu ayet hakkında cinas olup olmadığı konusundaki tartışmaları naklederek sonunda Safedî’nin “Bunun cinas olmadığını söyleyen tahkik ehli değildir.” sözünü nakleder ve bu ayette tam cinas bulunduğu görüşünü vurgular.⁵⁸

2. Tâmu’l-mürekkeb: Buna cinâsu’t-terkîb adı da verilmektedir. Süyûtî bu türün, cinasların en tatlısı olduğunu ifade etmiştir. Birçok kısma ayrılır. Terkip her iki cüzde olursa buna الملقق denir. Bir isimle mana fiillerinden bir harften oluşan bir cüzde olursa buna da الملقق denilir. Buna benzer şekilde yedi kısım bulunmaktadır. Bu yedi kısmın her birinde de ya iki zahir isim ya biri zahir biri zamir olan iki isim, bir isim bir fiil veya bir isim ve bir harf ya da bir fiil ve bir harf şeklinde toplam kırk iki kısım yer almaktadır.⁵⁹

3. Mugâyir: Bu cinas türüne المختلف والمحرف ya da جناس التحريف adları da verilmektedir. Bu kısımda cinasın iki rükünü harfler bakımından aynı iken hareke bakımından farklıdır. Bu da kendi içinde sadece harflerde ya da sükunda farklı olanlar ya da hem hareke hem de sükunda farklı olanlar veya teşdîd (muzaaf) ve tahfif (şeddeli olmayan) bakımından farklı olanlar şeklinde birçok kısma ayrılmaktadır. Bu bölümlenmeyle toplam yirmi dört kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımlar da müfred ve mürekkep, mülfak, mecmu, mefruk gibi kısımlara ayrılmaktadır. Böylece mugâyir cinasın kısımları 192’ye ulaşmaktadır.⁶⁰

⁵⁵ Süyûtî, *Cene’l-cinâs*, 73.

⁵⁶ Süyûtî, *Cene’l-cinâs*, 74.

⁵⁷ er-Rûm 30/ 55.

⁵⁸ Süyûtî, *Cene’l-cinâs*, 74.

⁵⁹ Süyûtî, *Cene’l-cinâs*, 121.

⁶⁰ Süyûtî, *Cene’l-cinâs*, 161.

4. Cinâsu't-tashîf: İki rükün; vad (sözcüğün belirlenmiş ilk anlamı) bakımından bir iken, noktalama bakımından farklılık göstermektedir. Bu da kelimenin başında, ortasında, sonunda ya da tamamında bulunur. Bu dört şekil de harekeler bakımından uyumlu ya da farklı olur. Ortaya çıkan bu sekiz kısım da iki isim arasında, iki fiil arasında, bir fiil ve bir isim arasında ya da bir fiille bir harf arasında olur. Böylece toplam 32 kısım meydana gelmektedir.⁶¹

5. Muhâlif: Tertipte yer alan harflerin yer değiştirmesi ile elde edilmektedir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) bu cinas türüne cinâsu'l-aks adını vermiştir. Kelimenin ilk harfi diğerinin ikinci harfi ya da ikinci harfi diğer kelimenin üçüncü harfi olarak gelir. Bir de cinas olan kelimelerden biri diğerinin tertipte tam tersi olarak gelir. Buna da mablûbu'l-müstevâ ya da cinâsu'l-mablûb denilir. Bu tür iki kısma ayrılır; ya kelâmın tamamı cinas olur, sondan başa ya da baştan sona doğru okunduğunda cinas ortaya çıkar. Diğerinde ise kelime müfret olarak tersten okunduğunda cinas olur. Bu beş şekil iki isimden, iki fiilden, iki harften, bir isim ve bir fiilden, bir isim ve bir harften veya bir fiil ile bir harften oluşur. Böylece otuz kısım meydana gelir.⁶² İbn Münkız (ö. 584/1188) ve *Tahrîrû't-Tahbîr*'in müellifi İbn Ebi'l-İsba'nın naklettiği ayette geçen بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ "İsrail oğullarının arasına ayrılık düşürdün."⁶³ Bu örnekte بَيْنَ kelimesinin ikinci harfi ve üçüncü harfleri بَيْنَ kelimesinde yer değiştirerek cinas olmuştur.

6. Matma: Bu cinas türünde ise tek harfte ihtilaf vardır ve *tecnîsu't-tasrîf* adı da verilmektedir. Bu ihtilaf ya mahreç bakımından yakın olan harfte olur ki buna mudâri denir ya da mahreç olarak yakın olmayan harfte olur. Buna da lâhik denir. Bu ikisinden her biri de ya ilk harfte (cinasu'n-nevâcî) ya da orta harfte (cinasu't-tavassut) olur. Bu kısımlar da diğerlerinde olduğu gibi isim, fiil, harf olmaları yönüyle ayrılarak 36 kısma ulaşmaktadır. Bunlardan her biri de hareketin tahrifinin bulunup bulunmamasına göre taksim olunur ve böylece 72 kısma ayrılır.

7. Tecnîsu't-tercî: Cinasa olan iki kelimedenden birinin diğerinin harflerini ve fazladan bazı harfleri içermesidir. İbn Münkız'ın da içinde olduğu bir grup âlim böyle isimlendirmiştir. Ayrıca iki kelimedenden birinin diğerinin içinde bulunmasından dolayı *tecnîsu't-tedâhul*, iki kelimedenden birinin diğerini tazammun etmesinden hareketle *tecnîsu't-tadmîn* adları da verilmiştir. Bu tür kendi arasında ikiye ayrılmaktadır. Birincisinde ya başta (nâkis) ya ortada (cinâsu'l-haşv) ya da sonda bir harf fazla olur. Diğerinde ise fazlalık bir harften daha çoktur. Bu fazlalıklar başta, ortada ya da sonda

⁶¹ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 180.

⁶² Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 197.

⁶³ et-Tâhâ 20/ 94.

olabilir. Bu 6 kısımdan her biri de iki isim, iki fiil, iki harf... şeklinde alt kısımlar ile toplam 36 kısma ayrılmaktadır.⁶⁴

8. Cinâsu'l-lafzî: Bu cinas türü üç kısma ayrılır. ض ile ظ arasında veya ت ve ه arasında ya da ن ve tenvin arasında olur. Müfred veya mürekkep olur. İki isimden ve iki fiilden ya da bir isim ve bir fiilden oluşur.

9. Mukârib: Buna cinâsu'l-iştikâk, cinâsu'l-iktidâb veya el-muktedab diyenler de vardır. İştikâkın aslı bakımından birlik vardır. İki isim, iki fiil ve bir fiil ile bir isim arasında olur. Örnek⁶⁵: *تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ*, “Şimdi sen... o sağlam dine yönel.”⁶⁶, *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ*: “...gönüllerin dehşetle sarsılacağı...”⁶⁷

10. Mutlak: Aynı kökten gelmesizin iki lafzın harflerinin bir olmasıdır. Bu da iki isim, iki fiil, bir isim ve bir fiil arasında olur. Süyûtî buna şu örnekleri vermiştir:⁶⁸ *وَجَنَا* “...Bu iki cennetin de meyveleri...”⁶⁹ Bu iki kelime bir kökten gelmemesine rağmen ج ve ن harfleri bakımından bir araya gelmiştir. Diğer bir örnek: *لَا تُؤْتِي عَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ*: “Lût, doğrusu ben bu yaptığınızdan dolayı sizden nefret ediyorum, dedi.”⁷⁰ Burada قَالَ fiili kökünden قَالِ ism-i fâili ise قَلَى (nefret etmek) kökünden gelmektedir. Aynı kökten gelmesizin bir fiil ve bir isim harfleri bakımından bir olmuştur.

11. Müşevveş: Süyûtî, Zemlekânî'nin (651/ 1253) *Tibyân* eserinde bu cinasın aynı sîgadan (kelime kalıbı) iki tarafın da (cinas olan iki kelime) birbirini çektiği bütün cinaslar diye tanımlandığını, bunlardan birinin isminin diğerine verilemeyeceğini belirtmiştir. Buna da *فُلَانٌ مَلِيحٌ الْبَلَاغَةَ صَحِيحٌ الْبَرَاغَةَ* (Falanca güzel sözlü ve tam bir maharet sahibidir.) örneğini vermiştir.⁷¹ Burada altı çizili sözcüklerde cinas vardır. Her ikisi de فَعَالَةٌ sığasındadır ve birisi بَرَعَ kökünden diğeri de بَلَغَ kökünden gelmiştir. Sîga bakımından birbirini çekmektedir ancak aynı kelime (kelimenin ikinci temel harfi) bakımından farklıdırlar.

12. Cinâsu'l-manevî: Süyûtî bu türü anlatırken İbn Reşîk el-Kayrevânî'den nakille hiciv şairi Dibil'in (ö. 246/860) karısı Selmâ hakkında söylediği şu beyti örnek vermiştir:

⁶⁴ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 244.

⁶⁵ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 270.

⁶⁶ er-Rûm 30/ 43.

⁶⁷ en-Nûr 24/ 37.

⁶⁸ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 272.

⁶⁹ er-Rahmân 55/54.

⁷⁰ eş-Şuarâ 26/ 168.

⁷¹ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 275.

إِنِّي أُحِبُّكَ حُبًّا لَوْ تَضَمَّنَتْهُ
سَلْمَى سَمِيئِكَ ذُكَّ الشَّاهِقِ الرَّاسِي⁷²

Seni öyle bir aşkla seviyorum ki Selmâ, adaşın (Selmâ Dağı) bu aşkı taşısaydı zirvesi yerle bir olurdu.

Buradaki Selmâ kelimesi hem sevdiğinin hem de bir dağın ismidir. Tecnisi zikretmeden cinas yapmıştır. Burada سَمِيئِكَ lafzı şairin kastını gösteriyor.⁷³ Süyûtî, Safiyuddîn el-Hillî'den nakille cinâs-ı manevînin tecnîsu idmâr ve tecnîsu işâre şeklinde ikiye ayrıldığı belirtmiştir. Bunlardan tecnîsu idmâr, cinas olan kelimelerden birinin gizlenmesidir. Bunun yerine eş anlamlısı zikredilir. Bu açık kelime gizlenen (mudmâr) kelimeyi gösterir.⁷⁴

13. Tecnîsu'l-mudâf: Süyûtî, İbn Reşîk el-Kayrevânî'den nakille bu cinas türüne tecnîsu'l-mudâf denildiğini ve âlimlerden bir grubun şu beyti örnek verdiklerini belirtmiştir:⁷⁵

أَيَا قَمَرَ التَّمَامِ أَعْنَتَ ظُلْمًا
عَلَيَّ تَطَاوَلَ اللَّيْلِ التَّمَامِ⁷⁶

Ey Dolunay! Karanlık gecenin uzamasına haksızca yardım ettin.

Burada cinas olan kelimeler (التَّمَامِ) izâfet yoluyla bitişik olursa tecnîs olur, ayrı olarak gelirse tecnîs olmaz denilmiştir. Mudâf, mudâf-ı ileyhe bitişik olduğundan burada tecnîsu'l-mudâf ya da diğer adıyla tecnîsu'l-izâfe bulunmaktadır.⁷⁷

Süyûtî, bu eserinde birçok âlimin cinas konusundaki görüşlerinden yararlanmış, kendi dönemine kadar tespit edilmiş ve yazılmış türlere ilaveler yapmıştır. Her türü açıklarken genellikle önce ayetlerden, sonra hadislerden sonra da şiirlerden örnekler vermiştir. Bu sayede kendisinin de belirttiği gibi cinas konusunda kapsamlı ve kendi dönemine kadar yazılmış eserlerde bulunmayan, kendi tespit ettiği türlerle birlikte cinasa dair doyurucu bir eser kaleme almıştır. Bu anlamda *Cenâ'l-cinâs*'ın Süyûtî'nin belâgata dair eserleri içinde seçkin bir yere sahip bulunduğunu ve cinas konusundaki en kapsamlı kitaplardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

2.2.4. Fethu'l-celîl li'l-abdi'z-zelîl

Süyûtî, bu eserinde Kur'ân'ın bedî' sanatlar bakımından zengin olduğunu göstermiştir. Ancak eserde meânî ve beyân konularının bedî' sanatlar içinde ele alındığı görülecektir. Bu zaviyeden bakınca onun, Kur'ân'ın i'câzının bedî' sanatlar açısından da

⁷² Dibil b. Ali el Huzâî, *Dîvânu Dibil b. Ali el-Huzâî*, thk. Hasen Hamed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), 86.

⁷³ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 277.

⁷⁴ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 277.

⁷⁵ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 283.

⁷⁶ Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî, *Dîvânu'l-Buhtürî*, thk. Hasan Kâmil el-Seyrâfî (Kahire: Dârül-Meârif, ts.), 3/2030.

⁷⁷ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, 283.

değerlendirilebileceğini göstermesi İbn Ebü'l-İsbâ'ı akla getirmektedir. Zira o da *Tahrîru't-tahbîr'i* ve *Bedû'l-Kur'ân* adlı eserlerini bedî' sanatlarla hasretmiş ve Kur'ân'ın i'câzının bedî' sanatlarla ispatlanabileceğini savunmuştur. Süyûtî ise sadece bir ayette (Bakara suresinin 257. ayeti) 120 yerde bedî' sanatları, meânî ve beyân konularını ve lugat, nahiv, usul kurallarını tespit etmiştir. Ancak bunların tamamını bedî' unsurlar olarak zikretmiştir. Buradan zımnen bir ayette 120 yerde bu alanlara ait unsurlar varsa Kur'ân'ın bütünü düşünüldüğünde belâgat vd. unsurlar bakımından ne kadar zengin ve i'câz özellikleri taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış daha önce de belirttiğimiz gibi Süyûtî'nin edebî zevki ve bedî' sanatları ön planda tuttuğu eserlerinde kendini göstermektedir.

Eserin mukaddime kısmında bu kitabın telif amacını açıklarken; *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* “Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdır.”⁷⁸ ayetinde geçen on küsür bedî' sanatı tespit ettiğini sonra bu konuda iyice düşündüğünü, Allah'ın yardımıyla bu sanatları artırdığını ve kırktan fazla sanata ulaştığını belirtmiştir. Bu sürecin devam ettiğini ve sonunda 120 bedî' sanatı (meânî, beyân vd.) tespit ettiğini söylemiştir. Böylece bu tespitlerini Kur'ân'ın sırlarına vâkıf olmayı amaçlayan insanlar için telif etmek istediğini belirtmiştir.⁷⁹

Süyûtî kısa bir mukaddimeden sonra doğrudan ayette geçen bedî' sanatların ve diğerlerinin anlatımına geçmiş; önce sanatın adını verip kısaca tanımını yapmıştır. Ardından sanatın ayette uygulanış biçimini açıklamıştır. Örnek olarak ilk ele aldığı sanat “tîbâk” tır. Tîbâk'ı “iki zıt kelimenin bir arada zikredilmesidir.” şeklinde kısaca tanımlamış ardından da aralarında tîbâk bulunan üç yeri sıralamıştır:

كَفَرُوا ve *آمَنُوا* arasında

İki yerde *النُّورِ* ve *الظُّلُمَاتِ* kelimeleri arasında

Mukâbele sanatı da sekiz yerde geçmektedir:

1. *لَافِزُوا* ile *الظُّلُمَاتِ* (الله) arasında

2. *وَالَّذِينَ كَفَرُوا* ile *أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ* arasında ki Süyûtî bu örnekte müfred ile cem arasında da mukâbele olduğunu belirtmektedir.

3. *آمَنُوا* ile *كَفَرُوا* arasında

4. *يُخْرِجُونَ* ile *يُخْرِجُونَ* arasında da yine müfred-cem mukabelesi vardır.

⁷⁸ el-Bakara 2/ 257.

⁷⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *Fethu'l-celîl li abdi'z-zelîl* (Beyrut: Müessesetu'r-Rayyân, 2002), 16.

5-6. إلىٰ ile مِنْ arasında. Burada مِنْ amaç (ibtidâ-i gâye) إلىٰ da sonuç (intihâ-i gâye) içindir ve bu anlamda birbirinin mukabilidir.

7. النُّورِ ile الظُّلُمَاتِ arasında

8. النُّورِ ile الظُّلُمَاتِ arasında (Terkipteki yerlerinde öncelik sonralık bakımından.)⁸⁰

Süyûtî bu eserini belâgatın yalnızca bedî' kısmına hasretmemiştir. Zira eser incelendiğinde görülecektir ki bazı maddeler meânî ve beyân alanları ile ilgilidir. Örnek; وَالدِّينَ كَفَرُوا وَالدِّينَ آمَنُوا ibarelerinin المؤمنون ve الكافرون yerinde kullanıldığını bunun da itnâb'a örnek olduğunu söylemiştir.⁸¹ Oysa itnâb konusu meânî ilminin konusudur. Bu gibi yerlerde bunun bir bedî' sanat değil de belâgat özelliği olduğu zikredilseydi belki bugün için yanlış anlamaların da önüne geçilebilirdi. Zira mukaddimedede 120 bedî' sanat tespit ettiğini belirtmiş olması ve istiâre, itnâb, hazif, vasl ve fasl, kasr, müsâvât gibi meânî ve beyân ilimlerinin maddelerini ayırım yapmaksızın bunların içinde zikretmesi bu maddeleri bedî' sanatlardan saydığı yanlışlığına yol açabilir. Eseri yayına hazırlayan Muhammed Rifat Zencîr de bu duruma dikkat çekerek Süyûtî'nin bu eserde belâgat ilimlerini mezcettiğini ve bunları bedî' türleri arasında ele alındığını belirtmiştir. Bu yöntemin bazı âlimlerin takip ettiği bir yöntem olduğunu ancak onun eserin sonunda ayette geçen meânî ile ilgili hususları tek tek gösterdiğini söylemiştir. Bu da Süyûtî'nin bedî' sanatlar altında zikrettiği îcâz, itnâb, müsâvat, fasl, vasl ... maddelerinin meânî ilmine ait olduğunun farkında olarak bunu yaptığını göstermektedir. Zencîr, Süyûtî'nin bu karışıklığa meydan vermemek için bu konuları ya belâgatın alt disiplinleri içinde ayrı ayrı ele almasının ya da hepsini bedî' türleri arasında ele alması gerektiğini belirtmiştir.⁸²

Zencîr'in de dikkat çektiği gibi eserin sonuna kadar ele alınan bütün belâgat unsurları bedî' sanatlar adı altında incelenmiştir. Eserin son kısmında ise belki de bu karışıklığı açıklığa kavuşturmak için meânî ile ilgili bazı uygulamaları zikretmiştir. Fakat daha önceki bölümlerde geçen itnâb, fasl ve vasl, kasr gibi uygulamalar yerine Allah'ın velâyeti, tâğûtun velâyeti, cehennemın kazanılması ve cehennemın ebediliği konularında istikrar ve sübut ifade eden dört isim cümlesini, fiil cümlelerinin kullanımı gibi konuları ele almıştır.⁸³ Bunun dışında usulüddîn, fıkıh usulü, fıkıh, nahiv ve tasavvufu alakalı tespitlerini birkaç madde hâlinde sıralamıştır.⁸⁴

⁸⁰ Süyûtî, *Fethu'l-celîl*, 16-17.

⁸¹ Süyûtî, *Fethu'l-celîl*, 29-30.

⁸² Süyûtî, *Fethu'l-celîl*, 11.

⁸³ Süyûtî, *Fethu'l-celîl*, 51.

⁸⁴ Süyûtî, *Fethu'l-celîl*, 52-55.

2.2.5. Nazmu'l-bedî' fî medhi hayri's-şefî

Süyûtî'nin bu eseri bedîyyât adı verilen kaside geleneğinin bir devamı olarak kaleme alınmıştır. Bedîyyât adı verilen kasideler aruzun basît bahrinde ve her beytin son sesi (revî) mim olan şiiirlerdir. Peygamberimizi övmek için yazılan bu kasidelerin her beytinde bir bedî sanatı yer verilmiştir.⁸⁵ Bu kaside geleneği bu formatta ilk olarak Safiyuddîn el-Hillî'nin (ö. 749/1348) kaleme aldığı *el-Kâfiyetü'l-bedîyye fi'l-medâihî'n-nebeviyye* başlıklı 145 beyitlik kasidesi ile başlamıştır.⁸⁶ Ancak şekil yönünden ve her beyitte bir bedî sanatı kullanmak suretiyle kaside yazma geleneği Ali b. Osman el-İrbîlî (ö. 670/ 1256) ile başlamıştır. Zira İrbîlî 33 beyitten oluşan bir medhiye yazmış ve her beytinde bir bedî sanatı yer vermiştir. Bu sanatın adını da yer aldığı beyitte zikretmiştir. Bu kaside daha sonra şairler arasında yaygın hâle gelecek olan bedîyyât türünün ilk örneği sayılmıştır.⁸⁷ Süyûtî, *Nazmu'l-bedi fî medhi hayri's-şefî* kasidesini aynı yöntemle, bedîyyât geleneğine uyararak her beytin son harfi mim olacak şekilde ve her beyitte bir bedî sanatı kullanmak suretiyle kaleme almıştır.

Mukaddimeden de anlaşıldığı üzere Süyûtî, bedîyyesini İbn Hicce'nin (ö. 837/1434) bedîyyesine nazire olarak yazmış ancak tevriye konusunda ondan farklı düşündüğünü, Peygamberimizi en güzel vasıflarla övmek ve bunu yaparken tekellüfe düşmemek için Allah'tan yardım istediğini belirtmiştir.⁸⁸

Süyûtî, kasidesinde 132 beyitte takriben 150 bedî sanatı ele almıştır. Her beyitteki sanatı ya ismen ya da o ismin geldiği kökten türemiş müştaklarını kullanarak zikretmiştir.

3. Belâgat Anlayışı ve Takip Ettiği Ekol

Belâgat ekollerinden ilk defa açıkça bahseden Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbu's-sınâateyn*'de "Bu kitapta amacımız, Kelâmcılar ekolünün yolunu takip etmek değildir. Bu kitapta şairlerden ve yazarlardan oluşan söz ustalarının yolunu takip ediyorum."⁸⁹ diyerek kendi döneminde bilinen Mâverâünnehir âlimlerinin başını çektiği Kelâmcılar (Mütেকellimîn) ekolüne ve Irak-Şam ve Mısır Arap coğrafyasında yayılan Edebiyatçılar ekolüne dikkat çekmiştir. İbn Haldûn'un isimlendirmesiyle Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında gelişen Megârîbe ekolüyle⁹⁰ birlikte belâgat ekolleri üç şekilde karşımıza çıkmaktadır.⁹¹ Bu ekollerden Kelâmcılar ekolü belâgat ilminin metodolojisini

⁸⁵ Ahmed Matlûb, *Mucemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvuruha* (Beyrut: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-mevsû'ât, 2006), 1/383.

⁸⁶ Şevki Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve târih* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1965), 360.

⁸⁷ Abdulazîz Atîk, *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 470-471.

⁸⁸ Süyûtî, *Nazmu'l-bedî'*, 45.

⁸⁹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî , *Kitâbü's-sınâateyn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 15.

⁹⁰ Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri*, 272-288.

⁹¹ Çelik, *Belâgat İlmi ve Ekolleri*, 228.

mantık ilminin kriterlerine göre belirlerken Edebiyatçılar ekolü ise belâgatın edebî zevk tarafını esas almıştır. Megârîbe ya da Magrib ekolü ise daha çok bedî' sanatlarına ağırlık veren bir belâgat anlayışı ortaya koymaktadır.

Süyûtî, belâgat ekolleri ile ilgili hem farklı bir isimlendirme yapmakta hem de takip ettiği belâgat ekolünü açıkça zikretmektedir. İlmî hayatından ve iyi bildiğini söylediği ilimlerden bahsederken belâgat alanında Acemlerin ve felsefe ehlinin değil Arapların ve belâgat âlimlerinin ekolüne mensup olduğunu belirtmiştir.⁹² Süyûtî, Mâverâünnehir Kelâmcılar ekolüne "Acem ve felsefe ehli" derken Irak-Şam-Mısır Edebiyatçılar ekolüne de "Arap ve Belâgat ekolü" demektedir.

Süyûtî, her ne kadar Edebiyatçılar ekolüne mensup olduğunu söylese de belâgat eğitimi, okuduğu ve telif ettiği kitapların içerik ve üslupları göz önüne alındığında sabit bir ekole mensup olmadığı anlaşılmaktadır. Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* eserinin manzum şekli olan *Ukûdu'l-cümân*'da ve özellikle bu eserin şerhi olan *Şerhu Ukûdi'l-cümân* eserlerinde Kelâmcılar ekolünün etkileri görülürken, cinas ve bedî' sanatları ele aldığı *Cena'l-cinâs* ve *Fethu'l-Celîl li'l-abdi'l-zelîl* adlı eserlerinde ise daha çok Edebiyatçılar ekolünün etkileri görülmektedir. Konuya dikkat çeken Zahhâr, *Şerhu Ukûdi'l-cümân* kitabının müteahhir âlimlerin belâgat ilimlerine dair yazdıkları en önemli eserlerden birisi olduğunu, kitaptaki yöntemin de Sekkâkî mektebinin izlerini taşıdığını belirtmiştir.⁹³ Kaldı ki eserlerinde kendisinden çokça nakillerde bulunduğu Bahâeddîn es-Sübkî'nin *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* eseri de yine Kelâmcılar ekolünün etkisindedir ve bu eser Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîs*'ine yazılmış en iyi şerhlerden biri kabul edilmektedir.⁹⁴

Süyûtî'nin belâgat anlayışını ve ekolünü tespit edebilmek için onun belâgat uygulamalarından ziyade teorik planda kaleme aldığı belâgat eserinin incelenmesi gerekir. Ancak o, belâgat teorisini ele alan özgün bir belâgat kitabı yazmamıştır. Bunun yerine var olan belâgat disiplinini eserlerinde nakletmek ve uygulamak yolunu tercih etmiştir. *Ukûdu'l-cümân* eserinde olduğu gibi aslında Acem ve felsefe ehlinin ekolüne ait *Telhîsü'l-Miftâh*'ı şerh etmiş ancak mantık ilminin kriterlerine uygun bir anlatımdan kaçınmaya çalışmıştır.⁹⁵

Süyûtî, belâgat ilimlerinden bedî' ilmine ise özel bir önem vermiştir. Muhakkik Muhammed Rızk el-Hafâcî, Süyûtî'nin belâgat anlayışı ve takip ettiği ekolle alakalı olarak

⁹² Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338.; Ahmed Matlûb, *Buhûsun belâgiyye* (Bağdat: Matbûatu'l-Mecmau'l-İlmî, 1996), 133.

⁹³ Zahhâr, "Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga", 889.

⁹⁴ Recep Cici, "Bahâeddîn es-Sübkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/11.

⁹⁵ Zahhâr, "Müellefâtü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga", 891.

onun belâgat araştırmalarına i'câzu'l-Kur'ân'la başladığını, bu çerçevede *Mutereku'l-akrân* ve *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* eserlerini kaleme aldığını, daha sonra belâgat âlimlerini kendine çeken Kazvînî dairesine girdiğini belirtmiştir. Zamanla belâgat araştırmasını Kazvînî dairesinden uzaklaşarak bedî' ilmine hasrettiğini, bu çerçevede *Cenâ'l-cinâs*'ı yazdığını ve bu eserin onu Kelâmcılar ekolünden ayırarak Edebiyatçılar ekolüne taşıdığını ya da ait olduğu (kendi ifadesiyle) ekole dönüşünü sağladığını belirtmiştir.⁹⁶

Süyûtî'nin belâgat anlayışının teorik planda Kelâmcılar ekolünün, uygulama ve edebî zevk planında ise Edebiyatçılar ekolünün etkisinde olduğunu söyleyebiliriz. Bize göre onun belâgat teorisine ilişkin müstakil bir eser yazmaması, adının belâgat âlimleri arasında zikredilmemesinin sebeplerinden birisidir. Diğer bir sebebi de belâgat ilminin, kendisinden önce Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'un üçüncü kısmında genel çerçevesini çizmesiyle ve Hatîb el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve *el-Îdâh* şerhleri ile bu eserin şerhleri olan Sadeddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Meânî* gibi eserlerin tedviniyle metodolojik gelişim dönemini tamamlamasıdır. Süyûtî'nin bedî' ilmine dair yazdığı *Cenâ'l-cinâs*, *Nazmu'l-bedî' fi medhi Hayri Şefî* ve *Fethu'l-celîl li-abdi'z-zelîl* eserlerinin dışındaki eserleri Kelâmcılar ekolünün belirlediği kuralların ve yöntemlerin anlatımına dayanmaktadır. Bu durum Süyûtî'nin belâgat alanındaki çalışmalarının etkisinin hadis, tefsir, fıkıh vd. göre zayıf kalmasına neden olmuştur. Ancak bu eserler içinde *Cenâ'l-cinâs*, cinas hakkındaki en kapsamlı eserlerden birisidir. Eserde diğer âlimlerle karşılaştırmalı olarak bilgiler verilmiş; ayet, hadis ve şiirlerle istidlâl ve istişhâd yapılarak belâgat uygulamalarına yönelik kaynak bir eser ortaya konmuştur. Bu iki eser, bedî' sanatlar açısından Edebiyatçılar ekolünü, Kur'ân'a yönelik olması yönüyle de Kelâmcılar ekolünü akla getirmektedir.

3.1. Belâgata Amaç-Araç Bağlamında Yaklaşımı

Süyûtî belâgatı bir amaç olarak değil diğer ilimleri anlamada ve anlatmada araç olarak görmektedir. Dolayısıyla o, bir belâgat kuramcısı değil, belâgat uygulayıcısıdır. *Şerhu Ukûdi'l-cümân*'da “Şüphe yok ki belâgat ilimleri (meânî, beyân, bedî') şeriat ilimlerinin en büyük araçlarındandır.”⁹⁷ diyerek bu ilimleri şeriat ilimlerini anlamada âlet/araç olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Belâgatı Kur'ân'ın i'câz vecihlerini belirlemede bir araç olarak gören Süyûtî, *Mutereku'l-akrân* eserinde berâat-i istihlâl sanatından bahsetmiş ve bu sanatın beyân âlimlerine göre belâgatın en güzel unsurlarından biri sayıldığını belirtmiştir. Buna göre kelâm, müttekellimin durumuna uygun şekilde başlamakta ve içeriğine işaret etmektedir. Buna en parlak örnek Kur'ân'ın başı olan Fatıha suresidir. Zira bu sure Kur'ân'ın bütün

⁹⁶ Süyûtî, *Cene'l-cinâs*, thk. Muhammed Ali Rızık el-Hafâcî (Kahire: Dârü'l-Fenniyye li'-Tibâati ve'n-Neşr, ts.), 22.

⁹⁷ Celâleddîn es-Süyûtî, *Şerhu Ukûdi'l-cümân fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3.

maksatlarını içermekte ve bunlara dikkat çekmektedir. Güzel sözleri ve söz öbeklerini, belâgat türlerini içeren berâeat-i istihlâl'in amacı da budur. Surelerin sonu da başı gibi güzeldir. Zira dinleyen sözün bittiğini hisseder ancak devamını merak ettirmeyecek şekilde harika anlamlar taşıdığını da görür. Fatıha suresinin sonunda yer alan istek bildiren cümlenin ayrıntıları da böyledir. Orada istenen şey, Allah'ın gazabından ve sapıklıktan korunmuş bir inançtır. Bu cümlenin ayrıntısında الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Kendilerine nimet verdiklerin” sözüyle inananlar kastedilmiştir. Bu sebeple الإِنْعَام kelimesi kullanılmış ve sınırlandırma yapılmamıştır. Çünkü Allah bir kimseye iman nimetini verirse bütün nimetleri vermiş demektir. Zira iman bütün nimetlerin sebebidir.⁹⁸ Süyûtî belâgatı Kur'ân'ın icazını ortaya koymada bir araç olarak görmekte ve Fatıha ile ilgili bu açıklamaları onun bu anlayışına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Zelzele (Zilzâl) suresi de kıyâmet sahneleriyle başlar ve فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu -karşılığını- görür.” ayetiyle bitmektedir.⁹⁹

Sonuç

Süyûtî'nin belâgata dair eserleri incelendiğinde doğrudan belâgat alanına ilişkin olanlar ve belâgat eseri olmamakla birlikte meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin konularına da yer verdiği birçok eserinin bulunduğu görülmüştür. Oran itibarıyla düşük olsa da belâgata dair eserlerinin saha için dikkate alınması gereken verileri içerdiği anlaşılmaktadır. Cinâs sanatını ele aldığı *Cenâ'l-cinâs* eserinde 400 kadar cinas türü tespit etmiştir.

Süyûtî'nin belâgat anlayışı komplike bir yapıya sahiptir. Zira kendisi *Hüsnu'l-muhâdara*'da Arap-Bulegâ ekolüne mensup olduğunu ifade etmiştir. Oysa eserleri dikkate alındığında belâgatın teorik yönü bakımından Kelâmcılar ekolüne, belâgatın edebî ve pratik yönü dikkate alındığında da Edebiyatçılar ekolüne bağlı olduğu görülmektedir. Bu itibarla Süyûtî'nin bir anlamda karma bir ekole sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hatta *Cenâ'l-cinâs* eseri göz önüne alındığında yer yer Magrib ekolünün özelliklerini yansıttığı görülebilir. Ancak bedî' sanatlar, sonuç itibarıyla belâgatın estetik yönünü yansıttığı için Süyûtî'nin bedî' sanatlarına olan ilgisinin Edebiyat ekolü ile irtibatlandırılması daha uygundur.

Elde ettiğimiz verilerden hareketle onun belâgatı metodolojik olarak değil, uygulama alanı olarak ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Onun belâgata araç/âlet ilmi bağlamındaki yaklaşımı, belâgat çalışmalarındaki tavrını ve amacını belirgin hâle getirmiştir. Buna göre o bir belâgat kuramcısı değil, belâgat uygulayıcısıdır.

⁹⁸ Celâleddîn es-Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 58-59.

⁹⁹ Süyûtî, *Mutereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 59.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sınâ'ateyn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Atîk, Abdulazîz. *Fi'l-belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetu'l-Ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1901.
- Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî. *Dîvânu'l-Buhtürî*. thk. Hasan Kâmil el-Seyrâfi. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Cici, Recep. "Bahâeddîn es-Sübkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/11. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Ekrem. *Belâgat İlmi ve Ekolleri*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga Tatavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1965.
- Döner, Naim. *Celâleddin es-Süyûtî'nin "Mutaraku'l-Akrân fi i'câzi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Kur'an'ın İ'câz Yönleri Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Huzâî, Dibil b. Ali el. *Dîvânu Dibil b. Ali el-Huzâî*. thk. Hasen Hamed. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Matlûb, Ahmed. *Buhûsun belâgiyye*. Bağdat: Matbuatu'l-Mecmau'l-İlmî, 1996.
- Matlûb, Ahmed. *Mucemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvuruha*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyyeti li'l-mevsûât, 2006.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cene'lcinâs*. thk. Muhammed Ali Rızk el-Hâfâcî. Kahire: Dârü'l-Fenniyye li'-Tibâati ve'n-Neşr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-Müzhir fi ulûmi'l-lugati ve envâiha*. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Arabiyye, 1987.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Fethu'l-celîl li'l-abdi'z-zelîl*. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2002.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Hüsnu'l-muhâdara fi târihi Mısr ve'l-Kâhira*. thk. İbrâhim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Nazmu'l-bedî fi medhi hayri şefî*. thk. Ali Muhammed Muavvid. Haleb: Dârü'l-Kalemi'l-Arabî, 1995.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Şerhu Ukûdi'l-cümân fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân*. thk. Ahmed ed-Demenhûrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Ukûdu'l-cümân fi'l-meânî ve'l-beyân*. thk. İbrâhim Muhammed el-Hamedânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

- Tabbâ, İyâd Hâlid. *el-İmâm el-Hâfiz Celâluddîn es-Süyûtî*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Tala, Murat. "Süyûtî'nin Dil, Belâgat ve Edebiyat Eserleri: Literatür ve Değerlendirme". *Bir Memlük Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*. ed. Sezai Engin. 95. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.
- Tülücü, Süleyman. "el-Müzhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zahhâr, Necâh binti Ahmed. "Müellefatü's-Süyûtî fi ilmi'l-belâga". *Mecelletu Câmiati Ümmü'l-Kurâ li-ulûmi's-şerriyyeti ve'l-lugati'l-Arabiyye* 16/28 (2003), 103.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris . *el-Alâm kâmûsu terâcimi'l-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâ mine'l-Arabi ve'l-mustaribîne ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Bir Peygamber Allah'ın Kendisine Güç Yetiremeyeceğini Düşünür mü? -Bir Âyet Mealinin Düşündürdükleri

Would a Prophet Think that Allah is Unable to Empower Him? Reflections from a Verse Translation

İdris Sami SÜMER

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology,
Kur'ân'ı-Kerîm Okuma ve Kiraat Ana Bilim Dalı. Department of Qur'an Reading and Recitation
Science

sami.sumer@ahievran.edu.tr Orcid: 0000-0002-9409-564X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted

29.10.2024

Atıf/Cite: Sümer, İdris Sami. "Bir Peygamber Allah'ın Kendisine Güç Yetiremeyeceğini Düşünür mü? -Bir Âyet Mealinin Düşündürdükleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 342-371.

<https://doi.org/10.20486/imad.1507884>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Kur'an'da kıssası anlatılan peygamberlerden birisi olan Hz. Yûnus, dört ayrı sûrede ismen anılmakta ve kendisinin ismi mushaf tertibinin onuncu sırasındaki sûreye de ad olmaktadır. Kendisinden Enbiya sûresi 87. âyetinde “zünnûn” (balık sahibi), Kalem sûresi 48. âyetinde ise “sâhibü'l-hût” (balık arkadaşı) olarak bahsedilmektedir. İlgili Kur'an âyetleri Hz. Yûnus'un risalet görevi esnasındaki aceleciliğini ve kavminin iman etmesi için gösterdiği üstün gayretlerini haber vermektedir. Fakat kavminin onu dinlememesi ve küfürde ısrar etmesi Hz. Yûnus'u kızdırmış ve öfke ile görev yerini terk etmiştir. Onun bu gidişi Enbiyâ sûresi 87. âyetinde şu şekilde haber verilmektedir “Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, 'Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum' diye dua etti.” Bu âyette geçen “Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı.” biçimindeki altı çizili ifade, sayısı azımsanmayacak şekilde bazı Türkçe meallerde, “...bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti”, “...gücümüzün kendisine ulaşamayacağını sanarak”, “...ona asla güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı” gibi cümlelerle çevrilmektedir. Âyet mealinde dikkat çekeceği üzere, “...bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti” ve benzer tarzdaki ifadelerin, İslâm'ın peygamberlik tasavvuruyla uyumlu olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bazı Türkçe meallerin âyetteki ilgili ifadeye bu manayı vererek mezkûr cümlelerin eşdeğerini tam olarak zikretmedikleri düşünülmektedir. Buradan hareketle elinizdeki çalışma, hiçbir peygambere hatta bir mü'mine yakışmayacak bir davranışın/düşüncenin, bazı Kur'an meallerinde ilgili âyetin meali vesilesiyle Hz. Yûnus'a izafe edilmesini eleştirmek amacıyla kaleme alınmaktadır. Araştırma neticesinde mezkûr âyetteki ilgili ifadeye müfessirlerin hassaten dikkat çektiği ve bu çalışmada eleştiri konusu yapılan anlamları takdir etmeyi küfür olarak addettikleri görülmüştür. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme desenine göre yürütülmüş olup araştırma sonucunda elde edilen veriler bilimsel bir üslupla tahlile tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Hz. Yûnus, Enbiyâ 87, Kudret.

Abstract

One of the prophets mentioned in the Qur'ân, Prophet Yûnus, is referenced by name in four different sûrahs and his name became the name of the sûrah, which is in the tenth place in the composition of the mushaf. In Sûrah Al-Anbiya, verse 87, he is referred to as “Dhû al-Nûn” (the owner of the fish), and in Sûrah Al-Qalam, verse 48, as “sâhib al-hût” (the friend of the fish). The related Qur'ânic verses describe Prophet Yûnus's haste during his mission of prophethood and his immense efforts for his people to embrace faith. However, the fact that his people did not listen to him and persisted in their disbelief angered Prophet Yûnus, and he left his duty in anger. His departure is mentioned in Sûrah Al-Anbiya, verse 87, as follows: “And remember the man with the whale, when he went off angrily, thinking We could not restrict him, but then he cried out in the deep darkness, ‘There is no God but You, glory be to You, I was wrong.’” The underlined expression “And remember the man with the whale, when he went off angrily, thinking We could not restrict him.” has been translated in considerable amount of Turkish translations as, “he thought Our power would not reach him,” “he thought that Our power would not suffice for him,” or “he thought that We would not overpower him.” As can be seen from the aforementioned translations, expressions like “he thought Our power would not suffice for him” and similar expressions are inconsistent with the Islamic understanding of prophethood. Therefore, it is believed that some Turkish translations do not fully reflect the exact meaning of this sentence by interpreting the related expression in the verse in this manner. Based on this, the current study aims to criticize the attribution of a behavior or thought that would not befit any prophet, or even a believer, to Prophet Yûnus through the translation of the relevant verse in certain Qur'ânic translations. The research concludes that commentators have specifically emphasized the importance of the expression in the verse in question, and they have considered the meanings criticized in this study as a form of disbelief. The study was conducted using a qualitative

research method, following the document analysis design, and the data obtained from the research were analyzed with a scientific approach.

Keywords: Tafsīr, Qurʾān, Prophet Yūnus, Anbiyā 87, Power.

Giriş

Allah Teâlâ'nın insanlık tarihi boyunca birçok peygamber gönderdiği bilinmektedir.¹ Bu peygamberlerden bir kısmının kıssası Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılmakta, diğer bir kısmından ise herhangi bir haber verilmemektedir.² Kıssası anlatılan ve kendisinin peygamber olduğu açıkça bildirilenlerden³ birisi de Yûnus b. Mettâ'dır. Kur'an'da dört ayrı sûrede ismi zikredilen⁴ Hz. Yûnus, Enbiyâ sûresinde (21/87) "zünnûn", Kalem sûresinde (68/48) ise "sâhibü'l-hût" lakapları ile anılmaktadır. Ayrıca Sâffât sûresinde (37/140) kendisinden "âbık" (kaçak köle) şeklinde bahsedilerek aziz hatırası muhalled kılınmaktadır.

Kur'an'da kıssaları anlatılan peygamberlerin yaşamış oldukları olaylar, özünde benzerlik taşımakla birlikte⁵ olayların gelişim süreci, dönemin şartları, muhatapların tepkileri ve peygamberlerin bazı şahsî hususiyetleri farklılık arz edebilmektedir. Söz gelimi Hz. İbrâhim'in konu edildiği âyetlerde tevhit, davet, merhamet, vefa ve fedakârlık gibi ana temalar tebarüz ederken⁶ Hz. Mûsâ'nın anlatıldığı âyetlerde tevhit, davet, mücadele, büyük doğal ve toplumsal olaylar daha baskın bir tema olarak görünür.⁷ Aynı şekilde Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman, büyük bir mülkü idare eden kudret sahibi peygamberler olarak öne çıkarken⁸ Hz. Lût, evine gelen misafirlerini bile koruyamamanın ızdırabını yaşar ve "Keşke, size karşı koyacak bir gücüm ya da [şerrinizden uzaklaşmak için] sarp ve sağlam bir kaleye sığınma imkânım olsaydı."⁹ diyerek kavmin azgınları karşısındaki maddi güçsüzlüğünü izhar eder.

Peygamber kıssalarının anlatımında birçok hikmetin bulunduğu aşikârdır. Bu hikmetlerden birisi de risalet görevinin son temsilcisi Hz. Peygamber'e ve mü'minlere dönük uyarı ve destek hatırlatmalarıdır.¹⁰ Bu hatırlatmalar, bazen genel manada bir olguyu dile getirirken bazen de münferit hadiseleri zikreder ve muhatabı konu üzerinde tekrar düşünmeye sevk eder.¹¹ Mesela "Onlar seni yalanlamayı sürdürürlerse [bil ki bu durumla karşılaşan ilk peygamber sen değilsin]. Zira senden önce kendi kavimlerine açık

¹ el-Mü'minûn 23/44.

² en-Nisâ 4/164.

³ es-Saffât 37/139.

⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 863.

⁵ ez-Zâriyât 51/52, 53.

⁶ el-En'âm 6/74-81; et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75; Meryem 19/41-50; el-Enbiyâ, 21/51-73; eş-Şuarâ 26/70-89; es-Sâffât 37/83-113.

⁷ el-A'râf 7/103-157; Yûnus, 10/75-93; Tâhâ 20/50-53.

⁸ en-Neml 27/15, 16; Sâd 38/35.

⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), Hûd 11/80.

¹⁰ İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 498-500.

¹¹ Geniş bilgi için bk. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yayınevi, 2019), 246-286.

deliller/mucizeler, öğütlerle dolu sayfeler/kitaplar, kalpleri aydınlatan ilâhî vahiyler getiren nice peygamberler de yalancılıkla suçlandı.”¹² şeklinde verilen bilgide, “peygamberleri yalanlamanın” en baştan beri var olagelen bir tavır/olgu olduğu bildirilmekte ve Hz. Peygamber’e genel manada bir teselli verilmektedir. Bu uyarılar bazen de benzer durumlarla karşı karşıya kalmış önceki bir peygamberin örneği içinde zikredilmekte ve o peygamberin davranışını göstermesi istenmektedir. Mesela; “[Ey Peygamber!] Sen onların ileri geri konuşmalarına sabret. İbadette (Allah’a kullukta) güçlü bir irade sahibi olan kulumuz Dâvûd’u hatırla. Çünkü o Allah’a sığınır, O’na yönelirdi.”¹³ âyetinde, Hz. Dâvûd’un peygamberlik tecrübesi hatırlatılmakta ve onun dirayetli yönüne dikkat çekilerek peygambere sabırlı ve güçlü olması öğüdü verilmektedir.

Hz. Peygamber’e risaletin ilk yıllarında hatırlatma konusu yapılan peygamberlerden birisi de Hz. Yûnus’tur. Müfessirlere göre risaletin ilk yıllarında indirilen¹⁴ Kalem sûresinde, “[Ey Peygamber!] Rabbinin sana yüklediği elçilik görevinin zorluklarına sabret. Sakın balığın yuttuğu kimse [Yûnus] gibi sabırsız olma. Hani o [imana gelmeyen kavmini rabbinden izinsiz terk ettiği için pişman olmuş ve) balığın karnında derin üzüntüyle rabbine yalvarmıştı.”¹⁵ denilerek Hz. Yûnus’un aceleciliği ve kavminin iman etmemesinden kaynaklanan meyus halleri son peygambere bir uyarı olarak zikredilmektedir.

Hz. Yûnus’un kızgın ve öfkeli hallerini anlatan âyetlerden birisi de Enbiyâ sûresi 87. âyetidir. Âyette Hz. Yûnus’un bu durumu; وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ “Balığın yuttuğu Yûnus’u da hatırla. Hani o kızarak çekip gitmiş ve bizim onu (bu gidişinden dolayı) cezalandırmayacağımızı zannetmişti. Ama sonra karanlıklar içinde şöyle yakarmıştı: Rabbin! Senden başka gerçek ilah yoktur. Seni tesbih ederim. Doğrusu ben kendine yazık eden (zulmeden) birisiyim.”¹⁶ şeklinde aktarılmaktadır. Âyette geçen وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesi için, Türkçe Kur’an meallerinin ekserisinde doğru bir mefhumla eşdeğeri verilmekte ve mezkûr ifadeye genel olarak; “sıkıntıya sokmayacağımızı”, “darda koymayacağımızı”, “darlığa sokmayacağımızı”,

¹² Âl-i İmrân 3/184.

¹³ Sâd, 38/17.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Süleymân b. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 4/473; Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, ed. Zühreyr eş-Şâvîş - Muhammed Ken'ân (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404), 201; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefti, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/662; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6/429; İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: , Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî, 1983), 1/353.

¹⁵ el-Kalem 68/48.

¹⁶ el-Enbiyâ 21/87.

“bela vermeyeceğimizi”, “sorumlu tutmayacağımızı”, “cezalandırmayacağımızı”, “takdirde bulunmayacağımızı” “hakkında işlem yapmayacağımızı” ve “muahaze etmeyeceğimizi zannetti” gibi manalar verilmektedir.¹⁷

Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*'i isimli eser de dâhil olmak üzere¹⁸ bazı meallerde ilgili ifadeye; “kendisine güç yetiremeyeceğimizi zannetti” manası verilerek âyetin eşdeğerinin hatalı olarak saptandığı gözlenmektedir. Bu hata, Kur'an meallerinde mütemadiyen görülen anlam daralması, genişlemesi, kayması veya özne, nesne, yüklem eksikliği türü bir hata olmayıp, hiçbir peygambere hatta herhangi bir mü'mine yakışmayacak bir düşüncenin/davranışın Hz. Yûnus'a izafe edilmesidir.

Âyetin anlamı ile ilgili başvurduğumuz birçok tefsir kaynağında, âyetteki لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesi, istisnasız bir şekilde, “takdir, hüküm, karar ve ceza” olarak yorumlanmaktadır. Birçok müfessir de mezkûr ifadeye hassaten dikkat çekmekte ve ilgili ifadeye قَدَرَ kelimesinin lügatlerdeki anlamlardan birisi olan “kudret” manasının verilmesini küfür ve sapkınlık olarak açıklamaktadırlar. Müfessirler açıklamalarında, hiçbir peygamber kendisine Allah'ın gücünün yetmeyeceğini asla düşünmez demişlerdir.

Bu çalışmada, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından çıkan *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* başta olmak üzere âyeti bu mefhumda çevirdiği tespit edilebilen ilgili mealler inceleme konusu yapılmaktadır. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal-Tefsiri*'nin özellikle incelenmesinin sebebi, baskı adedinin çokluğu¹⁹ kurumsal yayın olması hasebiyle cami, mescit, kütüphaneler ve sair resmî kurumlarda bulunabilmesinin kolaylığı gibi faktörlerdir. Çalışmada öncelikle âyette geçen ve bazı meal müelliflerince yanlış çevirilere maruz kalan لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesindeki قَدَرَ fiilinin anlam sahası kısaca ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonra ilgili âyeti hatalı çevirdiği tespit edilen meallerin çeviri tercihleri değerlendirilecek ve çalışmanın sonunda ise âyetin ifade ettiği doğru anlam, mukaddem ve muahhar bazı tefsir kaynaklarına başvurularak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹⁷ Türkçe Kur'ân Mealleri (KUR'ÂN MEALİ), (Erişim 03 Mayıs 2024), el-Enbiyâ 21/87; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî*; el-Enbiyâ 21/87; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meal-Tefsir)* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008). el-Enbiyâ 21/87.

¹⁸ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Enbiyâ 21/87.

¹⁹ Söz konusu Meal-Tefsir 2019 yılındaki rakamlara göre yedi baskı yapmış ve her baskıda elli bin adet basılmıştır. Bu da yaklaşık üç yüz elli bin adet nüshaya/baskıya denk gelmektedir. Bk. Mehmet Ali Çalgan, “Kur'ân-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur'ân Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/3 (2021), 1277-1298.

Araştırmalarımız sonucu tespit edebildiğimiz kadarı ile Hz. Yûnus hakkında hazırlanmış bir yüksek lisans tezi²⁰ ve makaleler mevcut olup ilgili tezde, Hz. Yûnus'un zorluklara karşı gösterdiği mücadele incelenirken, "Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'e Göre Yûnus Kıssası" isimli makalede ise Yûnus kıssası, mezkur kaynaklar arasında karşılaştırmalı olarak değerlendirme konusu yapılmıştır.²¹ Hz. Yûnus ile ilgili bir başka çalışma, "Hz. Yunus Kıssasında İşari Anlamlar" adlı makale olup araştırmada, Hz. Yûnus'un kıssası işârî tefsir geleneği perspektifinden inceleme konusu yapılmıştır.²² "Kur'ân-ı Kerîm'deki Hz. Yûnus Kıssası ve Minyatür Sanatına Yansımaları" isimli makalede ise kıssanın minyatür sanatına etkisi ve yansımaları incelenmiştir.²³

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına dönük katkıları itibariyle meal çalışmalarının gerekliliği izahtan vareste olmakla birlikte meal telifatında birçok hatanın da yapıldığı müsellemidir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda²⁴ araştırmacılar farklı yönlerden eleştiriler getirmiştir. Bu çalışma ise bazı Türkçe Kur'an meallerinde Hz. Yûnus'a zafede edilen bir hatanın eleştirisiyle ilgili olup, bilimsel alana katkı yapacağı düşünülmektedir.

²⁰ Hacer Genç, *Zorlu Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma: Hz. Eyyüp, Hz. Yusuf, Hz. Yunus Örneği* (Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²¹ Kadir Polater, "Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'e Göre Yûnus Kıssası", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 133-161.

²² Osman Kabakçılı, "Hz. Yunus Kıssasında İşari Anlamlar", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (2011), 369-380.

²³ Elif Bayrak Kaya, "Kur'an'ı Kerim'deki Hz. Yunus Kıssası ve Minyatür Sanatına Yansımaları = The Anecdote of Prophet Jonah in Quran and Its Reflections into the Art of Miniature", *Akademik Sanat: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* / *Journal of Art, Design and Science* 12 (2021), 59-78.

²⁴ Bazı ilgili çalışmalar için bk. Abdülcelil Bilgin, *Kuran Meallerindeki Anlatım Bozuklukları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Selim Kum, *Bazı İngilizce Kur'an Meallerinin Deyim Çevirisi Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Merve Palancı, *İngilizce Kur'an Çevirilerinde Eşdeğerlik Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Süleyman Narol - Ersöz Muhammed, "İdeolojinin Kur'ân Yorumuna Yansıması -Mevdûdî'nin Yûsuf Sûresi 76. Âyetini Tefsiri Özelinde- = Reflection of Ideology in the Interpretation of the Qur'an -Specific to Maududi's Explanation About the Seventy-Sixth Verse of Surah Yûsuf-", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* V/10 (2018), 415-432; Mouna Alhaj Baker, *Kur'an-ı Kerîm'in İngilizce Tercümelerine Eleştirel Bir Yaklaşım* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Zakir Demir vd., "Muhammed Takıyyuddin el-Hilâlî ile Muhammed Muhsin Khân'ın the Noble Qur'ân English Translation of the Meanings and Commentary İsimli İngilizce Meâli ve Bakara Sûresi Örneğinde Kur'ân Terimlerini Çevirme Yöntemi", *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri* III (2023), 441-455.

1. Kadera Fiilinin Anlam Alanı

Arapçada ك-د-ر k-d-r kökünden gelen “el-kaderu” kelimesi, ilk anlam olarak gerçekleşmesi kesin olan hüküm, ölçü manasına gelmektedir.²⁵ Kelime dâl harfinin meczûm kullanımıyla yani الْقَدْرُ formuyla, bir şeyin nihai noktası²⁶ anlamında kullanılmaktadır.²⁷ *Lisânu'l-'Arab*'ta الْقَدْرُ ve الْقَدْرُ isimlerinin her ikisinin de “kaza” ve “hüküm” manasına geldiği, “el-kaderu” kelimesinin isim, “el-kadru” kelimesinin ise mastar olduğu bildirilmiştir.²⁸

Kadera fiili, hem birinci baktan (قَدَرَ يَقْدُرُ) hem de ikinci baktan (قَدَرَ يَقْدُرُ) ölçmek, taksim etmek ve takdir etmek manasına gelmektedir.²⁹ Alâ عَلَى harfi ceriyle kullanıldığı zaman ise kudret ve gücünü bir şey üzerine hâkim kılmak anlamına geldiği gibi tam bir şekilde ölçüp biçmek ve karşılaştırmak anlamına da sahiptir.³⁰ قَدَرَ عَلَيْهِ ifadesi, aynı zamanda sıkıştırmak, zorlamak ve darlamak (darda koymak) gibi anlamları da muhtevlidir.³¹ Râgıb el-İsfahânî (ö. 503/1110), الْقُدْرَةُ kelimesinin insana izafe edildiği zaman onun bir şeyi yapabilmesini (tâkât), Allah'a izafe edildiği zaman ise O'nun bütün acziyetten nehyini ifade eder demiştir.³² Allah'ın güzel isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri olan “el-Kâdir” ismi; “O'nun her şeye mutlak hâkim olduğunu ve iradesinin/tasarruflarının kimse tarafından engellenememesini” ifade eder denmiştir.³³ el-Kâdir ismi aynı zaman bir şeyi kast ederek ve seçerek yapmak anlamına gelmektedir.³⁴ Bu anlam, O'nun fiillerinin irade ve ihtiyara dayandığını ve hiç kimse için bu iradeyi sorgulamanın mümkün olmadığına işaret etmektedir.

²⁵ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/112.

²⁶ Kur'ân'ı-Kerîm'de Allah'ın güç ve kudretinin sonsuzluğunu ifade etmek için zikredilen, مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ, “Onlar, Allah'ı hakkıyla takdir edemediler” âyetinde bu manada kullanılmıştır. bk. el-En'âm 6/91; el-Hac 22/74; ez-Zümer 39/67.

²⁷ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 5/113; Ebü'l Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/62.

²⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 5/74.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/76.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/77.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/77.

³² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 657.

³³ Ebü İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*, ed. Ahmed Yûsuf Dikâk (b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.), 59.

³⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983), 171.

2. Kur'an'da Yûnus Peygamber ve Kıssasının Genel Mahiyeti

Kur'an-ı Kerîm, insanlık tarihi boyunca toplumlara birçok peygamber gönderildiğini bildirmektedir. Bu peygamberlerden bazılarının ismi ve yaşadıkları önemli olaylar kısaca üslubu içerisinde geniş denilecek şekilde anlatılırken³⁵ bazılarının ise birkaç yerde sadece ismine değinilmektedir.³⁶ Bir kısmından ise herhangi bir haber verilmemektedir.³⁷ Diğer taraftan peygamber kıssaları özellikle sosyolojik okumalar için çok önemli veriler ihtiva etmektedir. Bir sosyal antropolojik veri olarak kıssalar, toplum davranışlarının, tarihin başlangıcından günümüze nasıl şekillendiğini, hangi açılardan benzeştiğini veya ayrıştığını göstermesi bakımından birçok bilgi ihtiva etmektedir.³⁸

Peygamber kıssalarındaki olaylar, sosyolojik aktarımların yanı sıra birçok psikolojik doneler de sunmaktadır.³⁹ Kıssalardaki aktarımlardan gerek davetçinin (peygamberin) gerekse davete muhatap olanların (toplumun) gelişen süreçlere nasıl tepki verdikleri, bu tepkilerin sebepleri ve sonuçları analiz edilebilir.⁴⁰ Bu bağlamda Hz. Yûnus'un kıssası özel bir kısma olup, toplumu ıslah etmeye çalışan bir peygamberin, olayların gelişim seyrinde gösterdiği tepkileri en doğal biçimde aktarmaktadır.⁴¹ Kıssa bu yönüyle, özellikle toplumu yöneten, eğiten ve bu hususta sorumluluk taşıyan herkes için bir değerler manzumesi taşımaktadır.⁴² Kanaatimize göre kıssanın ana teması halk diliyle söylenecek olursa "bu toplum adam olmaz" düşüncesinin yanlışlanmasıdır denilebilir. Bu sebeple bize göre, Yûnus kıssasında kavmin tepkilerinden çok davetçinin (Hz. Yûnus'un) tepkileri anlatılmıştır. Yani diğer birçok kıssanın aksine konu muhatapların (kavmin) tepkilerinden ziyade Hz. Yûnus'un davranışları üzerine yoğunlaştırılmış gözükmektedir.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257-262.

³⁶ Mesela Hz. İdrîs, Hz. Zülkifl ve Hz. Uzeyr gibi peygamberlerin sadece isimleri anılmış, kendileri hakkında ayrıntılı bir bilgi verilmemiştir. Bk. Meryem 19/56; el-Enbiyâ 21/85; et-Tevbe 9/30.

³⁷ en-Nisâ 4/164; el-Mü'min 40/78

³⁸ Geniş bilgi için bk. Tahsin Görgün, "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 19-40.

³⁹ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Kıssa Terapisi -Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2004), 69-80.

⁴⁰ Mesela son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v), müşriklerin bazı taleplerinden dolayı aşırı sıkıntılı hallere düştüğü ve neredeyse risalet görevinin mahiyeti ile ilgili bazı hatalı adımlar atacağı Kur'an'ı-Kerîm'de bildirilmiştir. bk. el-İsrâ 17/73, 74. Ayrıca söz konusu sıkıntılı durumlar ve buna mukabil görülen ilâhî lütuflar için bk. Mehmet Keleş, *Kur'ânî Bir Kavram Olarak İnşirah* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 70-72, 78-80, 89-93.

⁴¹ Genç, *Zorlu Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma: Hz. Eyyüp, Hz. Yusuf, Hz. Yûnus Örneği*, 96-108.

⁴² Ahmet Çelik, "Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 22 (2004), 55-88.

Hız. Yûnus'un kıssası, kıssa örgüsü içinde ilk olarak Sâffât sûresinde anlatılmıştır. Sâffât sûresi, Şuarâ ve En'âm sûresi gibi peygamber kıssalarının sıkça anlatıldığı sûrelerin akabinde indirilmiş ve bu sûrede de birçok peygamber kıssasına yer verilmiştir.⁴³ Sûrenin 147. âyetinde bildirildiğine göre Hız. Yûnus, nüfusu yüz bini geçen bir şehir halkına elçi olarak gönderilmiştir. Müfessirlere göre onun risalet görevi için gönderildiği yer, günümüzde Musul olarak bilinen bölgede bulunan Ninova şehridir.⁴⁴ İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) göre Hız. Yûnus Filistin'de ikamet etmekte olup Ninova halkına gönderilmiştir.⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm, onun peygamber olarak görevlendirilmesini ve kavmini terk edişini Sâffât sûresinde şöyle anlatmıştır:

“Doğrusu Yûnus da gönderilen peygamberlerdendi. Hani o, dolu bir gemiye binip kaçmıştı. Gemide olanlarla karşılıklı kur'a çektiler de kaybedenlerden oldu. Yûnus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu. Eğer Allah'ı tesbih edenlerden olmasaydı, tekrar dirilecekleri güne kadar onun karnında kalırdı. Halsiz bir vaziyette kendisini dışarı çıkardık. Ve üstüne (gölge yapması için) kabak türünden geniş yapraklı bir nebat bitirdik. Onu, yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik. Sonunda ona iman ettiler, bunun üzerine biz de onları bir süreye kadar yaşattık.”⁴⁶

Hız. Yûnus kıssasının anlatıldığı yerlerde, Ninova halkının küfür ve günahları ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir. Fakat Hız. Yûnus'un tepkilerinden, onların uzun zaman peygamberlerinin davetine karşı direndikleri anlaşılmaktadır. Kur'an onların bu davranışlarını diğer kıssaların aksine gündeme getirmemiş ve iki yerde direkt onların iman etme davranışlarından bahsetmiştir. Yukarıda mealini aktardığımız Sâffât sûresi 148. âyetinde, onların iman ettikleri ve bir müddet daha yaşam sürdükleri kısaca anlatılırken, Yûnus sûresi 98. âyette kavmin iman süreci özel bir konu olarak zikredilir ve azapla karşı karşıya kaldıktan sonra tövbe edip tövbeleri kabul edilen tek toplum oldukları bildirilir. Sûre bağlamında bu bilgi de denizde boğulma esnasında iman ettiğini söyleyen Firavun'un imanının geçersizliği meyanında zikredilir.⁴⁷ فَلَوْلَا كَانَتْ فَرِيَّةً أَمِنَتْ فَتَمَعَهَا “Yûnus'un kavmi müstesna, (halkını yok ettiğimiz ülkelerden) herhangi bir ülke halkı, keşke (kendilerine azap gelmeden) iman etse de bu imanları kendilerine fayda verseydi! Yûnus'un kavmi iman edince,

⁴³ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 4/207.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/618; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.), 216.

⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 22/178; Ömer Faruk Harman, “Yûnus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/597-599.

⁴⁶ es-Saffât 38/139-148.

⁴⁷ Yûnus 10/90.

kendilerinden dünya hayatındaki rüsvaylık azabını kaldırdık ve onları bir süre (dünya nimetlerinden) faydalandırdık.”⁴⁸

Kur’ân-ı Kerîm, sünnetullah gereği, kendilerine azap gelen hiçbir toplumun affedilmediğini⁴⁹ ama Hz. Yûnus’un kavminin bu durumdan istisna tutulduğunu bildirmiştir.⁵⁰ Bazı müfessirler, Hz. Yûnus’un kavminin bu sünnetullah ilkesinden muaf tutulmasını, genel manada Hz. Yûnus’un davet sürecini tamamlamadan şehri terk etmesi sebebine bağlamışlardır.⁵¹ Rivayetlere göre Hz. Yûnus’un azap tehdidini ciddiye almayan Ninova halkı, azabın yavaş yavaş yaklaştığını hissedince kırlara çıkmışlar, çocukları annelerinden, hayvanları yavrularından ayırmışlar ve ortalığı bir ağlama, bağıriş ve çağırış sesleri kaplamıştır. Hz. Yûnus’un kavmi, yaptıkları yanlışın farkına varmışlar, günah ve isyandan vazgeçerek Allah’a yönelmişlerdir. Bunun üzerine Allah da onları affetmiş ve helakten kurtulmuşlardır.⁵²

Sâffât sûresinde kendisinden kaçak köle olarak bahsedilen Hz. Yûnus, Enbiyâ sûresinde öfkeli bir şekilde görev yerini terk etmesiyle gündeme getirilmiş ve bunun sonucunda gelişen hadiseler anlatılmıştır. Fakat hem Sâffât hem de Enbiyâ sûresindeki âyetlerde Hz. Yûnus’un kavmiyle yaptığı mücadeleye neredeyse hiç yer verilmemiştir. Kaynaklar, Hz. Yûnus’un uzun zaman tebliğ görevinde bulunduğunu ve kavminin büyük bir inatla küfürde temerrüt ettiklerini bildirmektedir.⁵³ Bazı rivayetlere göre Hz. Yûnus, otuz yaşında peygamber olmuş, otuz üç yıl davette bulunmuş ve kendisine sadece iki kişi iman etmiştir.⁵⁴ Bu durum, Hz. Yûnus’un öfkesinin nedenine işaret etmektedir. Hz. Yûnus zorlu bir davet sürecinden sonra öfkeye kapılmış ve kavmini terk etmiştir. Onun kavmini terk edişi Enbiyâ sûresinde şöyle dile getirilmiştir.

“Zünnûn’u da (Yûnus’u da zikret). O öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde: «Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!» diye niyaz etti.” Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.”⁵⁵

⁴⁸ Yûnus 10/98.

⁴⁹ Yûsuf 12/110.

⁵⁰ Yûnus 10/98.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/391; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984), 11/291.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/512.

⁵³ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/82.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 1/329.

⁵⁵ el-Enbiyâ 21/87, 88.

Bu âyette gündeme getirilen Hz. Yûnus'un öfkesinin kime karşı olduğu farklı şekillerde yorumlanmıştır. Taberî (ö. 310/923), tevil ehlinin bu konuda ihtilaf ettiğini bildirdikten sonra İbn Abbâs ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi önde gelen müfessirlere göre bu öfkenin, kavmine karşı olduğunu ifade eder. Taberî, Hz. Yûnus'un öfkesinin Rabbine karşı olduğunu belirten görüşleri de aktarır ve bunun doğru olmadığını izah eder.⁵⁶ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) bu kızgınlığın, Rabbine karşı olduğunu, onun, inat eden kavmin helak edilmesini istediğini fakat beklediği helak gelmeyince hüznü dolu bir öfkeye kapıldığı şeklinde yorumlandığını bildirir. Fakat bu yorum birçok eleştiri almış ve reddedilmiştir. Mâtürîdî bir başka görüş olarak Hz. Yûnus'un öfkesinin kavmine veya kavmin melikine olduğunu da aktarır fakat kendisi bir görüş belirtmez.⁵⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise bu kızgınlığın Allah'a değil, Allah için olduğunu ve kâfirlere dönük bir öfke olduğunu belirtir.⁵⁸

Râzî (ö. 606/1210), Hz. Yûnus'un kızgınlığının kime karşı olduğuna dair görüşleri aktardıktan sonra, bir peygamberin Allah'a öfkelenmesinin muhal olduğunu, böyle bir şeyin ancak cahillerden sadır olacağını, cahilin mü'min bile olmazken nebi olmasının ise imkânsız olduğunu bildirir ve bu öfkenin Allah'a yönelik olduğunu iddia veya ima edenlere sert karşılık verir. Ona göre Hz. Yûnus'un öfkesi, kavmine veya kavmin liderine ya da her ikisinedir.⁵⁹

Hz. Yûnus'un kızgınlığının kime karşı olduğu tartışıldığı gibi ne zaman olduğu da tartışılmıştır. Bazıları bu kızgınlığın, kendisine nübüvvet görevi verilmesinden kaynaklandığını iddia ederken çoğunluk bunun davet sonrası iman etmeyen kavmine karşı olduğunu belirtmiştir. Râzî, kızgınlığın nübüvvet görevi verilmesinden dolayı olduğu görüşlerini de sert bir şekilde reddeder ve Nisâ 65,⁶⁰ Ahzâb 36⁶¹ âyetlerini delil getirerek, bir peygamberin Allah'ın emrine karşı öfkelenmesinin imkânsız olduğunu belirtir.⁶² Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Merâğî (ö. 1371/1952) de kızgınlığın, uzun yıllar süren

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/513.

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007), 7/370.

⁵⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/131.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtîh*, 22/179-182.

⁶⁰ "Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar." en-Nisâ 4/65.

⁶¹ "Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur." el-Ahzâb 33/36.

⁶² Râzî, *Mefâtîh*, 22/180.

iman davetinin karşılık bulmaması ve kavmin küfürde inat ederek azgınlıklarına devam etmeleri sebebiyle olduğunu belirtirler.⁶³

Müfessirlerin de işaret ettiği üzere Hz. Yûnus'un öfkesi kavminin inat ve inkarına karşı olup, onun öfkelenerek görev yerini terk etmesi uzun yıllar süren davet sürecinden sonra gerçekleşmiş gözükmetedir.⁶⁴ Gerek Enbiyâ 87. gerekse Kalem 48. âyetlerde bildirildiğine göre Hz. Yûnus tabiatı itibari ile öfkeli bir karaktere sahiptir.⁶⁵ Ancak Kalem 48. âyette onun öfkesi ile ilgili kullanılan مَكْظُومٌ kelimesi, öfkesini içine atmak, yutmak manasına gelmektedir.⁶⁶ Hz. Yûnus'un öfkesi ile ilgili bu ifadenin kullanılması, onun öfkesini ötekine yönelten haşa saldırgan bir karakter değil, olayların gelişiminden kaynaklanan bir kızgınlığa sahip olduğu ve bu kızgınlığı kendine doğru yönelttiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ Kendisiyle ilgili Enbiyâ sûresi 87. âyette kullanılan مُغَاصِبًا kelimesi ise, çabuk öfkelenen anlamına gelmektedir.⁶⁸ Bazı müfessirler de onun bu karakteristik özelliğine dikkat çekmişler ve Vehb b. Münebbih'in; Yûnus b. Mettâ salih bir kuldu fakat onun yaratılışında hızlı öfkelenme mevcuttu dediklerini aktarmışlardır.⁶⁹ Bir kısım müfessirlere göre ise Hz. Yûnus, çok genç yaşta nübüvvetle görevlendirilmiş ve bu ağır yükün altında ezilmiştir.⁷⁰ Fakat bu görüş, kanaatimizce yanlıştır. Zira bir peygamberi elçilikle görevlendiren Allah'tır ve o bu göreve layık gördüğü kimsenin durumunu herkesten daha iyi bilir. Bu sebeple Hz. Peygamber'e dönük itirazlara karşı da "Allah elçilik görevini kime vereceğini en iyi bilir." buyurmuştur.⁷¹

Hz. Yûnus'un kime ve neden kızdığı Kitâb-ı Mukaddes'te farklı bir şekilde anlatılır. Kitâb-ı Mukaddes'e göre, Hz. Yûnus'un öfkesinin sebebi, Ninova halkının iman etmesi nedeniyle affedilmesidir.⁷² Yûnus peygamberin, iman ettikleri ve helakten kurtuldukları için kavmine kızgın olmasının sebebi normal bir insan için anlaşılabilir bir durumken,

⁶³ Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, ed. Alî Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1410), 9/79; Ahmed b. Mustafa Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el- Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946), 17/163.

⁶⁴ Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/370.

⁶⁵ Genmiş bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, "Kur'ân Kıssalarında Peygamberlerin 'Öfke'si", *Hikmet Yurdu* VIII/15 (2015), 121-143.

⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 712.

⁶⁷ Osman Kabakçılı, "Hz. Yûnus Kıssasında İşari Anlamlar", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (2011), 369-380.

⁶⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 608.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/513.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, ed. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/96.

⁷¹ el-En'âm 6/124.

⁷² Kitâb-ı Mukaddes (Erişim 09 Haziran 2024), Yûnus 4:1.

Kitâb-ı Mukaddes kaynakları, bu öfkenin nedenini çok ilginç bir şekilde açıklar. Onlara göre Hz. Yûnus İbrânî krallığına mensup bir kimsedir ve Asur krallığına bağlı olan Ninova halkına gönderilmiştir. İki toplum da birbirine düşmandır. Onların iman ederek helak olmaktan kurtulmaları siyaseten İbrânî krallığının hesabına gelmemektedir. Dolayısıyla Hz. Yûnus da (haşa) bu sebeple peygamber olarak gönderildiği Ninova halkına iman edip helakten kurtuldukları için kızmıştır.⁷³ Kitâb-ı Mukaddes kaynaklarının bu yorumu, takdir edileceği üzere ne risalet kurumunun amacına ne de ilâhî öğretinin muhtevasına uygundur.⁷⁴

Hz. Yûnus'un öfke ile kavmini terk etmesi sürecinin anlatıldığı Enbiyâ sûresi 87. âyette geçen ve bizim bu çalışmamızın da konusunu oluşturan mesele, âyette geçen فَطَنَّا عَلَيْهِ أَنْ لَوْ أَنَّهُ لَكُنَّا عَلَيْهِ عَالِيَةً ifadesidir. Bazı Türkçe Kur'an meallerinde yanlış bir şekilde çevrilen bu ifade hem risalet kurumunu hem de Hz. Yûnus'u kötü bir vasıfla ilzam eden bir çeviri kazasına maruz kalmıştır.

3. Enbiyâ Sûresi 87. Âyetin Bazı Türkçe ve Yabancı Dilde Hazırlanmış Meallerde Eşdeğerlik Sorunu

Ülkemizde cumhuriyet sonrası ivmelenen Kur'an-ı Kerîm'i Türkçeye çevirme çalışmaları, elbette birçok faydaya vesile olmuş ve Müslüman Türk okuyucuların Kur'an'ın anlam dünyasına vakıf olmalarına büyük katkılar sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığı zaman aziz Kur'an'ın hem Türkçeye hem de diğer dünya dillerine çevrilmesinin ne kadar büyük bir gereklilik olduğu izahtan varestedir.

Oldukça zahmetli ve zorlu bir süreç olan Kur'an'ı başka bir dile çevirme faaliyeti, tüm bu zahmetli ve dikkatli çalışmalardan sonra bile hatasız çeviri yapma imkânı vermemektedir.⁷⁵ Kur'an çevirilerindeki hatalar, çoğu zaman tercüme faaliyetinin kendine has problemlerinden kaynaklanırken bazen de dikkatsizlik veya mukaddem meallerden fazlasıyla istifade etme alışkanlıklarından neşet edebilmektedir. Bazı meal müelliflerine göre ise meallerde, "bu kadar da olmaz denilen hataların" fazlasıyla mevcudiyeti, bir kısım meal müelliflerinin, çeviri sürecinde, ilgili tefsir kaynaklarına, ulûmü'l-Kur'an literatürüne ve kadim lügatlere hiç başvurmadan çeviri işini kotarmalarından kaynaklanmaktadır.⁷⁶

Kur'an çevirilerindeki hatalar, genel olarak belirli başlıklar altında incelenmiş ve söz konusu bu hataların çözümü yönünde ilim adamları çeşitli çalışmalar ortaya

⁷³ Genç, *Zorlu Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma: Hz. Eyyüp, Hz. Yusuf, Hz. Yunus Örneği*, 110.; Ayrıca bk. Polater, "Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes'e Göre Yûnus Kısası", 133-161.

⁷⁴ Geniş bilgi için bk. Harman, "Yûnus", 43/597-599.

⁷⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine-Yûnus Suresi Örneği-", *İslâmiyât* 8/4 (2005), 109-131.

⁷⁶ Öztürk, "Kur'an Meallerindeki Hatalar", 109-131.

koymuşlardır. Bu bağlamda bir örnek olarak çevirilerde anlam daralmaları ve çok anlamlılık sorunu,⁷⁷ özne, nesne, yüklem eksikliği ya da yanlışlığı sorunları⁷⁸ inceleme konusu yapılmıştır. Yine gerek harfî çeviri gerekse tefsîrî/manevî çeviri metotlarının neden olduğu sorunlara dikkat çekilmiştir.⁷⁹ Bazı ilim adamları ise Kur'an çevirisinde dikkat edilecek noktaları genel hatları ile ortaya koymuşlardır.⁸⁰ Bu çalışmalarda ve benzerlerinde eleştiri ve düzeltme konusu yapılan hataların birçoğu, çeviri faaliyetinin yapısal problemlerinden kaynaklanan hatalardır denilebilir.

Kur'an çevirilerindeki bazı hatalar ise izahı yapılamayan hatalardır. En iyi niyetle, mütercimim zühulünden kaynaklandığı düşünülen bu hatalardan birisi de inceleme konusu yapmış olduğumuz Enbiyâ sûresi 87. âyetinin çevirisinde vaki olmuştur. Fakat bu hata, çeviri kusuru kapsamında absorbe edilebilecek bir hata olarak gözükmemektedir. Zira ilgili âyetteki ifadeye verilen yanlış anlam, birçok müfessir tarafından küfür ile nitelenmiştir. Söz konusu hata, bazı meallere şöyle yansımıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarından çıkan Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri isimli eserde âyet şöyle çevrilmiştir. “Zünnûn'u da (Yûnus) zikret! Hani öfkeli bir halde geçip gitmiş, bizim kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti. Sonunda karanlıklar içinde, 'Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben kötü işler yapmışım!' diyerek yalvardı.”⁸¹ 2006 yılında ikinci basım olarak çıkan matbu eserden alıntı yapmış olduğumuz bu meal, incelemelerimiz sonucunda elan, “Kuranmealı” isimli web sitesinde aynen durmaktadır.⁸² Bu durum, âyet meali ile ilgili herhangi bir değişiklik önerisi yapılmadığı ya da yapıldıysa gerekli işlemin gerçekleştirilmediğini göstermektedir. Mezkûr eserde âyetin yorumu ile ilgili olarak Hz. Yûnus'un bilinen kıssası izah edilmiş ve âyet mealinde yapılan hatanın aksine bir yorum yapılmamıştır.⁸³ Bu durum, söz konusu hatanın dikkatlerden kaçtığını göstermektedir.

⁷⁷ Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, ed. Necati Kara, *Kur'an ve Dil (Sempozyum)*, (Erzurum, y.y. 2002), 385-397.

⁷⁸ Abdülcelil Bilgin, “Kur'ân Meallerinde Özne Yanlışlarının Neden Olduğu Çeviri Hataları”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi)* 7/1 (2016), 65-79; Abdülcelil Bilgin, “Kur'ân Meallerinde Yüklem Yanlışlarının Neden Olduğu Bazı Çeviri Hataları”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/16 (2016), 754-764; Abdülcelil Bilgin, “Kur'ân Meallerinde Nesne Yanlışlarının Neden Olduğu Anlatım Kusurları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* III/1 (2017), 7-21.

⁷⁹ Abdülcelil Bilgin, “Serbest Çeviriden Aşırı Yoruma Anlamın Manipülasyonu: Bazı Ayet Meallerine Dair İncelemeler”, ed. Fikret Karaman, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar II* (Malatya, Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 59-72.

⁸⁰ Yusuf Işıcık, “Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâlî'ne Genel Bir Bakış”, ed. Ömer Dumlu ve dv., *Kur'an Mealleri Sempozyumu I* (2007), 93-111.

⁸¹ *Kur'ân Yolu*, Karaman vd., el-Enbiyâ 21/87.

⁸² Türkçe Kur'ân Mealleri (KUR'ÂN MEALİ), “Enbiyâ sûresi 87. Âyet” (Erişim 05. Haziran 2024).

⁸³ Karaman-ve dv., *Kur'ân Yolu*, 3/697.

Bu âyetin anlamı ile ilgili aynı hata Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki “Yûnus” maddesinde de yapılmıştır. Maddenin müellifi, “Ve o balık sahibini de an; hani o gücümüzün kendisine ulaşamayacağını sanarak öfkeyle çıkıp gitmişti.’ âyeti, müfessirlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır.” diyerek,⁸⁴ âyetin yanlış anlamını ortaya koymuştur. Hâlbuki âyeti bu şekilde yorumlayan müfessir neredeyse yok gibidir. Tefsirlerde bu yöndeki açıklamalar da âyeti bu şekilde anlamanın yanlışlığına dönük izahatlardır.

İlgili âyetteki ifadeyi, Abdülbaki Gölpınarlı; “...sanmıştı ki bizim gücümüz yetmeyecek ona...”; İlyas Yorulmaz, “...ona güç yetiremeyeceğimizi zannetmişti de...”; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, “...bizim ona gücümüz yetmiyecek sanmıştı...”; Mehmet Okuyan, “...hani o, kendisine gücümüzün yetmeyeceğini sanarak...”; Muhammed Esed, “...hani, o gücümüzün kendisine ulaşamayacağını sanarak...”; Orhan Kuntman, “...kendisine güç yitiremeyeceğimizi zannetmişti...”; Süleyman Ateş, “...bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı...”, Süleyman Tefvik, “bizi ona kâdir değil zan iderek” şeklinde çevirmişlerdir.⁸⁵ Görüldüğü üzere bu çevirilerin hepsi büyük bir hata içermekte, âyetin eş değer anlamını karşılamamakta ve Allah’ın elçisi Hz. Yûnus’un nübüvvet makamının şanına yakışmayacak bir kusur ile tavsif etmektedir.

İlgili ifadeyi Edip Yüksel, Mesaj -Kur’an Çevirisi- isimli mealinde, “...kendisini kontrol edemeyeceğimizi sandı” şeklinde çevirmiştir.⁸⁶ Hâlbuki bütün evreni kontrolü altında tutan yaratıcının bir insanı kontrol edememesi mümkün değildir. Nitekim Yüksel, En’âm sûresi 18. âyeti, “O, kullarına tam anlamıyla egemendir. O Bilgedir, Haber Alandır.” şeklinde çevirerek⁸⁷ doğru olanı ortaya koymuştur. Fakat bu âyette zühulden kaynaklanan bir hata yapmış gözükmektedir. Âyetteki ifade, Mehmet Çakır tarafından da farklı bir üslup ile çevrilmiştir. Mütercim لَنْ نَعْدِرَ عَلَيْهِ ifadesini, “neredeyse kendisine ulaşamayacağımızı sanmıştı” şeklinde tercüme etmiştir.⁸⁸ Mütercimin bu tercümesinde âyet metninde olmayan bir kelime karşılığı olarak “neredeyse” ifadesi kullanılmış⁸⁹ ve muhtemelen bir peygamberin Allah’ın kendisine ulaşamaması! ihtimali yumuşatılmaya çalışılmıştır. Fakat buna gerek yoktur. Zira âyetteki ifade güç yetirmek, ulaşmak ve kontrol etmek manalarını değil, hakkında hüküm vermek, karar kılmak, takdirde bulunmak, tazyik etmek, cezalandırmak gibi anlamları kastetmektedir.

⁸⁴ Harman, “Yûnus”, 43/597-599.

⁸⁵ el-Enbiyâ 21/87

⁸⁶ Edip Yüksel, Mesaj-Kur’an Çevirisi- (İstanbul: Ozan, 2016), el-Enbiyâ 21/87.

⁸⁷ Yüksel, Mesaj-Kur’an Çevirisi-, el-En’âm 6/18.

⁸⁸ el-Enbiyâ 21/87.

⁸⁹ Muhtemelen mütercim “zanne” fiilinin “tekârub” anlamını bu kelime ile yansıtmaya çalışmıştır.

Cemil Said ise ilgili ifadeyi, “*bizim ânın üzerinde artık hükmümüz yok zan idiyordı*”⁹⁰, Süleyman Tevfik, “*bizi ona kâdir değil zan iderek uzaklaştı.*” şeklinde çevirmişlerdir. Yaşar Nuri Öztürk ise, ifadenin anlamında tereddüt etmiş ve kanaatimizce çeviriyi garantiye almak için iki manayı da mealinde yansıtmıştır. O ilgili ifadeyi şöyle çevirmeyi tercih etmiştir. “*ona asla güç yetiremeyeceğimizi/ölçüyü kendisine uygulamayacağımızı sanmıştı.*”⁹¹ Görüldüğü üzere âyette geçen kader kelimesi Öztürk tarafından iki manayı da muhtevi şekilde çevrilmiştir. Ayrıca Öztürk, âyetteki فَدْرَ kelimesine “ölçü” manası da vererek bir başka hata yapmıştır. Zira فَدْرَ kelimesi her ne kadar ölçü manasını taşısa da burada bu anlamda kullanılmamıştır. İlaveten “ölçüyü kullanmak” deyişi Türkçenin akışına uymamaktadır. Hâlbuki temel tefsir kaynaklarına inilse âyetteki ifade üzerinde özellikle durulduğu ve birtakım odak noktalara temas edildiği görülebilirdi. İsmail Hakkı İzmirli, “*...kendisine gücümüz yetmeyecek sanıyordu...*” şeklinde çevirdiği ifadeye bir not düşerek bu ifadenin, “*veya tazyik etmeyeceğimizi zannediyordu*” manasına da gelebileceğini belirtmiştir.⁹² Buna göre mütercim doğru manayı dipnota, yanlış manayı ise asıl metne koymuştur. Mehmet Türk, “*...hakkında bizim bir şey yapamayacağımızı sanmıştı...*” biçiminde tercih ettiği mealde⁹³ aynı hatayı yapmıştır. Zira bir peygamber, Allah’ın kendisine bir şey yapamayacağını düşünmez. Eğer çeviri, “*...Bizim bir şey yapmayacağımızı sanmıştı...*” şeklinde olsaydı doğru bir tercüme olurdu. Zira “yapmamak” ile “yapmamak” birbirinden çok farklı şeylerdir. Birincisinde acziyet söz konusu iken ikincisinde irade/tercih söz konusudur. Matbu olarak başvurduğumuz meallerden Talat Koçyiğit’e ait mealde de âyetteki ifade, “*zannetmişti ki, biz kendisine güç yetiremeyeceğiz*” şeklinde çevrilerek aynı hata yapılmıştır.⁹⁴

Ulaşabildiğimiz İngilizce ve Almanca birkaç Kur’an Mealinde de benzer hataların yapıldığı gözlenmektedir. Mesela “Kuranmeali” adlı web sitesindeki Müslüman ilim adamı M. William Pickthall’a ait mealde âyetteki ifade, “*...deemed that We had no power over him...*” (*...bizim onun üzerinde hiçbir gücümüz olmadığını sanıyordu...*) şeklinde çevrilerek benzer bir hata yapılmıştır.⁹⁵ Aynı web sitesindeki Yusuf Ali’ye ait mealde ise âyet, “*...He imagined that We had no power over him...! (Kendisi üzerinde hiçbir gücümüzün olmadığını sanıyordu...)*” biçiminde çevrilmiş ve hata yapılmıştır.⁹⁶

⁹⁰ el-Enbiyâ 21/87.

⁹¹ el-Enbiyâ 21/87.

⁹² el-Enbiyâ 21/87.

⁹³ el-Enbiyâ 21/87.

⁹⁴ Talat Koçyiğit, *Kur’ân’ı Kerim Meâli* (Konya: Nükte, 2005), el-Enbiyâ 21/87.

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/87.

⁹⁶ el-Enbiyâ 21/87.

Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarından çıkan ve mütercimi Max Henning olan *Der Gnadenreiche Koran-Originaltext mit Deutscher Übersetzung*- isimli Almanca mealde de âyetteki ifade, “wähnte, Wir hätten keine Macht über ihn...” (zannetmişti ki, bizim onun üzerinde bir gücümüz yoktu) anlamında çevrilmiştir.⁹⁷ Âyetteki الْقُدْرُ kelimesi İngilizce meallerde güç anlamına gelen “power” kelimesi ile karşılanmıştır. Almanca mealde ise الْقُدْرُ kelimesine karşılık, “Macht” kelimesi tercih edilmiştir. Alman dilinde “Macht” güç, iktidar gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁸ Ulaşabildiğimiz bir başka Almanca mealde ise âyetteki ifade, “meinte, dass Wir ihn nicht in Bedrängnis bringen würden...” (onu zor durumda bırakmayacağımızı düşündü) şeklinde çevrilerek doğru bir tercüme yapılmıştır.⁹⁹

4. Tefsir Geleneğinde Mezkûr Âyetin Anlam ve Yorumu

İnceleme konusu yapmış olduğumuz Enbiyâ sûresinin 87. âyetinde geçen فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَعْدِرَ عَلَيْهِ ifadesi, görüldüğü üzere bazı Türkçe meallerde hatalı şekilde çevrilmiştir. Ulaşabildiğimiz iki İngilizce ve bir Almanca tercümede de bu âyet yanlış tercüme edilmektedir. Meallerde görülen bu eşdeğerlik sorununun, tefsirlerden kaynaklanmadığı açıktır. Zira âyete bu anlamı veren müfessir neredeyse yoktur. Aksine birçok müfessir, yanlış anlaşılmalara sebep olunmaması için âyetteki bu odak ifadeye özellikle dikkat çekmektedirler. Söz konusu yanlış çeviriyi yapan mütercimler, eğer çeviri sürecinde belli başlı kaynaklara başvursalardı bu hassas durumu mutlaka fark ederlerdi diye düşünüyoruz. Şimdi tefsir metinlerini kronolojik incelemek suretiyle ilgili literatürde mezkûr âyete yüklenen yaklaşımları ve kırılma noktalarını inceleyelim.

İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), mezkûr ifade ile ilgili herhangi bir lugavî açıklamada bulunmadan ifadeyi, “Yûnus, kendisine yaptığından (kaçışından) dolayı bir ceza kesilmeyecek zannetti” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁰ Müfessirin tek cümle ile ifade ettiği bu anlam, meseleyi bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır. Müfessire göre âyetteki فَذَرَ kelimesi “hüküm, karar” manasına gelmektedir.

Taberî, müfessirlerin bu ifade hakkında ihtilaf ettiklerini bildirir ve ihtilaf noktalarını açıklar. Birinci görüş olarak bu ifadeden kastın, Hz. Yûnus’un kaçışından dolayı Allah’ın kendisini cezalandırmayacağını düşünmesidir. Taberî, قدرت على فلان

⁹⁷ Max Henning, *Der Gnadenreiche Koran- Originaltext mit Deutscher Übersetzung* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), el-Enbiyâ 21/87.

⁹⁸ Duden, “Macht” (Erişim 05 Haziran 2024)

⁹⁹ Abu-r-Ridâ Muhammad ibn Ahmad İbn Rassoul, *Der Edle Quran-Die Ungefähre Bedeutung in der Deutschen Sprache* (Köln: Ibrahim Abou-Nagie, 2012), el-Enbiyâ 21/87.

¹⁰⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/90.

ifadesinin, ضيق عليه “ona sıkıntı verdi, onu sıkıştırdı” anlamına geldiğini söylemiştir. Müfessir, فَذَرَّ kelimesinin bu manada Kur’ân-ı Kerîm’de kullanıldığına da¹⁰¹ dikkat çekmiştir. Taberî, İbn Abbâs’ın âyeti, “Allah’ın kendisini muaheze etmeyeceğini ve kavmine olan kızgınlığı sebebi ile görev yerini terk etmesinden dolayı bir belaya duçar olmayacağını zannetti” şeklinde yorumladığını aktarmıştır. Mücâhid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735) ve Kisâî (ö. 189/805) de aynı görüştedir.¹⁰² Taberî bir rivayet tefsiri olması münasebetiyle kendisine ulaşan tüm tefsir rivayetlerini aktaran bir müfessirdir. Bu sebeple o, âyetteki ifadeyle ilgili olarak bazılarının, “Yûnus, (haşa) rabbini aciz gördü ve Rabbinin kendisine güç yetiremeyeceğini düşündü” şeklindeki görüşleri de aktarmıştır. Müfessir bir başka görüş olarak فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesinin başında bir istifham edatı olduğu ve aslında ifadenin أَفَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ “o bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi mi zannetti” manasında olduğu yönündeki görüşleri de bir rivayet olarak aktarmıştır. Taberî bu görüşleri aktardıktan sonra, bu ifadeden kastın, kesinlikle “bizim onu sıkıştırmayacağımızı/onu cezalandırmayacağımızı düşündü” anlamında olduğunu belirtir. Müfessire göre bu ifadeyi, “Allah’ın kendisine güç yetiremeyeceğini zannetti” biçiminde yorumlamak, Hz. Yûnus’a küfür isnat etmek anlamına gelmektedir. Bu yorum aynı zamanda Hz. Yûnus’un, Allah’ın kudreti hususunda cahil olduğunu ileri sürmek anlamına da gelir demiştir. Taberî, bu ifadenin istifham ifade ettiği şeklindeki yorumları da kabul etmez ve Arap dilinde böyle bir istifham kullanımının olmadığını söyler. Zira istifham üslubunda ancak bir ihtiyaç varsa kelam hazfedilir demiştir.¹⁰³ Kadim müfessirlerden Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/816), Abdurrezzâk (ö. 211/827) ve el-Bustî (ö. 307/920) de ilgili ifadenin, “yaptığından dolayı kendisinin cezalandırılmayacağını zannetti” manasına geldiğini belirtmişlerdir.¹⁰⁴

Dilci müfessirlerden İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesini, “o zannetti ki biz onu balığın karnına atarak cezalandırmayacağız” şeklinde yorumlamış ve âyetteki يُقَدِّرُ kelimesinin, يُقَدِّرُ (takdir eder, hüküm verir, karar verir)

¹⁰¹ İlgili âyet için bk. et-Talâk 65/7.

¹⁰² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/515.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/516.

¹⁰⁴ Yahyâ b. Sellâm Kayravânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelbî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004), 1/335; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, ed. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/390; Ebû Muhammed İshâk b. İbrâhîm el-Bustî, *Tefsîru İshâk el-Bustî*, ed. İvaz Muhammed vd. Umrî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye fi'l-Medîneti'n-Nebevî, ts.), 1/319.

anlamında olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵ Buna göre müfessir, kelimeyi hüküm/kaza manasında yorumlamıştır. İmam Mâtürîdî de ilgili ifadeyi benzer şekilde açıklamış ve Hz. Yûnus'a verilen cezanın, gecenin, denizin ve balığın karnındaki karanlıkta kalması manasına geldiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

Semerkandî'ye (ö. 373/983) göre ise Hz. Yûnus, görev yerini terk etmeyi cezalandırmayı hak edecek kadar büyük bir günah olarak görmemiş ve Allah'ın bundan dolayı kendisini cezalandırmayacağını düşünmüştür. Âyetteki ilgili ifade de bundan bahsetmektedir.¹⁰⁷ Sa'lebî (ö. 427/1035), konuyla ilgili bilinen rivayetleri aktardıktan sonra ilgili ifadenin müfessirlerin hemen hemen tamamının işaret ettiği gibi, "Allah'ın kendisini cezalandırmayacağını zannetti" manasına geldiğini söylemiş ve diğer aksi görüşlerin hata olduğu belirtmiştir.¹⁰⁸ Mâverdî (ö.450/1058) de ifade hakkında farklı görüşlerin olduğunu belirtmiş ve klasik üslubu ile bilinen görüşleri dört madde halinde tadat ettikten sonra, Allah'ın cezalandırma konusunda aciz olduğu manasında düşünülmemeyeceğini, zira bunun küfür anlamına geleceğini beyan etmiştir.¹⁰⁹ Kuşeyrî de (ö. 465/1072) aynı görüşte olup ifadedeki فَقَدَرَ عَلَيْهِ kelimesinin, Fecr sûresi 15. âyetteki فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ "onun rızkı daraltıldığı zaman" manasında olduğu gibi zorluğa düşürme, sıkıntıya sokma mefhumunda kullanıldığını beyan etmiştir.¹¹⁰

Zemahşerî (ö. 538/1144) أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesinin, "zorluğa düşürmek, sıkıştırmak, cezalandırmak" olarak yorumlandığını bildirmiştir. Müfessir, konuyla ilgili Abdullah b. Abbâs'a isnat edilen bir rivayeti de aktarmıştır. Rivayete göre Abdullah b. Abbâs, bir gün Muaviye b. Ebû Süfyân'ın huzuruna girmiş, Muaviye onu görünce; "Kur'an'ın zorlu dalgaları bana çarptı ve onda boğuldum. Bu durumdan bir çıkış da bulamadım. Ancak sen bana yardımcı olabilirsin demiş ve hemen akabinde Hz. Yûnus ile ilgili mezkûr âyeti okuyarak; "Şimdi Allah'ın bir elçisi, Allah'ın, kendisine güç yetiremediğini mi düşünmüş?" demiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Abbâs, âyette geçen

¹⁰⁵ Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kurân ve irâbühû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1988), 3/402.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/370.

¹⁰⁷ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-'ulûm)* (b.y.: y.y., ts.), 2/439.

¹⁰⁸ Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyânü an tefsîri'l-Kurân*, ed. Rasâilü Câmiyyetün (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 18/241.

¹⁰⁹ Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed Mâverdî, *Tefsîrü'l-Mâverdî (en-Nüket ve'l-Uyûn)*, thk. Es-Seyyid ibn-i Abdumaksûd Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 3/466.

¹¹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, ed. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Heyetü'l-Mısıryyetü'l-Âmmet'ü li'l-Küttâb, ts.), 2/518.

نَقْدَرِ kelimesinin, hüküm ve takdir manasında olduğunu, kelimenin söz konusu âyette kudret manasında kullanılmadığını söylemiştir.¹¹¹

Bir başka müfessir, İbn Atıyye (ö. 541/1147) tevil ehlinin, لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesi hakkında ihtilaf ettiklerini, onlardan bir fırkanın, “İblîs, Hz. Yûnus’un ayağını kaydırды ve onun gönlüne, Allah’ın kendisini cezalandırmaya gücünün yetmeyeceği düşüncesini yerleştirdi” dediklerini aktarır ve bu düşüncenin merdud olduğunu ifade eder. Müfessir diğer görüş olarak bu ifadenin, “Allah’ın onu cezalandırmayacağını düşünmek” ya da “kaderindeki sıkıntılardan kaçamamak” anlamında olduğunu belirtir.¹¹² Müfessirin bir görüş olarak belirttiği, “kaderindeki sıkıntılardan kaçamamak” manası da âyetin mefhumuna ters gözükmektedir. Zira konunun bağlamına göre, kavminin verdiği sıkıntılardan kaçmak isteyen Hz. Yûnus, kaderindeki sıkıntıyı denizde ve balığın karnında çekmek zorunda kalmıştır.

Fahreddîn er-Râzî, لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ifadesini, kim Allah’ın aciz olacağını düşünürse o kâfirdir şeklinde açıklamıştır.¹¹³ Müfessir, açıklamasının devamında, böyle bir iddianın herhangi bir mü’mine bile nispet edilmesi mümkün değilken, bir peygambere izafesinin asla mümkün olamayacağını ifade eder.¹¹⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) de bir kısmını yukarıda aktardığımız görüşleri aktarır¹¹⁵ ve sonuç olarak; “Kim Hz. Yûnus’un böyle bir şeyi düşündüğünü iddia ederse dinden çıkmıştır ve ondan yüz çevirmek gerekir.” demiştir. Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), âyetteki kadere fiilin; ölçü, hüküm ve takdir anlamına gelen الْقَدْرُ mastarından olduğunu ve söz konusu kelimenin “kudret” manasında alınamayacağını ifade etmiştir.¹¹⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373), ilgili ifadenin, “onu zorluğa düşürmeyeceğimizi zannetti” anlamında olduğunu söylemiş ve İbn Abbâs, Mücâhid ve Dahhâk’ın da aynı görüşte olduğunu aktarmıştır. İbn Kesîr, bir başka görüş olarak, ifadenin, “onun hakkında bir karar vermeyeceğimizi zannetti” anlamına geldiğini yani kelimenin “takdir” manasında kullanıldığını belirtmiştir. Sonra da Araçların, قَدْر ve قَدْر fiillerini aynı anlamda kullandıklarını söylemiştir.¹¹⁷ Buna göre,

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/132.

¹¹² İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 4/97.

¹¹³ Râzî, *Mefâtiḥ*, 22/180.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtiḥ*, 22/181.

¹¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1964), 11/331.

¹¹⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Atıyye Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîṭ fi't-tefsîr*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 7/461.

¹¹⁷ Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, ed. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 5/336.

hüküm verdi, belirledi ve ölçtü gibi anlamlara gelen *قَدَّرَ* sülâsî fiili ile aynı fiilin tef'îl babı olan *قَدَّرَ* formu bazen birbirinin yerine kullanılabilir ve ikisi bazen aynı şeyi ifade edebilmektedir. Müfessir Ebüssuûd (ö. 982/1574) da âyetteki ifadenin, “onu cezalandırmayacağımızı zannetti” anlamında olduğunu söyler ve diğer görüşleri temrîz sıygası ile kısaca aktarır.¹¹⁸

İşârî tefsirin önemli temsilcilerinden olan Bursevî (ö. 1137/1725), âyetteki ifadeyi birçok müfessir gibi yorumlamış ve söz konusu ifadenin “onu zor duruma sokacağımızı zannetmedi” anlamına geldiğini söylemiştir. Fakat Bursevî, insanın gazap haline büründüğünde aklının karışacağını, ilâhî nurla arasına engel gireceğini, Allah’ın azameti ve celali hakkında uygun olmayan düşüncelere girebileceğini ve bu durumun nübüvvet kemalinin zirvesinde olan son peygamber hariç diğer bazı nebiler için de geçerli olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Bursevî’nin bu ayrımının doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira söz konusu hata, bir peygamberin Allah hakkında asla düşünmeyeceği bir şeyi iddia etmektedir ve bu iddianın böyle bir açıklama ile yorumlanması mümkün değildir. Ayrıca Bursevî’nin bu yorumu, Kur’ân-ı Kerîm’in, peygamberleri birbirinden ayırmayın¹²⁰ uyarısına da aykırı gözükmektedir. Kur’an, peygamberler arasında fazilet farkı olduğunu belirtse de¹²¹ kimin daha fazıl olduğu bilgisi Allah’ın takdirindedir. Muhtemelen bundan dolayı Hz. Peygamber, “Hiç kimseye, ‘Ben Yûnus b. Mettâ’dan daha hayırlıyım’ demesi yakışmaz.”¹²² buyurarak bu noktaya dikkat çekmek istemiştir.

Çağdaş müfessirlerden Hicâzî (ö. 1972), Hz. Yûnus’un, Allah’a isyan edildiği için gazaplandığını, asla rabbine öfkelenmediğini, haktan kaçmadığını ifade ettikten sonra, bu tür günahların büyük günahlar olduğunu, sıradan bir Müslümana bile nispet edilemezken herhangi bir peygambere izafesinin mümkün olmadığını belirtir.¹²³ Müfessir, peygamberlerin sabır ve sebat konusunda zirve bir ahlaklarının olduğunu ama insan olmaları hasebiyle kızgınlık ve öfke hallerine de bürünebileceklerini söyler. Hicâzî, Hz. Yûnus’un öfke ve gazabını, onun tevhit konusundaki olağanüstü gayretine ve kavminin imana gelmesi hususundaki hırsına bağlamıştır. Müfessire göre onun hakkında âyette kullanılan *فَظَنَ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesi de “kendisinin cezalandırılmayacağını”

¹¹⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/82.

¹¹⁹ İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/516.

¹²⁰ el-Bakara 2/285.

¹²¹ el-Bakara 2/253.

¹²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, ed. Mustafa Deyb el-Bugâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993). “Kitâbü't-Tefsîr”, 106 (No. 4327).

¹²³ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih* (Beyrut: Dâru'l-Ceylî'l-Cedîd, 1413/1992), 2/551.

düşünmesi manasına gelmektedir.¹²⁴ Bazı müfessirlere göre ise Hz. Yûnus, Allah'a yakınlığı sebebiyle cezalandırılmayacağını düşünmüştür.¹²⁵

Tunuslu müfessir Tâhir İbn Âşûr, (ö. 1973), *فَظَنَّ أَنَّ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesinin, “onu cezalandırmayacağımızı zannetti” manasında olduğunu söylemiştir.¹²⁶ Müfessire göre Hz. Yûnus, görev yerini terk ettiği zaman risalet ve tebliğ görevinin üzerine yüklediği sıkıntılardan kurtulacağını düşünmüştür. Fakat daha büyük bir bela ile imtihan edilmiştir. İbn Âşûr, bir başka görüş olarak, Hz. Yûnus’un balığın karnından kurtulamayacağını düşündüğünü ve bu düşüncesinin *فَظَنَّ أَنَّ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesinde geçtiği üzere ve irade manasında, “artık kendisinin bu durumdan kurtarılmayacağı” zanni olduğunu söylemiştir.¹²⁷ Fakat âyetlerin akışından Hz. Yûnus’un bu düşünceyi görev yerini terk ederken gösterdiği anlaşılmaktadır.

Seyyid Kutub (ö. 1966), âyetteki ifadeyi, “Bizim, yeryüzünü kendisine dar getirmeyeceğimizi sanmıştı” şeklinde açıklamıştır. Kutub, Hz. Yûnus’un “Halkın kendisini dinlememesine çok kızdığını, buna daha fazla tahammül edemeyip şehri terk ettiğini ve Allah’ın kendisine dünyayı dar kılmayacağını düşünmüştü.” şeklinde açıklamıştır. Kutub, Hz. Yûnus’un başka kasabaları, şehirleri imana davet etmek düşüncesi ile görevli olduğu şehri terk ettiğini ifade eder.¹²⁸ Fakat Yûnus kıssasının anlatıldığı âyetlerde bunu ima eden bir şey yoktur. Âyetler, Hz. Yûnus’un duruma çok kızdığını ve kölenin efendisinden kaçtığı gibi görev yerini terk ettiğini ifade etmektedir. Derveze de (ö. 1984) Yûnus kıssasının bütünlüğü içinde düşünüldüğü zaman, *فَظَنَّ أَنَّ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesinin, Hz. Yûnus’un görev yerini terk etmesi sebebiyle cezalandırılacağını düşünmediği manasına geldiğini söylemiştir.¹²⁹ Son dönem müfessirlerinden Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî (ö. 1998), bazıların bu âyete çok yüzeysel baktıklarını ve; “Nasıl olur da Hz. Yûnus Allah’ın kendisine güç yetiremeyeceğini düşünür” dediklerini söyledikten sonra, bu düşüncelerin Arapçayı bilmemekten kaynaklanan cehaletten sadır olduğunu ifade eder. Müfessir, ifadedeki *فَدَّرَ* kelimesinin, kudret ve hâkimiyet anlamında olmadığını, kelimenin Kur’an’daki diğer kullanımına bakılırsa onun daha birçok farklı anlamlarının olduğunu görülebileceğini belirtir. Sonra Talâk 7, İsrâ 30 ve Fecr 16.

¹²⁴ Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâzih*, 2/552.

¹²⁵ Muhammed Muhammed Abdullatîf b. el-Hatîb, *Evzahü't-tefâsîr* (b.y.: el-Matbaatü'l-Mısriyyetü ve Mektebetühâ, 1964), 1/397.

¹²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 17/131.

¹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 17/132.

¹²⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek ve dv. (İstanbul: Emir Yayınları, 1993), 8/62.

¹²⁹ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 5/283.

âyetlerinde olduğu gibi kelimenin يُضَيِّقُ عَلَيْهِ “zorda bırakmak, cezalandırmak vb.” anlamlarda kullanıldığı ifade eder.¹³⁰

Mısırlı müfessir Muhammed Ebû Zehre (ö.1974) de âyetteki ifadenin iki şekilde tevیل edilebileceğini belirtir. Birinci teville göre, أَنْ نَقْدِرَ ifadesi, نَضِيقُ عَلَيْهِ manasına gelmekte olup, bundan kasıt, Hz. Yûnus’un, nübüvvet görevinde zorluk veya cezalandırma olduğunu zannetmemesidir. Fakat Allah onu balığın karnına atarak cezalandırmıştır. İkinci teville göre ise Hz. Yûnus, balığın karnından çıkmanın artık imkânsız olduğunu düşünmüş ve artık Allah’ın iradesinin (kaderinin) bu noktaya gelmeyeceğini yani onu kurtarmayacağını zannetmiştir. Müfessir, birinci yorumun âyetlerin bağlamına göre daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹³¹ Bize göre de kıssanın akışı bunu göstermektedir. Yani Hz. Yûnus, uzun yıllar süren zorlu davetten sonra kavminin inadına öfkelenmiş ve kırgınlık içinde şehri terk etmiştir. Bu terk esnasında da görevini yerine getirdiği düşüncesi ile rabbinin kendisini cezalandırmayacağını düşünmüştür. Fakat tebliğ görevinin ne zaman son bulacağına veya muhatap halka ne yapılacağına hem peygamberin hem de halkın tek hâkimi olan Yüce Allah karar verebilir. Bu sebeple Hz. Yûnus’un bu davranışı onaylanmamış ve bindiği gemiden denize atılarak balığın karnında hapsedilmiştir. Balığın karnında hatasını anlayan Hz. Yûnus, rabbine yalvarmış, günahını itiraf etmiş ve tekrar karaya çıkartılmıştır. Müfessirlere göre Hz. Yûnus tekrar kavmine dönmüş ve onların iman ettiğini görünce hatasını tekrar düşünmüştür.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’i Türkçeye çeviri çalışmalarında birtakım hatalar olabilmektedir. Bu hatalar, çoğu zaman tercüme işinin doğal sürecinden kaynaklanan sorunlar olmakla birlikte bazı hataları çeviri sürecinin yapısal sorunları kapsamında değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Bu çalışmada inceleme konusu yapılan Enbiyâ sûresinin 87. âyeti, sayısı azımsanmayacak şekilde bazı Türkçe meallerde yapısal ve kuramsal olarak hatalı çevrilmiştir. Çalışma muhteviyatında da belirtildiği gibi mezkûr âyetteki “O (Yûnus) bizim kendisini cezalandırmayacağımızı zannetti/düşündü” gibi anlamlara gelen bir ifade, âyet metninde geçen فَكَّرَ filine yanlış anlamlar takdir edilerek “O (Yûnus) bizim kendisine asla güç yetiremeyeceğimizi zannetti” şeklinde tercüme edilmektedir. Bazı meallerde, âyet metninde kastedilmediği halde bu yanlış anlamın tercih edilmesi, kasıtlı olmasa da bir peygamberi ona asla yakışmayacak bir davranış veya düşünce ile itham etmek sonucunu doğurmuştur. Böyle bir hatanın okuyucunun zihin dünyasında ne gibi tahribatlara neden

¹³⁰ Muhammed Mütevellî Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî* (b.y.: Metâbiu Ahbâri’l-Yevm, ts.), 15/9624.

¹³¹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *Zehratü’t-tefâsîr* (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 9/4909.

olacağı aşikârdır. Bu sebeple meal çalışmalarında bu nevi kusurların olması kabul edilemez bir durumdur.

Bir Kur'an mealinde bu büyüklükte bir hatanın yer bulması temel olarak iki nedene bağlanabilir. Bunlardan birincisi -bir kısım meal müelliflerinin de ileri sürdüğü gibi- bazı meal çalışmalarının mukaddem meallerden fazlası ile istifade etmesi sorunudur. Elbette bir meal çalışmasında diğer çalışmalara müracaat etmek ve onların güzel tespitlerinden faydalanmak hatalı bir davranış olarak kabul edilemez. Fakat çok bariz bir yanlış süregiden bir hata olarak tekrür etmesi diğer çalışmalardan istifade etme yönteminde bir sorun olduğuna da işaret etmektedir. Meallerde kabul edilemez hataların varlığının bir diğer nedeni de bazı meal çalışmalarının yeterince klasik tefsir kaynaklarına müracaat edilmeden hazırlanması sorunudur.

Bu çalışmada eleştiri konusu yapılan çeviri hatası da ilgili kaynaklara yeterince başvurulmadan yapılan bir tercüme hatasına işaret etmektedir. Zira hem rivayet hem dirayet tefsirlerinde söz konusu âyetin anlamı hakkında müfessirler yeterince açıklamalar yapmışlar ve muhtemel yanlış anlaşımaların önüne geçmek için uyarılarda bulunmuşlardır. Üstelik bazı müfessirler, âyeti, eleştiri konusu yapılan tarzda anlamayı küfür ve sapkınlık olarak da yorumlayarak pejoratif bir üslup kullanmışlardır. Bu bilgiler en meşhur ve makbul tefsir kaynaklarında da yer almaktadır. Fakat buna rağmen bazı meallerde bu tür hataların vücut bulması bir kısım meal müelliflerinin ilgili kaynaklara müracaat etmeden meal çalışması yaptığı iddialarına haklılık payı vermeyi gerekli kılmaktadır.

Sonuç olarak başta Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarından çıkan *Kur'ân Yolu Türkçe-Meal ve Tefsir* isimli eserde ve birçok eski yeni Türkçe mealde böyle bir hata söz konusu olmuştur. Bu hataların ilgili kişilerce hızlıca düzeltilmesi elzemdir. Çünkü bu hata normal bir çeviri kazası olmayıp hem Allah'a hem de O'nun peygamberlerinden birine bir itham barındırmaktadır. Kur'an meallerinde yer bulan bu tür hataların bilimsel bir üslupla çalışılması ve eleştirilmesi okuyucuların Kur'ân-ı Kerîm'i yanlış anlamalarının da önüne geçecektir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1996.
- Âlûsî, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-me‘ânî*. ed. Alî Abdalbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1410.
- Bağdâdî, Ebü’l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Alî. *en-Nâsih ve’l-mensûh*. ed. Züheyr eş-Şâvîş - Muhammed Ken‘ân. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1404.
- Baker, Mouna Alhaj. *Kur’an-ı Kerîm’in İngilizce Tercümelerine Eleştirel Bir Yaklaşım*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bilgin, Abdülcelil. “Kur’an Meallerinde Nesne Yanlışlarının Neden Olduğu Anlatım Kusurları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* III/1 (2017), 7-21.
- Bilgin, Abdülcelil. “Kur’an Meallerinde Özne Yanlışlarının Neden Olduğu Çeviri Hataları”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi)* VII/1 (2016), 65-79.
- Bilgin, Abdülcelil. “Kur’an Meallerinde Yükleme Yanlışlarının Neden Olduğu Bazı Çeviri Hataları”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* VIII/16 (2016), 754-764.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kuran Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bilgin, Abdülcelil. “Serbest Çeviriden Aşırı Yoruma Anlamın Manipülasyonu: Bazı Ayet Meallerine Dair İncelemeler”. ed. Fikret Karaman. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* II (2017), 59-72.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. ed. Mustafa Deyb el-Bugâ. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, Dâru’l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-beyân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Bustî, Ebû Muhammed İshâk b. İbrâhîm. *Tefsîru İshâk el-Bustî*. ed. İvaz Muhammed vd. Umrî. Medine: el-Câmiatü’l-İslâmiyye fi’l-Medîneti’n-Nebevî, ts.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-ta’rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çalgan, Mehmet Ali. “Kur’an-Sünnet Bütünlüğü Bağlamında Kur’an Yolu Tefsirinde Hadis Kullanımında Görülen Problemler = The Problems in Hadith Usage in Kur’an Yolu Tafsir within the Context of Qur’an-Sunnah Unity”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV/3 (2021), 1277-1298.
- Çelik, Ahmet. “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur’an Kıssaları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 22 (2004), 55-88.
- Demir, Zakir vd. “Muhammed Takiyyuddin el-Hilâlî ile Muhammed Muhsin Khân’ın the Noble Qur’ân English Translation of the Meanings and Commentary İsimli İngilizce

- Meâli ve Bakara Sûresi Örneğinde Kur'ân Terimlerini Çevirme Yöntemi". *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri* III (2023), 441-455.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrül-hadîs*. Kahire: , Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî, 1983.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Zehratü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Atıyye. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1420.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Genç, Hacer. *Zorlu Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma: Hz. Eyyüp, Hz. Yusuf, Hz. Yunus Örneği*. Eskişehir: Osman Gazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gördük, Yunus Emre. "Kur'ân Kıssalarında Peygamberlerin 'Öfke'si". *Hikmet Yurdu* VIII/15 (2015), 121-143.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine". *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 19-40.
- Harman, Ömer Faruk. "Yûnus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/597-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hatîb, Muhammed Muhammed Abdullatîf b. *Evzahü't-tefâsîr*. b.y.: el-Matbaatü'l-Mısıriyyetü ve Mektebetühâ, 6. Basım, 1964.
- Henning, Max. *Der Gnadenreiche Koran- Origienaltext mit Deutscher Übersetzung*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîrül-vâzih*. Beyrut: Dâru'l-Ceylî'l-Cedîd, 10. Basım, 1413.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". ed. Ömer Dumlu ve dv. *Kur'an Mealleri Sempozyumu I* (2007), 93-111.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. ed. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l Hasan Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. ed. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

- İbn Rassoul, Abu-r-Ridâ Muhammad ibn Ahmad. *Der Edle Quran-Die ungefähre Bedeutung in der deutschen Sprache*. Köln: Ibrahim Abou-Nagie, 4. Basım, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Ömer Abdusselâm Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, 1997.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rifet, 2001.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an (Gerekçeli Meal-Tefsir)*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- İşler, Emrullah. "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar". ed. Necati Kara. *Kur'an ve Dil (Sempozyum)*, 385-397.
- Kabakçılı, Osman. "Hz. Yunus Kıssasında İşari Anlamlar". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/36 (2011), 369-380.
- Karaman, Hayreddin-ve dv. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Kıssa Terapisi-Hz. Peygamberin Kıssalardan Terapi Amaçlı Yardım Alması-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/2 (2004), 69-80.
- Kaya, Elif Bayrak. "Kur'an'ı Kerim'deki Hz. Yunus Kıssası ve Minyatür Sanatına Yansımaları = The Anecdote of Prophet Jonah in Quran and Its Reflections into the Art of Miniature". *Akademik Sanat: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* / *Journal of Art, Design and Science* 12 (2021), 59-78.
- Kayravânî, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- Keleş, Mehmet. *Kur'ânî Bir Kavram Olarak İnşirah*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an'ı Kerim Meâli*. Konya: Nükte, 2005.
- Kum, Selim. *Bazı İngilizce Kur'an Meallerinin Deyim Çevirisi Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum: Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. ed. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 3. Basım, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Yakup Çiçek ve dv. İstanbul: Emir Yayınları, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007.
- Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Mâverdî (en-Nüket ve'l-Uyûn)*. thk. Es-Seyyid ibn-i Abdulsûd Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.

- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el- Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1. Basım, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Süleymân b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423.
- Narol, Süleyman-Muhammed, Ersöz. "İdeolojinin Kur'ân Yorumuna Yansıması - Mevdûdî'nin Yûsuf Sûresi 76. Âyetini Tefsiri Özelinde- = Reflection of Ideology in the Interpretation of the Qur'an -Specific to Maududi's Explanation About the Seventy-Sixth Verse of Surah Yûsuf-". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* V/10 (2018), 415-432.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Meallerindeki Ciddi Hatalar Üzerine-Yunus Suresi Örneği-". *İslâmiyât* 8/4 (2005), 109-131.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. 1 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Palanci, Merve. *İngilizce Kur'an Çevirilerinde Eşdeğerlik Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Polater, Kadir. "Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'e Göre Yûnus Kıssası". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 133-161.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşfü ve'l-beyânü an tefsîri'l-Kur'ân*. ed. Rasâilü Câmiyyetün. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. ed. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-'ulûm)*. b.y.: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 20 Cilt. b.y.: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yüksel, Edip. *Mesaj-Kur'ân Çevirisi-*. İstanbul: Ozan, 17. Basım, 2016.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1988.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*. ed. Ahmed Yûsuf Dikâk. b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd,. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

‘Âmil Teorisinde Ma‘nevî ‘Âmile Yeni Bir Yaklaşım Denemesi

A New Approach to Ma‘newî ‘Âmil in ‘Âmil Theory

Sahip AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Asst. Prof., Bingöl University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

s-saktas@hotmail.com Orcid: 0000-0001-5715-7832

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

09.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted

28.10.2024

Atıf/Cite: Aktaş, Sahip. “‘Âmil Teorisinde Ma‘nevî ‘Âmile Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 372-386.
<https://doi.org/10.20486/imad.1513259>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Arapların farklı milletlerle karşılaşması, beraberinde Arapça konuşanlar arasında dil hatalarının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu olgu, Arap gramerini nesnel kaideler üzerinden tespit etme ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyacı gidermeye yönelik dilciler tarafından her biri müstakil bir ekole dönüşecek düzeyde gramer müktesebatı oluşturulmuştur. Dil ekolleri düzeyinde gramer kurallarının mantıksal bir zeminde izah etme gayreti, tarihsel süreçte Arap gramerine dair birtakım teoriler ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri de ‘âmil teorisi. Etkinliğini, ortaya çıktığı günden bugüne sürdüren bu teoriye zaman içerisinde birtakım eleştiriler getirilmiştir. Lafzî ve ma‘nevî ‘âmil olarak iki temel sac ayağı üzerinden kurgulanan bu teori, genel kabul görmüştür. Ancak özellikle ma‘nevî âmilin ne olduğu konusunda yapılan çalışmalar, farklı tercihleri ortaya çıkarmış ve buna dair bazı tartışmalara kapı aralamıştır. Bu çalışmada birtakım eleştirilere maruz kalan ‘âmil teorisi genel hatlarıyla inceleme konusu yapılacaktır. Ardından farklı tercihlere sahne olan ma‘nevî ‘âmil konusu ele alınıp işlenecektir. Teorinin daha fazla yoruma açık olarak değerlendirilen ma‘nevî ‘âmil kısmı için ilk halin merfû‘ olması şeklinde farklı bir yaklaşım sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, ‘Âmil Teorisi, Lafzî ‘Âmil, Ma‘nevî, ‘Âmil, Merfû‘.

Abstract

When Arabs began to live with many people of different nationalities, linguistic errors began to spread among Arabic-speaking people. This phenomenon has led to the need to identify Arabic grammar based on objective principles. In order to meet this need, a grammatical acquis was developed by linguists, each of which would turn into an independent school. The effort to explain grammatical rules on a logical basis has revealed some theories about Arabic grammar in the historical process. One of these theories is the ‘âmil theory. This theory, which still maintains its strength from the day it emerged, has been criticized over time. Despite being generally accepted, this theory based on two pillars, namely the lafzî and the ma‘nawî ‘âmil, has revealed different preferences, especially about what the ma‘nawî ‘âmil, causing it to be up for debate. In this study, the ‘âmil theory, which has been subjected to some criticism, is examined in general terms. Then, the subject of ma‘nawî ‘âmil, which different scholars have different preferences, is discussed. A different approach will be presented for this part of the theory, which is considered open to further interpretation, by defining the initial state as 'merfû‘.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, ‘Âmil Theory, Lafzî ‘Âmil, Ma‘nawî, ‘Âmil, Merfû‘.

Giriş

Araplar selikayla terkibe giren kelimelerin sonuna i'râb vermekteydiler. Ancak İslamiyet'i kabul edip Arapçaya ilgi duyanlar için i'râb aşılması gereken en önemli engellerden biriydi. Bu amaçla oluşturulan ilk gramer kitapları, bu problemin aşılması için mevcut dil malzemesinden (sözlü/yazılı-şiir/Kur'ân gibi) çeşitli kuralları tespitte koyuldu. Tespit edilen kuralları anlaşılır kılma ve mantıksal bir zemine oturtma ihtiyacı, Araplar için o gün henüz aşına olunmayan birtakım teoriler ortaya çıkardı. Bunlardan biri de 'âmil teorisi idi. Bu teorinin mantık ilminden, özellikle kelimelerden etkilenerek oluşturulduğu veya esinlendiği düşünülmektedir.¹ Zira kelimelerin ilminin *ispat-ı vâcip* bağlamında kullandığı argümanlarından biri; "Her eser, bir müessire ihtiyaç duyar." ilkesidir. Dilliler, kelimelerin ilminin bu ilkesinden esinlenerek kelimelerin sonlarında meydana gelen değişim/eserler için bir tür müessir bulmaya koyuldular. Bu çabalar, neticede 'âmil teorisini ortaya çıkardı. Yalnız onların her i'râb hali için 'âmil tespit etme arayışına girmeleri, lafzî veya takdirî bir 'âmile rastlamadıkları durumlarda onları *ma'nevî 'âmil* olgusunu kabul etmek durumunda bıraktı. Bu yüzden onlar, muhtedâ veya haberin merfû' olması gibi durumları *ma'nevî 'âmil* olgusuna bağladılar.²

Bu açıklamalardan hareketle *ma'nevî 'âmil* olgusunun, ihdas edilen 'âmil teorisinin" kapsayıcılığını sağlama, i'râb hallerinin tümünü bir nedene bağlama veya özellikle Arap olmayanlar için dilin anlaşılmasını sağlama ihtiyacından ortaya çıktığı söylenebilir. Aslında olgunun iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi vakıa/realite boyutu, ikincisi vakıanın yorumlanması boyutudur. Başka bir ifadeyle kelimelerin sonunda yer alan i'râb halleri için vakıa boyutunu oluştururken; bu i'râb hallerini bir 'âmile bağlamak özellikle de *ma'nevî 'âmil* bağlamak vakıanın yorumlanması boyutunu teşkil etmektedir. Bu boyutlardan ilkinde dair dilliler arasında oluşan farklılıklar, toplanılan dil malzemesinin edinildiği kaynakların farklılığından veya kaynaklarda yer alan bilgi farklılıklarından ibaret kalmaktadır. Dil malzemesini teşkil eden Arap kabilelerine ait lehçe farklılıkları, burada belirleyici ana faktördür.³ Bu farklılıklar, vakıanın tespitinden ibaret olduğu için dil açısından bir yönüyle olmuş bitmiş ve artık statik bir yapı arz etmeye mahkûm olan boyuttur. Burada yapılacak incelemeler bir

¹ Muhammed 'Îd, *Usûlu'n-nahvî'l-'arabî fi nazari'n-nuhât ve re'yi İbn Madâ' ve dav'u 'ilmi'l-luğati'l-hadis* (Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub, 1989), 204; 'Abdul'azîz 'Abduh Ebû 'Abdillâh, *el-Ma'nâ ve'l-i'râb 'inde nahviyyîn ve nazariyyetu'l-'âmil* (Trablus: el-Kitâb ve't-Tevzî' ve'l-'îlân ve'l-Metâbi', 1982), 708; İbrâhîm Mustafâ, *İhyâ'u'n-nahv* (Kâhire: Muessetu Hindâvî, 2012), 33-34.

² Benzer bir yorum için bk. Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Mekâsîdu's-şâfiye fi şerhi'l-hulâsati'l-Kâfiye*, thk. 'Abdurrahmân b. Suleymân el-'Useymîn (Mekke: Ma'hedu'l-Buhûsi'l-'İlmiyye ve İhyâ'u't-Turâsi'l-İslâmî, 2007), 1/613.

³ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Mısır: Matba'atu Vâdi'l-Mulûk, 1948), 98-103, 106-113.

yönüyle veriyi tekrar etmekle sınırlı olacaktır. Dolayısıyla bu kısım, inceleme konusu yapılmayacaktır. İkinci boyutta oluşan farklılıklar ise vakıanın yorumlanmasını veya var olanı gerekçelendirmeyi içerdiği için çok yönlü ve sübjektif bir nitelik taşımaktadır. Konuya eğilen her dilci, bilgi ve vukufiyet derecesine göre neticelere ulaşmıştır. Genel olarak dile dair ortaya koydukları görüşleriyle iki ana dil ekolü ortaya çıkmıştır.⁴ Kendi içlerinde bazı farklılıklar taşımakla birlikte genel çerçevesi itibarıyla belirginleşen Basra ve Kûfe dil ekolleri bu konudaki açıklamalarda ana rol oynamışlardır. Her iki ekol i'râbta 'âmil faktörünü kabul etmekle birlikte özellikle ma'nevî 'âmillerin neler olduğu veya sayısı konusunda farklı yaklaşımlar sergilemektedir.⁵ Dolayısıyla bu kısım en çok inceleme yapılan ve sürekli farklı yaklaşımların ortaya konulmasına uygun dinamik bir yapı arz etmektedir.

'Âmil teorisine dair hem ülkemizde hem Arap dünyasında birçok çalışma yapılmıştır. Kadir Kınar'ın *Arap Gramerinde Âmil Teorisi*, Kadir Barlık'ın *Arap Gramerinde Amil Teorisi*, Şahin Şimşek'in, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçi Hareketleri ve Arapça Öğretime Etkileri*, Ali Bulut'un *İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri* ve Yaşar Daşkıran'ın *Temâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi* ülkemizde bu çerçevede tespit edilen çalışmalardır. Arap dünyasında ise başta İbn Madâ'nın *Kitâbu'r-red 'ala'n-nuhât* eseri olmak üzere İbrâhîm Mustafâ'nın *İhyâu'n-nahv*, İbrâhîm Enîs'in, *Min esrârî'l-luğa*, Temmâm Hassân'ın *el-Luğatu'l-'arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, el-Ensârî'nin *Nazariyetu'l-'âmil fi nahvi'l-'arabî 'arden ve nakden*, Ebû 'Abdillâh Abdul'azîz 'Abduh'un *el-Ma'nâ ve'l-i'râb 'inde nahviyyîn ve nazariyyetu'l-'âmil*, el-Harbî'nin *el-'Âvâmilu'l-ma'neviyye fi'n-nahvi'l-'arabî* ve Mustafâ b. Hamza'nın *Nazariyyetu'l-'âmil fi'n-nahvi'l-'arabî* gibi birçok çalışma yapılmıştır. 'Amil teorisi bağlamında yapılmış çalışmaların tamamını inceleme konusunu yapmak hem amaç hem kapsam bakımından makalenin sınırlarını aşacaktır. Söz konusu çalışmaların genelde 'âmil teorisini özelde ma'nevî 'âmili el almış olmalarından elbette yapılmakta olan makale çalışmasıyla kesişen noktalara ve benzer içeriklere haizdir. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların hiçbiri ma'nevî 'âmili farklı bir perspektifle yeniden yorumlamayı veya ona yeni bir alternatif geliştirmeyi hedeflememiştir.

Nitel modelli bu çalışmada doküman analizi tekniği kullanılarak i'râbın yorum boyutu olarak ifade edilen ma'nevî 'âmil inceleme konusu yapılacaktır. Ancak bu yapılmadan önce 'âmil olgusunun tanımı, ona dair oluşan yaklaşımlar ve çeşitleri ele alınacaktır.

⁴ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv*; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.)

⁵ Muhammed Bâtil el-Harbî, "el-'Âvâmilu'l-ma'neviyye fi'n-nahvi'l-'arabî", *Mecelletu Ummi'l-Kurâ* 10 (1415/1995), 70-111; Velîd 'Âtîf el-Ensârî, *Nazariyyetu'l-'âmil fi nahvi'l-'arabî 'arden ve nakden* (Irbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sakâfi, 2014), 66-80.

1. 'Âmil (عامل)

عمل fiilinin ism-i fâ'il formu olan 'âmil/عامل kelimesi, bir kimsenin malına ve mülküne dair işleri üstlenen kimse anlamına gelmektedir. Kelime kök harfleri itibariyle meslek, eylem, iş, vali olarak atama, zihnini çalıştırma, bina yapma, ilgili olma, devam etme vs. anlamlarda kullanılmaktadır.⁶

Sözlük anlamlarına yer verilen "'âmil" kelimesi için Arap gramerinin bir terimi olarak birbirine benzer birçok tanım yapılmıştır. 'Âmil (العامل):

"ما أوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب"

İ'râb bakımından kelimenin sonunun özel bir şekil üzere olmasını gerekli kılan şeydir.⁷

"ما يتقوّم به المعنى المتقضى"

Kendisiyle gerekli anlamın ortaya çıktığı şeye denir.⁸

"موجب لتعريف في الكلمة على طريق المعاقبة لاختلاف المعاني"

Farklı anlamlar için dönüşümlü olarak kelimeye değişimi gerekli kılan şeydir.⁹

Bu tanımlarda dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, anlamsal etki; diğeri şekilsel etkidir. Yani 'âmil, ma'mûlüne (kendisinde amel ettiği kelimeye) fâ'iliyyet, mef'ûliyyet, zarfiyyet gibi anlamsal nitelikler yüklemenin yanında onun fiziksel yapısında/sonunda birtakım değişikliklere neden olmaktadır. Burada unutulmaması gereken bir diğer husus da ma'mûlünde meydana gelen şekilsel değişiklik ile anlamsal değişiklik arasındaki bağın varlığıdır. Şöyle ki; *القرآن* 'âmilî, *القرآن* kelimesine mef'ûliyyet anlamını yükledikten sonra bu kelimeyi mansûb yapmıştır. Yani bu kelimeye yüklenen bu anlama bir gösterge olmak üzere nasb halininin i'râb işaretlerinden olan fethanın eklenmesine sebep olmuştur. Esasında bu örnekte olduğu gibi *القرآن* kelimesine mef'ûliyyet anlamını yükleyip bu anlama gösterge olmak üzere nasb alameti olan fethayı yükleyen mütekelimdir. Bu işlerin 'âmile verilmesi, *أُنبت الأرض نباتاً*

⁶ Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Mısırî, *Lisânu'l-'arab* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008), "'aml", 4/685.

⁷ Ebu'l-Feth Nâsır b. 'Abdu's-Seyyid b. 'Alî el-Mutarrizî, *el-Misbâh fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997), 54; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 135.

⁸ İbnü'l-Hâcib Ebû 'Amr Cemâluddîn 'Osmân b. 'Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye* (Pakistân: Mektebetu'l-Büşrâ, 2011), 11.

⁹ Betûl Kâsım Nâsır, "el-Hudûd fi'n-nahv li-'Alî b. 'Îsâ er-Rummânî", *Mecelletu Mevrid* 23/1 (Nisan 1995), 38; Mustafâ b. Hamza, *Nazariyyetu'l-'âmil fi'n-nahvi'l-'arabî* (Ürdün: Dâru'l-Kitâb es-Sekâfî, 2004), 98.

örneğinde bitkinin bitmesi (yerden çıkıp yeşermesi) eyleminin yere verilmesinde olduğu gibi mecâzîdir.¹⁰ Mütakellim bu eylemi gerçekleştirirken dilin vâzı'nının belirlediği belli anlamlar için belli i'râb hallerini kullanma sistemine riayet etmek zorundadır.¹¹ Başka bir ifadeyle mütakellim Arapçada cari olan mef'ûlü bihin i'râbının mansûb olması düzenine uymak zorundadır.

Bazı araştırmacılara göre İbn Hâcib'e (ö. 646/1249) ait son tanımında yer alan تَقْوَمُ به ifadesi, felsefe ve kelam disiplinlerinden ödünç alınmıştır. Zira felsefeciler ve kelimciler varlıkları, cevher ve arazdan ibaret görmektedirler. Cevher herhangi bir varlığa ait temel, sabit gerçek veya sıfat; araz ise o varlığa ait ve cevherle var olabilen veya ayakta durabilen (فائم به، تقوم به) diğer niteliklerdir. 'Âmil bu doğrultuda cevher; fâ'iliyet, mef'ûliyet gibi gerekli anlamlar (المعنى المقتضى) ise araz mesabesindedir. Yani 'âmil kavramı, mevcut kültürel ortamın parametreleriyle yeniden şekillenmiştir.¹²

2. 'Âmile Dair Yaklaşımlar

'Âmil teorisinin ortaya ilk çıkışından günümüze varıncaya kadar bu konu etrafında üç temel yaklaşım sergilenmiştir.

Bunlardan birincisi aynı zamanda egemen olan yaklaşım 'âmil teorisine karşı gösterilen müspet yaklaşımdır. Bu yaklaşıma sahip dilcilere (neredeyse dilcilerin tamamı) göre nahvî bir terkipte yer alan herhangi bir kelimedeki i'râb hali ister lafzî ister ma'nevî olsun bir 'âmil kaynaklı olarak meydana gelmiştir.¹³

İkinci yaklaşım, retçi ve inkârcı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın klasik dönemdeki temsilciliğini İbn Madâ' (ö. 592/1196), modern dönemde de İbrâhîm Mustafâ (ö. 1962) ve İbrâhîm Enîs (ö. 1977) gibi dilbilimciler yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre 'âmil teorisi ilk dönem dilcileri tarafından uydurulmuş vakiada karşılığı olmayan bir varsayımdır.¹⁴ İbn Madâ', bağlı bulunduğu Zahiriye ekolünün mecazı reddeden tutumunun sonucu olarak kelimelerde meydana gelen etkinin mecazî olarak bir 'âmile bağlanamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde kelimelerde meydana gelen etkiyi gerçek anlamda bir 'âmile

¹⁰ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. eş-Şirbînî Şirîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 1/162; Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî (Medine: Câmî'atu'l-İslâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1993), 1/52.

¹¹ Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/52.

¹² Mustafâ b. Hamza, *Nazariyyetu'l-'âmil fi'n-nahvi'l-'arabî*, 99-100.

¹³ Ebû Bişr Sîbeveyhi 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1375/1955), 1/13; Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *el-'Avâmilu'l-mî'e* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009), 39-40.

¹⁴ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Madâ' el-Kurtubî, *Kitâbu'r-red 'ala'n-nuhât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1948), 85; İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-nahv*, 35; İbrâhîm Enîs, *Min esrâri'l-luğa* (Kahire: Mektebetu'l-Encilo el-Misriyye, 1978), 198-275; Mehdî el-Mahzûmî, *Fi'n-nahvi'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'l-Râidi'l-'Arabî, 1986), 15.

bağlanılmasını ise inanç açısından sorunlu görmektedir.¹⁵ Modern dönemdeki düşünürler ise ‘âmil olgusunun dilin öğretilmesi açısından problemlili ve zor olduğunu ileri sürerek reddetmektedirler.¹⁶

Üçüncü yaklaşım ise modern dönem dilcilerinden Temmâm Hassân’a (ö. 2011) aittir. O, ‘âmil teorisini tümünden reddetmemekle birlikte ‘âmil teorisini, geliştirdiği alternatif *karîneler teorisi*’nin bir parçası olarak görmektedir. Kelime ve kelamın anlam ve i’râbının belirlenmesinde 17 karine belirlemiştir.¹⁷

3. ‘Âmil Çeşitleri

Dilciler, ‘âmil varlığı üzerinde uzlaşma sağladıkları gibi ‘âmilin lafzî ve ma’nevî ‘âmil olmak üzere ikiye ayrıldığı konusunda da uzlaşma sağlamışlardır. İbn Cinnî (ö. 392/1002), dilcilerin ‘âmilleri lafzî ve ma’nevî diye ikiye ayırmalarını şu şekilde açıklamaktadır: Dilciler, kelimelerin sonundaki i’râbın, *ليت عمرًا قائمًا*, *ليت عمرًا قائمًا* örneklerinde olduğu gibi bazen ona eşlik eden bir lafzın sonucu olarak meydana geldiğini görmüşlerdir. Bazen de bu i’râbın, *يعود زيد إلى بيته*, *يعود زيد طالبًا* örneklerinde olduğu gibi ona eşlik eden herhangi bir lafız olmaksızın meydana geldiğini görmüşlerdir. Dolayısıyla ilk grupta meydana gelen ameli *ليت ب*, *ليت* gibi lafzî ‘âmillere; ikinci gruptakilerde meydana gelen ameli, *وقوعه*, *الابتداء*, *موقع الاسم* gibi ma’nevî ‘âmillere bağlamışlardır.¹⁸

3.1. Lafzî ‘Âmil

Lafzî ‘âmil, kalp ile bilinen, dil ile telaffuz edilen şeylerdir.¹⁹ Örneğin *سرت من البصرة* *سرت من البصرة* cümlesindeki *من* ve *إلى* kelimeleri kendilerinden sonraki kelimelerde amel eden lafzî ‘âmillerdendir. Dilcilere göre lafzî ‘âmilleri fiil, isim ve harf olmak üzere üç çeşitten oluşur. Kelimenin her üç çeşidini içeren lafzî ‘âmilleri, semâ’î ve kıyâsî şeklinde ikiye ayrılırlar.²⁰

3.1.1. Lafzî Semâ’î ‘Âmil

Araplardan işitme yoluyla öğrenilen ve başka şeylerin kendilerine kıyas edilemeyeceği lafzî ‘âmil türüne denir. Bu ‘âmilleri, Araplardan duyulanlarla sınırlı olup

¹⁵ İbn Madâ’, *Kitâbu’r-red ‘ala’n-nuhât*, 87-88.

¹⁶ Ali Bulut, “İbn Madâ’ın Arap Dilindeki ‘Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri”, *Nüşa Dergisi* 6/23 (Güz 2006), 61-70.

¹⁷ Temmâm Hassân, *el-Luğatu’l-‘arabiyye ma’nâhâ ve mebnâhâ* (b.y.: Dâru’s-Sekâfe, 1994), 190, 232-233; Yaşar Daşkiran, “Temmâm Hassân’ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (Güz 2015), 149-163.

¹⁸ İbni Cinnî, *Hasâis*, 1/162.

¹⁹ Takıyyuddîn Mehmed b. Pîr Ali el-Birgivî, *İzhârü’l-esrâr fi’n-nahv* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2009), 52; Sa’dullah es-Sağîr, *Şerhu’l-‘Avâmil el-Cürçânî* (Şurûhu’l-‘Avâmil içinde), thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010), 395.

²⁰ Cürçânî, *el-‘Avâmilü’l-mi’e*, 39-40.

kendilerine kıyas yoluyla yeni ‘âmiller tespit edilemez. el-Cürcânî’ye (ö. 471/1078-79) göre üç gruptan oluşan doksan bir lafzî semâ’î ‘âmil bulunmaktadır. Harf-i cerler, İnne ve kardeşleri bunlardandır.²¹

3.1.2. Lafzî Kıyâsî ‘Âmil

Araplardan işitme yoluyla öğrenilen ve başka şeylerin kendilerine kıyas edilebildiği ‘âmil türüne lafzî kıyâsî ‘âmil denir. زييد غلام örneğinde muzâf, muzâfun ileyhi cer etmiştir. Araplardan duyulan bu gibi örneklerden hareketle; “Muzâf olan isim, muzâfun ileyh olan ismi cer eder.” şeklinde genel bir kural tespit edilmiştir. Dolayısıyla sema’a dayalı bilgiyle tespit edilen kural sonucu muzâf pozisyonunda bulunan başka isimlere, verilen örnekteki isme kıyas edilerek ‘âmil rolü verilmiştir. Yedi veya sekiz grup olarak tespit edilmişlerdir. Bunlar; mutlak fiil, ism-i fâ’il, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl (أفعل kalıbı), mastar, muzâf ve müphem isimdir.²²

3.2. Ma’nevî ‘Âmil

Sadece zihnî bir varlığa sahip ‘âmile ma’nevî ‘âmil denir.²³ Bu gruba giren ‘âmil sayısı nahivciler arasında değişkenlik arz etmektedir. Cürcânî, bu gruba dahil olan ‘âmil sayısını iki olarak belirlerken²⁴ kimisi de bunların sayısını yirmi üçe kadar çıkarmaktadır.²⁵ Kaynaklarda ma’nevî ‘âmil olarak yer verilen bu ‘âmillerin bir kısmına burada yer verip kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. İbtidâ (الابتداء): Mubtedâ, haber ve muzâri fiilin ref’ nedeni ibtidâdır. Örneğin زييد cümlesinde mubtedâ görevini yüklenen زييد kelimesi ile haber görevini yüklenen أخوك kelimesinin merfû’ olmasının nedeni, bu öğelere doğrudan başlanmış olmasıdır.

2. İsnâd (الإسناد): Mubtedâ ve haberin ref’ olmaları, isnâd ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Örneğin زييد أخوك cümlesinde زييد ile أخوك kelimelerinin merfû’ olmalarının nedeni, aralarında kurulan özne-yüklem ilişkisidir.

3. el-Vukû’ mevki’e’l-ism (الوقوف موقع الاسم): Muzâri fiilin merfû’ olmasının nedenidir. Örneğin زييد يقوم cümlesindeki يقوم fiili, زييد قائم cümlesindeki قائم isminin yerine

²¹ Cürcânî, *el-‘Avâmilü’l-mi’e*, 40-63; Birgivî, *İzhâru’l-esrâr fi’n-nahv*, 53-68; Sa’dullah es-Sağîr, *Şerhu’l-‘Avâmil el-Cürcânî*, 396-397.

²² Cürcânî, *el-‘Avâmilü’l-mi’e*, 63; Birgivî, *İzhâru’l-esrâr fi’n-nahv*, 69-83; Sa’dullah es-Sağîr, *Şerhu’l-‘Avâmil el-Cürcânî*, 397; Mustafâ b. Hamza, *Nazarîyyetu’l-‘âmil fi’n-nahvi’l-‘arabî*, 171.

²³ Seyyid Şerîf, *et-Ta’rîfât*, 35; Birgivî, *İzhâru’l-esrâr fi’n-nahv*, 84; Sa’dullah es-Sağîr, *Şerhu’l-‘Avâmil el-Cürcânî*, 396.

²⁴ Cürcânî, *el-‘Avâmilü’l-mi’e*, 64.

²⁵ Harbî, *el-‘Avâmilü’l-ma’nevîyye fi’n-nahvi’l-‘arabî*, 70-71.

gelmiştir/onun yüklendiği görevi yüklenmiştir. *زيد قائم* cümlesindeki *قائم* kelimesinin merfû' oluşu, onun yerine gelen muzâri fiili de merfû' kılmıştır.

4. Fıkdânu'n-nâsib ve'l-câzim (فقدان الناصب والجازم): Muzâri fiilin ref' olmasına sebep olmaktadır. Muzâri fiil nasb edatları aldığı gibi cezm edatlarını da alırlar. Herhangi bir muzâri fiil nasb edatını alırsa mansûb, cezm edatını alırsa mezcûm olur. Her iki edat türünden birini almayan muzâri fiilse merfû' olur.

5. İhmâl (الإهمال): Muzâri fiil ve herhangi bir terkipte yer almayan sayıların ref' olmasının nedeni olan 'âmilsizliktir.

6. Ta'arrî/Tecerrüd (التعري أو التجرد): Lafzî 'âmillerden arındırılmış muzâri fiilin merfû' olmasının nedenidir. Örneğin *يذهب خالد* cümlesindeki muzâri fiilin merfû' olması, onun bütün lafzî 'âmillerden arındırılmış olmasından kaynaklanmaktadır.

7. 'illetü'l-i'râb (علة الإعراب): Muzâri fiili mu'reb kılan gerekçe, aynı zamanda onu merfû' kılan 'âmildir. Dilciler, mâzi ve emir fiilin mebnî olduğunu; muzâri fiilin ise mu'reb olduğunu ifade etmektedirler. Mu'reb olmasına gerekçe olarak da hareke ve sükun bakımından isme benzemesine bağlamaktadırlar. Bu 'âmil ile de muzâri fiilin mu'reb olmasının gerekçesi ne ise merfû' olmasının gerekçesi de aynıdır şeklinde bir yaklaşıma sahiptirler.

8. el-Mudâra'a (المصارعة): Muzâri fiilin merfû' olmasına sebeptir. Muzâri fiilin merfû' olması, ism-i fail gibi hadese (eyleme) delalet etmesinden ve ibtida-ı lâminı kabul etmesinden ötürü oluşan benzerliktir.

9. İhdâsu'l-fi'l (إحداث الفعل): Fâ'ilin merfû' olması, eylemi gerçekleştirmesinden ötürüdür. Eylemi gerçekleştirmek, soyut bir durum olduğundan bu soyut durumun 'âmil oluşu da onu ma'nevî 'âmil kılmaktadır.

10. İzâfet (الإضافة): Muzâfun ileyh cer olmasına sebep olan, muzâf değil; izâfet ilişkisidir.

11. Tebe'iyye (التبعية): Sıfat, atıf, te'kîd vs.nin öncesine tabi olmaları, i'râblarını belirler.

12. Civâr (الجوار): Sıfat, te'kîd ve atfin (atf-ı nasak) cer hali, cevab-ı şartın cezm hali bu ilişkiden dolayıdır. Örneğin *هذا مجرّ ضبّ حرب* cümlesindeki *حرب* kelimesi, *مجّر* kelimesinin sıfatı olduğu halde onun irâbını değil; hemen yanındaki (civarındaki) muzâfun ileyh görevini olan *ضبّ* kelimesinin irâbını almıştır.

13. Hilâf/Sarf (الخلاف والصرف): Sebebiyet fâ'sından ve ma'iyyet vâ'vından sonra muzari fiilin nasb hali, zarf, müstesnâ, mef'ûlun bih ve mef'ûlun me'ah'ın nasb hali vs.

gibi durumlarda amel eder. Örneğin *زيدٌ أَمَامَكَ* cümlesindeki zarfi haber edenlere göre haberin mansûb olmasının nedeni, hilâf yani haberin mubtedâdan farklı oluşudur. Aynı şekilde *لَا تَأْكُلَنَّ السَّمَكَ وَتَشْرَبَنَّ اللَّبَنَ* cümlesindeki *تَشْرَبَنَّ* fiilinin mansûb olmasının sebebi, sözü söyleyenin kastı itibariyle ikinci fiilin birinci fiilden farklı oluşudur.

14. eş-Şibhu bi'l-mubtedâ (الشبه بالمبتدأ): Fâ'ilin merfû' olması, mubtedâ ile benzerliğinden ötürüdür. İsim cümlesinde özne görevini yüklenen mubtedâ olduğu gibi fiil cümlesinde özne görevini yüklenen öge fâ'ildir. Mubtedâ merfû' olduğu gibi söz konusu benzerlikten dolayı fâ'il de merfû' olmuştur.

15. eş-Şibhu bi'l-mef'ûl (الشبه بالمفعول): Mekan ve zaman zarflarının, müstesnâ ve münâdânın nasb nedeni mef'ûlun bihe benzerliktir.

16. İştigâlu'l-fi'l 'anh (اشتغال الفعل عنه): Örneğin *ضربت زيداً* örneğinde *ضربت* fiili, mef'ûlün bih olan 4 zamiriyle meşğul olduğu için *زَيْدٌ* kelimesi mansûb olmuştur.

17. el-Kasd (القصد): Münâdâdaki amelin gerekçesidir

18. Mef'ûliyet (المفعولية): Mef'ûlü nasb eden gerekçedir. Örneğin *كُتِبَ الْمُعَلِّمُ الْمِثَالُ* cümlesinde *الْمِثَالُ* kelimesinin mef'ûllük görevini yüklenmiş olması, onu mansûb kılmıştır.

19. Fâ'iliyyet (الفاعلية): Fâ'ilin merfû' olmasına nedendir. Örneğin *قَامَ زَيْدٌ* cümlesinde *زَيْدٌ* kelimesinin merfû' olmasının nedeni fâillik görevini yüklenmesinden kaynaklanmaktadır.²⁶

Yer verilen 'âmillerin tamamı dilciler arasında tartışma konusu yapılmıştır. Ma'mûlde meydana gelen i'râb hali bazen son ikisinde olduğu gibi fiil gibi bir lafzî 'âmile bağlanırken bazen de muzâri fiilin ref' olmasında olduğu gibi teke indirgenebilecek benzer gerekçelere/'âmillere bağlanmıştır. İsmi zikredilen veya zikredilmeyen ma'nevî 'âmillere incelendiğinde çoğunluk olarak muzâri fiil etrafında odaklandıkları görülecektir. Aynı şekilde mef'ûl, münâda gibi cümle unsurlarında amelde bulunan ma'nevî 'âmillere bağlanılanlar bir tarafa konulup geriye kalan 'âmillere, ma'mûlleri açısından incelendiğinde onların mubtedâ, haber ve muzâri fiilin ref' olma durumunu yorumlamaya yoğunlaştıkları görülecektir. Yani aslında ma'nevî 'âmil fikrinin

²⁶ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2002), 40-42, 72, 437-439; Şâtîbî, *el-Mekâsîdu's-şâfiye*, 1/ 613-615; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Muhammed es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'n-nahv*, thk. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mukerrem (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 2/ 240-245; Harbî, *el-'Âvâmilu'l-ma'neviyye fi'n-nahvi'l-'arabî*, 70-114; Mustafâ b. Hamza, *Nazariyyetu'l-'âmil fi'n-nahvi'l-'arabî*, 171-186; el-Ensârî, *Nazariyyetu'l-'âmil fi'n-nahvi'l-'arabî*, 53.

çıkış kaynağının mubtedâ, haber ve müzâri fiilin 'âmilini bulma olduğu görülecektir. Ma'nevî 'âmile dair diğer tespit ve yorumlar ise mubtedâ, haber ve müzâri fiilin 'âmili ile ilgili yapılan değerlendirmelerin kabul görmesiyle geliştirilmiş alternatifler olduğu düşünülmektedir.

4. İlk Halin Merfû' Olması

Lafızlar ilk halleriyle merfû' mudur? Herhangi bir lafzî 'âmil almamış (mu'reb) bir kelime merfû' mudur? Bu sorulara verilecek cevapların müspet olması takdirinde Arap gramerinde ma'nevî 'âmil olarak yer edinen ve beraberinde birçok tartışmaya ve fikir ayrılığına yol açan problem çözülmüş olacaktır. Kelimenin sonundaki her durum için bir müessir arama, dilteler arasında genel olarak kabul gören 'âmil nazariyesini ortaya çıkarmıştı. Varlığı somut olarak tespit edilen harf-i cerler gibi lafzî 'âmiller, çoğunlukla kabul görmesine karşın varlığı somut olarak tespit edilemeyen ibtidâ', ismin yerine geçme gibi ma'nevî 'âmiller, gramerde en yoğunluklu tartışma alanını oluşturmuştur. Bazen de bu tartışmalı alan, İbn Madâ'da olduğu gibi 'âmil nazariyesini tümünden ret etme gerekçesine dönüşmüştür. Bu problemin en önemli sonuçlarından biri de Arap gramerinin öğretiminde görülmektedir. Zira gerek ma'nevî 'âmillerin üzerinde ittifak edilmemiş olması gerekse de reel varlığı olmayan argümanlar üzerinden dilin öğretilmeye kalkışılması bu dilin gramerini öğrenenler açısından bazen zihni karışıklığa yol açmaktadır.²⁷ Dolayısıyla hem dilin öğrenimini kolaylaştırmak hem de varsayım dayanan bir zeminde oluşan tartışmaları aza indirmek için Arap dilinin ma'nevî 'âmil olgusuna alternatif geliştirilmesi gerekmektedir. Arapçadaki mu'reb kelimelerin i'râbtaki ilk hallerinin merfû' olduğunun kabulü bu problemi çözmek için makul görünmektedir. Zira bu öneri herhangi bir lafzî 'âmilin etkisinde kalmamış mubtedâ, haber ve müzâri fiilde açıkça görüldüğü gibi vakıyyla da örtüşmektedir. Ayrıca bunların i'râb hallerinin ma'nevî bir 'âmilden kaynaklandığı, varsayımlardan ve mevcut dil malzemesine izah bağlamında makul açıklamalar getirmekten ibaret olduğundan bağlayıcılıkları yoktur.

Dil, yapı taşları olan kelimelerin belli kurallar çerçevesinde bir araya getirilmesinden oluşan cümlelerden meydana gelmektedir. Arapçada cümle, en yalın haliyle musnedun ileyh (özne) ve musnedden (yüklem) oluşmaktadır. İsim cümlesinde

²⁷ Çağdaş eğitim anlayışında eğitim-öğretim faaliyetleri, öğrenci merkezli olarak kurgulanması gerekmektedir. Öğretimin biçimini ve yöntemini öğrencinin gelişim özellikleri, olayları algılama biçimi, ilgi ve ihtiyaçları belirler. Bu amacı gerçekleştirmeye yönelik birtakım temel ilkeler belirlenmiştir. Yakından uzağa, bilinenenden bilinmeyene, somuttan soyuta bunlardan birkaçıdır. Bk. Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (İstanbul: Nobel, 2017), 50-53. Arapçayı yeni öğrenen bir kimse için ma'nevî 'âmil olgusu bu açıdan ciddi problem teşkil etmektedir. Çünkü isim cümlesinin temel unsurlarını oluşturan mubtedâ ve haberin i'râb durumları merfû'luğu anlatılırken ma'nevî 'âmil ile ilişkilendirme durumu, zihni melekesi somuttan soyuta geçişe alışmamış bireyler veya henüz o düzeyde olmayanlar için zihni kargaşaya yol açmaktadır.

bunlara karşılık olarak mubtedâ ve haber ifadeleri kullanılırken fiil cümlesinde bunlara karşılık olarak fâ'il ve fiil ifadeleri kullanılmaktadır. Bilindiği gibi isim cümlesini oluşturan her iki öge (mubtedâ, haber) i'râbta merfû' konumundadır.²⁸ Aynı şekilde fiil cümlesinin her iki ögesi (fiil, fâ'il) de i'râbta merfû' konumundadır.²⁹ Yani aslında dilin yalın halini oluşturan anlamlı en küçük birimlerinin i'râb halleri, ref'tir. Mubtered (ö. 286/900), fâ'ilin merfû' olmasını gerekçelendirirken onun fiil ile birlikte mubtedâ ve haber yerine geçtiğini; dolayısıyla i'râb bakımından mubtedâ ile haber nasıl merfû' ise fâ'il ile fiilin de merfû' olması gerektiğini belirtir.³⁰

Araplar, mücerred sayma sayılarını telaffuz ederlerken ... *واحد واثان وثلاثة* şeklinde merfû' olarak okudukları gibi³¹ dilin en yalın hali olan cümlelerin temel unsurlarını (musnedun ileyh, musned) merfû' olarak okumuşlardır. Onlar bu yalın hale bir ilavede bulduklarında (mef'ûl, zarf vs.) veya bu yalın halde değişiklik meydana getirdiklerinde (İnne ve benzerleri, Kâne ve benzerlerini vs. eklediklerinde) diğer i'râb hallerinden birini, lafzî 'âmiline göre kullanmışlardır. Daha öncede değinildiği gibi gerçek 'âmil mütekellimdir. 'Âmillere, 'âmil rolü verilmesi ise mecâzîdir. Dolayısıyla gerçek 'âmil olan mütekellim ya da daha doğru bir ifadeyle dilin sahibi olan Araplar, i'râbta yalın durumlar için ilk hal olarak ref' halini tercih etmişlerdir. Daha sonrasında ifadeler komplike hale geldikçe diğer i'râb hallerini tercih etmişlerdir. Dilin bütünlüğü içerisinde diğer i'râb halleri olarak ifade edilen bu durumlara dayanaklık teşkil edecek somut etkenler göz önünde bulundurulmuştur. Bu tutum da lafzî 'âmil olgusunu ortaya çıkarmıştır. Yani Arap gramerindeki lafzî 'âmil olgusu, vakıanın tespitinden ibaret iken ma'nevî 'âmil dilin temel yapısını oluşturan cümlelerin yalın halinin veya tabi halinin genellemeci mantıkla yeniden yorumlanmasından ibaret olmaktadır. Aslında dilcilerin ibtidâ, ihmâl, fıkdanu'n-nâsib ve'l-câzim gibi ma'nevî 'âmil olarak zikrettikleri terimler, bir yönüyle herhangi bir lafzî 'âmilin bulunmadığı durumu, yani lafzî 'âmilin bulunmadığı i'râbtaki ilk hali karşılamaktadır. Dolayısıyla burada çözüm olarak sunulan öneri, onların ma'nevî 'âmil üzerinden değerlendirdikleri hususları, herhangi bir 'âmile bağlamaksızın dilin yapı taşı olan kelimelerde ve bunlardan teşekkül eden cümlelerin en yalın hali olan müsnedun ileyh ve müsned düzleminde cari olan ilk halin merfû' sayılması varsayımından ibarettir.

²⁸ Hasan Zâzâ, *el-Lisân ve'l-insân el-medhal ilâ ma'rifeti'l-luğa* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1990), 107-108.

²⁹ Burada fiilden kasıt muzâri fiildir. Gerçi isim cümlesinin herhangi bir ögesinin yerine geçen mebnî olan bir kelimeye mahalli i'râb verilir mahallen merfû' kabul edildiği gibi mâzi ve muzâri fiillerin de aynı işlemlere tabi tutulmasında bir engel bulunmamaktadır.

³⁰ Ebu'l- 'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Mubered el-Ezdî, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdu'l-Hâlık 'Useyme (Kahire: Metâbi'u'l-Ehrâm et-Ticâriyye, 1994), 1/146.

³¹ Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Muhammed es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekrem (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1992), 2/274.

Sözün burasında şu soru akla gelebilmektedir: “Neden ilk hal/yalın hal, merfû‘ olarak kabul edilsin?” Bu soru yukarda değinilen hususlar (yalın sayıların merfû‘ okunması, cümlenin umde olarak kabul edilen öğelerin merfû‘ okunması) çerçevesinde cevaplandırılabilir. Ayrıca bilindiği gibi dilciler, merfû‘luğu umde olarak ve dammeyi en güçlü hareke olarak kabul ederler. Bu yüzden merfû‘luğu ve onun asli alameti olan dammeyi, temel öğelerin özellikle failliğin göstergesi olarak değerlendirmişlerdir.³² Dolayısıyla kelime veya cümle düzeyindeki yalın halin merfû‘ olması tabii bir durumdur.

Sonuç

Araplar, dillerini herhangi bir kural veya kaideyi öğrenmeye ihtiyaç duymaksızın selikalarıyla konuşmuşlardır. İslamiyet’le birlikte Arapların gerek hakimiyet alanlarının genişlemesi gerek birçok kültür ve milletle iç içe yaşamak durumunda kalmaları onların bu doğal selikalarında bozulmalar meydana getirmiştir. Hem Araplarda hem de bu yeni dinin diğer milletlerinden olan mühtedilerinde lahn olarak ifade edilen dil kusurları görülmeye başlanmıştır. Bu realitenin doğal bir sonucu olarak dil çalışmaları giderek artan bir yoğunlaşma ve genişlemeyle ortaya çıkmaya başlamıştır.

Dil alanında yapılan çok yönlü çalışmaların en önemli sonuçlarından biri, Arap dilinin gramerinin temelini oluşturan ‘âmil teorisinin keşfedilmesidir. Dilciler arasında genel kabul gören bu teori, nahiv kitaplarının sistematığının belirleyicisi ve temel unsuru olma hüviyetini kazanmıştır. Dilciler, Arap kelimelerindeki her i’râb hali için bir ‘âmil belirlemeye çalışmışlardır. Kelimelerde meydana gelen i’râb haline, herhangi bir lafzî ‘âmil bulamadıkları durumlarda, ma’nevî ‘âmil olgusuna başvurmuşlardır. Bu varsayım beraberinde gramer kitaplarını dolduran birçok tartışmaya kapı aralamıştır. Soyut bir zeminde şekillenen bu olgu aynı zamanda dili öğrenenler açısından bir parça anlaşılma yoluna açmıştır. Genelde merfû‘luk üzerine şekillenen bu duruma, Arap kelamının tabii halinin/ilk halinin merfû‘ olduğu varsayımıyla alternatif geliştirilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bu amaçla kaleme alınan bu çalışmada öncelikle ma’nevî ‘âmil olgusunun bir varsayım olduğu iddiası işlenmiştir. Ardından dil öğretimini kolaylaştıracağı düşüncesiyle ma’nevî ‘âmil olgusuna alternatif olarak Arap kelamının ilk halinin merfû‘ olduğu varsayımında bulunulmuştur. Bu varsayımı teyit etmek üzere birtakım referanslara yer verilmiştir. Sonuç olarak alan uzmanlarının görüş ve önerilerine sunulan bu varsayımın tartışılmaya açılmasının dil öğretimine ve alan literatürüne katkı sunacağı umulmaktadır.

³² Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye*, I, 51; Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 1/64.

Kaynakça

- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-'Avâmilü'l-mi'e*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Daşkiran, Yaşar. "Temâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (Güz 2015), 149-164. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001438
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Daru'l-Me'ârif, t.y.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'l-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.
- Enîs, İbrâhîm. *Min esrârî'l-luğa*. Kahire: Mektebetü'l-Encilo el-Mısriyye, 1978.
- Ensârî, Velîd 'Âtîf. *Nazariyetü'l-âmil fi nahvi'l-'arabî 'arden ve nakden*. Irbid: Dâru'l-Kitâbi's-Sakâfî, 2014.
- Ebü 'Abdillâh, Abdul'azîz 'Abduh. *el-Ma'nâ ve'l-i'râb 'inde nahviyyîn ve nazariyyetu'l-âmil*. Trablus: el-Kitâb ve't-Tevzî' ve'l-İlân ve'l-Metâbi', 1982.
- Esterâbâdî, Radî. *Şerhu'l-Kâfiye*. thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hifzî. Medine: Câmî'atu'l-İslâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1993.
- Harbî, Muhammed Bâtil. "el-'Âvâmilü'l-ma'neviyye fi'n-nahvi'l-'arabî". *Mecelletu Ummi'l-Kurâ* 10 (1415/1995), 69-133.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. eş-Şirbînî Şirîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâlüddîn 'Osmân b. 'Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Kâfiye*. Pakistân: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- İbn Hamza, Mustafâ. *Nazariyyetu'l-âmil fi'n-nahvi'l-'arabî*. Ürdün: Dâru'l-Kitâb es-Sekâfî, 2004.
- İbn Madâ' el-Kurtubî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbu'r-red 'ala'n-nuhât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1948.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim el-Mısırî. *Lisânu'l-'arab*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2008.
- 'İd, Muhammed. *Usûlu'n-nahvi'l-'arabî fi nazari'n-nuhât ve re'yi İbn Madâ' ve dav'u 'ilmi'l-luğati'l-hadîs*. Kâhire: 'Âlemu'l-Kutub, 1989.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. İstanbul: Nobel, 2017.
- Mahzûmî, Mehdî. *Fi'n-nahvi'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'l-Râidi'l-'Arabî, 1986.
- Muberrred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdu'l-Hâlık 'Useyme. Kahire: Metâbi'u'l-Ehrâm et-Ticâriyye, 1994.
- Mustafâ, İbrâhîm. *İhyâu'n-nahv*. Kâhire: Muessetu Hindâvî, 2012.
- Mutarriżî, Ebu'l-Feth Nâsır b. 'Abdu's-Seyyid b. 'Alî. *el-Misbâh fi 'ilmi'n-nahv*. thk. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1997.

- Nâsır, Betûl Kâsım. “el-Hudûd fi’n-nahv li-‘Alî b. ‘Îsâ er-Rummânî”, *Mecelletu Mevrid* 23/1 (Nisan 1995), 32-46.
- Sağîr, Sa’dullah. *Şerhu’l- ‘Avâmil el-Cürcânî (Şurûhu’l- ‘Avâmil içinde)*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2007.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1375/1955.
- Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Muhammed. *Hem’u’l-hevâmi’ fi şerhi Cem’i’l-cevâmi’*. thk. ‘Abdu’l-‘Âl Sâlim Mekrem. Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1992.
- Suyûtî, Ebu’l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Muhammed. *el-Eşbâh ve’n-nazâir fi’n-nahv*. thk. ‘Abdu’l-‘Âl Sâlim Mekrem. Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1985.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Mekâsıdu’ş-şâfiye fi şerhi’l-hulâsati’l-Kâfiye*. thk. ‘Abdurrahmân b. Suleymân el-‘Useymîn. Mekke: Ma’hedu’l-Buhûsi’l-‘İlmiyye ve İhyâ’u’t-Turâsi’l-İslâmî, 2007.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş’etu’n-nahv ve târihu eşheri’n-nuhât*. Mısır: Matba’atu Vâdi’l-Mulûk, 1948.
- Temmâm Hassân. *el-Luğatu’l- ‘arabiyye ma’nâhâ ve mebnâhâ*. b.y.: Dâru’s-sekâfe, 1994.
- Zâzâ, Hasan. *el-Lisân ve’l-insân el-medhal ilâ ma’rifeti’l-luğa*. Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1990.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Hanefî Mezhebine Göre Kısasta Denklik

Equivalence in Retaliation According to the Hanafi Sect

Hasan KAYAPINAR

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Assoc. Prof., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

hkayapinar@cu.edu.tr Orcid: 0000-0001-8752-463X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

31.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted

31.10.2024

Atıf/Cite: Kayapınar, Hasan. "Hanefî Mezhebine Göre Kısasta Denklik". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 387-407.
<https://doi.org/10.20486/imad.1462110>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

İnsan fiillerini konu alan hukukun düzenlediği önemli alanlardan birisi ceza hukukudur. Hukuk bu bölümde insanların işlediği suçları ve bunlara verilecek cezaları ele almaktadır. Fıkıh da ceza hukukunu düzenlemekte ve suç saydığı fiillere yönelik çeşitli cezalar uygulanacağını belirtmektedir. Fıkıhta öldürme ve vücut bütünlüğüne zarar verme suçlarında kısas cezasının verilmesi öngörülmüştür. Kısas, belli şartlarda suçlunun mağdura verdiği zararın aynıyla cezalandırılması demektir. Kısas cezası naslarda açık bir şekilde emredildiğinden dolayı prensipte mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Kısas cezalarının verilebilmesi için en temel şart denkliktir. Denklik suçluya uygulanacak kısas cezasının mağdurunkine eşit olmasını ifade etmektedir. Bu denklik organlar arasında olduğu gibi suçlu ile mağdurun arasında da bulunmalıdır. Mezheplerin bütünü kısas cezalarında denkliğin şart olduğu hususunda ittifak halindedir. Ancak denkliğin hangi noktalarda aranacağı konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu makalede Hanefi mezhebine mensup fakihlerin denkliği nasıl ele aldıkları incelenmiş ve vücut bütünlüğüne yönelik işlenmiş olan kesme, koparma gibi suçların kısasında denkliğin uygulanma imkânı araştırılmıştır. Müstakil olarak ceza hukukunda denklik olgusunu ele alan güncel bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu açıdan çalışmanın literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefi Mezhebi, Ceza Hukuku, Kısas, Denklik.

Abstract

One of the important areas regulated by the law dealing with human acts is criminal law. In this section, law deals with the crimes people commit and the punishments to be given to them. Fiqh also regulates criminal law and states that various penalties will be applied for acts deemed crimes. In fiqh, it is envisaged that retaliation will be punished for crimes of murder and harming bodily integrity. Retaliation means punishing the criminal with the same amount of damage he caused to the victim under certain conditions. Since the punishment of retaliation is clearly ordered in the scriptures, there is no conflict between sects in principle. The most basic condition for the imposition of retaliation penalties is similarity. Similarity means that the retaliation punishment to be applied to the criminal should be equal to that of the victim. This equivalence must exist between the criminal and the victim, as well as between the body organs. All sects agree on the existence of similarities in retaliation punishments. However, there is a difference of opinion on where to look for similarity. In this article, how the Hanafi sect handles similarity is examined and it is suggested that similarity be applied in the punishments of crimes against physical integrity. No current study has been found that deals with the phenomenon of relationship in criminal law independently. In this respect, the study is expected to contribute to the literature.

Keywords: Islam Law, Hanafi Sect, Criminal law, Retaliation, Equivalence.

Giriş

Hukukun var oluş amacı insanlar arasında adaletin tesis edilmesi ve toplumsal barışın sağlanmasıdır. Hukukun ve hukuktan beklenen adaletin sağlanamadığı ortamlarda toplumsal barış tehlike altındadır. Mutlak anlamda hukukun gayesi bu olmakla birlikte muhtelif hukuk sistemleri bu amacı gerçekleştirmek için farklı yöntemler izlemiş, çeşitli kurallar koymuştur.

Hukuk adaleti ve toplumsal barışı sağlarken bunu bir sistem dahilinde gerçekleştirmekte ve insan fiillerini çeşitli tasniflere tabi tutmaktadır. Buna göre insanların birbirine ve kamuya karşı işlediği suçlar ve bunların karşılığı ceza hukuku bölümünde ele alınmaktadır. İslam hukukunda ceza hukuku bölümü *ukûbât* olarak isimlendirilmektedir.

Fürû-i fıkıh kitaplarında yer alan *ukûbât* başlığının en temel konusu kısas ve hadlerdir. Hadler, naslar tarafından belirlenmiş cezalar demektir. Had cezaları taabbudîdir. Yani Hanefîlere göre bunlar kıyasa kapalı olup bunların illetlendirilmesi mümkün değildir.¹ Dolayısıyla bu cezalarda denklik aranmaz. Kısas da aynı şekilde naslar tarafından emredilmektedir. Kısas cezası ise mualleldir. Kısasın temeli denkliktir. Kısas cezalarında zâhirde ya da manada denklik gereklidir.² Bu çalışmanın konusu denklik olduğu için kısas cezaları üzerinde durulacaktır.

İslam hukuku, insanların birbirini haksız yere öldürmeleri veya yaralamaları durumunda kısas cezasını öngörmektedir. Kur'an'ı Kerim'de kısas çok açık bir şekilde emredilmiş ve kısas uygulamasında hayat olduğu ifade edilmiştir. Kısasın insan hayatını korumadaki rolü açıktır. Zira birisini öldürdüğü zaman kendisinin de öldürüleceğini bilen kimse bu suçu işlemekten uzak duracaktır. Böylelikle bütün hukuk sistemlerinin en temel amaçlarından biri olan *zacr'in* (caydırma) tahakkuk etmesi beklenir. Ancak günümüzde medyaya yansıyan haberlerden görüldüğü üzere bazı suçlular öldürme suçunu defaatle işlemektedir. İşte kısasın bu suçları engelleme noktasında oldukça caydırıcı bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-talîl'l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakîka (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 4/109.

² Zâhirde mümâselet bir kişinin elinin kesilmesi durumunda suçlunun da elinin kesilmesi cezasında olduğu gibi zâhiren denkliğin uygulanması demektir. Manada mümâselet ise suçta iştirak durumlarında yani çok kişinin bir kişiyi öldürmeleri durumunda öldürme suçunu işleyenlerin hepsine kısas uygulanmasında vardır. Şöyle ki bu durumda bir kişi karşılığında çok kişi öldürülmektedir. Bundan dolayı mümâseletin bulunmadığı şüphesi uyanabilir. Ancak öldürme manası tek olduğu için bu manadaki mümâselet sebebiyle bir kişi karşılığında çok kişinin öldürülmesi mümâselet kuralına aykırı değildir. Detaylı açıklama için bk. Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-serai'*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beirut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/56.

Hanefî mezhebinde öldürme suçu beş şekilde gerçekleşebilir: Kasten (amden), kasıt benzeri (şibhü'l-amd), hatâen, hata benzeri, sebebiyet verme (tesebbüb). Kısas cezaları sadece kasten öldürmelerde vacip olur. Diğer öldürme şekillerinde şüphe bulunduğu için suçlunun diyet ödemesi gerekmektedir.³

İslam hukukunda kısasın meşrû olması *kıyas-ı nefis mizân-ı adalettir* özdeyişinin ceza hukukunda karşılık bulmuş ifadesi olarak kabul edilebilir. Zira insan başkasının yaşadığı acıyı kendisi yaşamadıkça durumu tam anlamıyla idrak edemez. Dolayısıyla başkasını anlamak için kendisinin aynı cezayı alacağını bilmesi gerekir.

Ceza hukuku kitaplarında hukukî olarak suç kavramı, suçun unsurları vb. hususlar ele alınmaktadır. Makalede bu konuların ele alınması hacim açısından mümkün olmadığı için denklik kavramıyla doğrudan ilgili olmayan konulara yer verilmemiştir.⁴ Ayrıca mümâseletin tartışıldığı meselelerin başka konularla da ilgisi bulunabilir. Bu çalışmada bu konuların sadece denklik ile ilişkisi, tartışmanın denkliğe bakan yönü ele alınacaktır. Bu konularla ilgili müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Yeri geldiğinde bu çalışmalara atıf yapmakla yetineceğiz.

Kısas cezaları öldürme ya da vücut bütünlüğüne yönelik suçlar hakkında vaz' olunmuştur. Bu çalışmada kısasta denklik kavramı ele alındığından dolayı işlenen suçun öldürme ya da vücut bütünlüğüne zarar verme olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada kullandığımız suç kavramı genel anlamda değil kısası gerektiren *öldürme (katl)* ya da *vücut bütünlüğüne zarar verme (müessir fiil)* şeklinde anlaşılmalıdır.⁵

Çalışma Hanefî mezhebinin fûrû-i fıkıh kaynakları özelinde yapılmıştır. Ancak çalışmanın alt başlıkları hakkında diğer mezheplerin görüşlerine ve delillerine birkaç paragrafta yer verilmiştir. Bunun iki sebebi bulunmaktadır. Birincisi denklik konusunun sadece Hanefî mezhebinde etkin unsur olmadığını bilakis bütün fakihler nezdinde gerekli olduğunu göstermektir. İkincisi Hanefî fakihlerinin bir konudaki görüşünü ifade ettikten sonra bu görüşün fûrû-i fıkıh literatürü içindeki benzerlikleri ve farklılıklarının gösterilmesinin Hanefî mezhebinin denklik hakkındaki yaklaşımının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmasıdır. Dolayısıyla diğer mezheplerin görüşleri detaylı bir şekilde makalede ele alınmamış sadece Hanefî mezhebinin görüşünün daha net anlaşılmasına yardımcı olacak kadar sunulmuştur. Kısaca makalenin konusu Hanefî fakihlerine göre kısas cezalarında müsbet ve menfi yönüyle denklik kavramıdır.

³ Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşki Meydanî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012), 3/26-29; Talip Türçan - Ünal Yerlikaya, "Ceza Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 527, 528.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Abdullah Çolak, *İslam Ceza Hukuku* (Çorum: Kitap Dünyası, 2018), 33-62.

⁵ Detaylı açıklama için bk. Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.).

Araştırmanın Hanefî mezhebinin görüşüyle sınırlanması çalışmanın kaynakları hakkında da bilgi vermektedir. Bu durumda Hanefî mezhebinin fûrû-i fıkıh kitaplarının *cinâyât* bölümleri araştırmanın klasik kaynaklarını oluşturmaktadır. Günümüzde ceza hukuku alanında ve kısas cezaları özelinde kitap, tez ve makaleler bulunmaktadır.⁶ Bu çalışmalar hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, Fekri Shaban tarafından hazırlanan *İslâm hukukunda kısas cezalarında denklik ilkesi* isimli yüksek lisans tezi denklik kavramını ele almaktadır. Mezheplerin görüşlerine geniş olarak yer verilen bu çalışmada vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçların kısasında denkliğin sağlanmasına yönelik hususlar ele alınmamıştır. Bu alanda bizim çalışmamıza yakın olarak zikredebileceğimiz diğer bir çalışma, Mustafa Özgür tarafından hazırlanan “Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliği Meselesi” isimli makaledir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu çalışma ceza hukukunda kadın ve erkeğin denkliği konusu ele almaktadır.⁷

Denklik kavramı kısasta temel bir unsur olduğundan bu çalışmalarda mutlaka geçmektedir. Ancak denklik kavramına söz konusu çalışmalarda ya kısaca değinilmekte ya da bu kavram geniş muhteva içinde kaybolmaktadır. Bu çalışma mümâselete münhasır olması ve ulaştığı sonuç itibarıyla benzerlerinden ayrılmaktadır

1. Kısasta Denklik Şartı

Kısas cezası haksız yere birisini öldüren ya da vücut bütünlüğüne zarar veren kişinin, mağdur ya da velisinin talebiyle devlet tarafından aynı fiille cezalandırılmasını ifade etmektedir. Buna göre kısasta asıl olan suç ve cezanın aynı olmasıdır. Başka bir ifadeyle suçluya işlediği suçtan daha fazla ceza verilemez.⁸

Kısas cezası eski kavim ve dinlerde de bulunmaktadır. Kısas cezasının temeli kişinin yaptığı için karşılığını görmesine dayanmaktadır. “Cana can, göze göz, dişe diş” âyeti⁹ kısas cezasının özeti mahiyetindedir. Daha teknik bir ifadeyle kısasta asıl olan mağdur ve suçlu arasındaki denklidir. Bu açıdan baktığımızda kısasın denkliği sağlamak için vaz olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla cezada mümâseletin bulunması halinde kısas cezası meşrû hale gelmektedir. Bunun tam tersi de geçerli olup denkliğin bulunmadığı durumlarda kısas cezası uygulanmaz. Bunun yerine diyetin ödenmesi gerekir.

⁶ Bu çalışmalara makalenin içinde muhtelif bağlamlarda yer verilmiştir.

⁷ Detaylı açıklama için bk. Fekri Shaban, *İslâm Hukukunda Kısas Cezalarında Denklik İlkesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Mustafa Özgür, “Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliği Meselesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 808-832.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 4/95; Sabri Erturhan, “İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 196, 197.

⁹ Bu ifade Kur'an-ı Kerim'de bulunmaktadır. el-Maide 5/45.

Fıkhın bütün ekollerinde mutlak anlamda kısasın vâcip olduğu kabul edilmektedir. Ancak detaylara inildiğinde bazı ihtilaflar kendini göstermektedir. Şöyle ki suçu işleyen ile mağdur olan kişilerin cinsiyeti ve hukukî statüsünün farklı olması halinde kısas cezasının uygulanması noktasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İlerleyen bölümlerde detaylarıyla ele alınacağı üzere bu ihtilafların muhtelif sebepleri bulunmakla birlikte farklı görüşlere sahip ekoller kendi görüşünü savunurken denklik ya da benzeri bir kavrama atıf yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bütün ekoller kısasta denkliği sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak denkliğin ne olduğu noktasındaki görüş ayrılığı kısas uygulamasına ilişkin hükümlerin farklılaşmasına sebebiyet vermektedir.

Kısasta denklik kuralının bir sonucu olarak suçlu mağdurun hangi organına zarar vermişse suçlunun da aynı organına kısas uygulanmalıdır. Cessâs (öl. 370/981) mezhep imamlarının bu konuda ittifak halinde olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla sağ ele sol el sebebiyle kısas uygulanamayacağı gibi göz, el ve dişlerde de denklik kuralı geçerlidir. İbn Şübrüme'den (öl. 144/761) bu konuda farklı bir rivâyet aktarmakta, ona göre el ve gözlerin birbirine karşılık kısas edileceğini belirtmektedir.¹⁰

Cessâs suçluda kısas edilmesi gereken organın bulunması halinde mağdurun başka bir organa kısas uygulanmasını isteyemeyeceği noktasında görüş ayrılığının bulunmadığını aktarmaktadır. Hatta taraflar razı olsa bile kısas sadece suçlunun mağdura zarar verdiği organına yapılır. Farklı görüşler olmakla birlikte çoğunluğa göre suçlunun kısas uygulanması gereken organının mevcut olup olmadığına bakılmaksızın başka bir organına kısas uygulanamaz. Örneğin el sebebiyle ayak kısas gereği kesilemez. Zira bu organların kesilmesinde denklik yoktur. Aynı şekilde felçli organa karşılık aynı bile olsa sağlıklı organa kısas uygulanamaz. Zira bu iki durumda da denklik yoktur. Ancak mağdurun razı olması halinde tersi caizdir. Yani suçlu mağdurun bir organını kesse, suçlunun da aynı organı felçli olsa mağdurun rızasıyla suçlunun bu felçli organına kısas uygulanabilir. Zira mağdur hakkının bir kısmından feragat etmiştir.¹¹

Hanefî fūrû-i fıkh kitaplarında bazı suçlarda denkliğin muhtelif şekillerde gerçekleştiğine ilişkin bilgi bulunmaktadır. Bu başlık altında denklik tartışmalarının yaşandığı ve Hanefîlerin denkliğe ilişkin görüşlerini ihtiva eden durumlar ele alınmıştır.

1.1. Suça İştirak

Ceza hukukunda belirtilen suçların işlenmesinin tek bir formu yoktur. Dolayısıyla suç muhtelif şekillerde işlenebilir. Bu şekillerden birisi de tek bir suçun birden fazla

¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/95.

¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/95, 96; Yunus Kocabıyık, "İslam Ceza Hukukunda Kısâs Mahallinin Ortadan Kalkması ve Hukuki Sonuçları", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022), 175, 176.

kişinin mübaşeretıyla işlenmesidir. Bu husus, teknik olarak suça iştirak kavramıyla ifade edilmektedir.¹²

Suçun müşterek işlenmesi halinde suça mübaşeret eden herkes fail olarak kabul edilir ve hepsine kısas uygulanır. Bütün fūrū-i fıkıh ekolleri bu hükümde ittifak halindedir. Zira bu konuda sahâbenin icmâi bulunmaktadır.¹³

Kaynaklarda belirtildiği üzere suça iştirak halinde verilecek cezanın hükmü Hz. Ömer'in hilafeti döneminde meydana gelen bir olaya ilişkin rivâyete dayanmaktadır. Buna göre Yemen'in San'a şehrinde bir kadın ve dostu, kadının üvey oğlunu öldürmüştür. Bunun üzerine Yemen valisi Hz. Ömer'e failere verilecek cezayı sormuştur. Hz. Ömer bunu sahâbeyle istişare etmiştir. Kendisi failerin hepsine kısas uygulama noktasında tereddütlü iken Hz. Ali "bir grup, bir deveyi çalsa suça iştirak edenlerin hepsine had uygular mısın" diye sormuştur. Hz. Ömer "evet" deyince bu olayın da aynı olduğunu,

¹² Türk Ceza Kanunu (TCK), *Resmî Gazete* 25611, (12 Ekim 2004), Kanun No. 5237 md. 37. Detaylı açıklama için bk. Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008); Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda Suça İştirak* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 63.

¹³ Vehbe Zuhayli, *Fıkıhul-İslamî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985), 7/5633, 5635. Kaynaklarda sahâbeden aktarılan farklı bir görüşe ulaşamamıştır. Ancak Mâverdî (öl. 450/1058) bazı tâbiîn fakihlerinin ve Zâhirî fakihlerinin *وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ* âyetinden hareketle konuda farklı görüşler ileri sürdüğünü nakletmiştir. Buna karşın İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Muhallâ* isimli eserinde bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanacağı ifade edilmektedir. Daha da ötesi *وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا* âyetinin Yahudiler hakkında olduğu, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) önceki şeriatların bizim için bağlayıcı olmadığı açıkça belirtilmektedir. Detaylı açıklama için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 12/27; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/226, 11/171. Serahsî'nin (öl. 483/1090), İmam Şâfi'ye (öl. 204/820) nispet ettiği görüş sahâbe icmâina aykırı olduğu düşünülebilir. Ancak Serahsî'nin bu naklinde hata bulunmaktadır. Şöyle ki o, İmam Şâfi'ye göre suça iştirak halinde suç ortaklarına kısas uygulanmayacağını, bu kişilerin suçu sırayla işlemeleri durumunda sadece ilk işleyene kısas uygulanabileceğini, diğerlerine diyet gerektiğini belirtmiştir. Suç ortaklarının suçu aynı anda işlemeleri durumunda suçlular arasında kura çekileceğini, kuranın çıktığı kişinin kısas edileceğini diğerlerinin diyet ödeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre bir kişiye karşılık birden fazla kişinin öldürülmesinin *وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ* "Tevrat'ta İsrâilîloğulları'na, 'Cana can'..." âyetinin zâhirine aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak İmam Şâfi'nin kendi kitabına ve diğer Şâfi fakihlerinin fūrū-i fıkıh kitaplarına baktığımızda bu naklin isabetli olmadığını görüyoruz. İmam Şâfi aşağıda aktarılan rivâyeti İmam Mâlik'ten (öl. 179/795) naklederek bir kişiye karşı birden fazla kişiye kısas uygulanacağını ifade etmektedir. Detaylı açıklama için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfi, *el-Üm*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973), 6/22; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhil-İmam eş-Şâfi*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/173; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 6/128.

failleri kısas uygulanması gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer meşhur “Eğer bütün San’a halkı bu cinayete iştirak etseydi hepsini öldürürdüm” sözünü söylemiştir.¹⁴

Aslında kaynaklarda geçtiği üzere suça iştirak daha önce Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında meydana gelmiştir. Ureyne rivâyeti olarak aktarılan olayda Müslüman olan ve Medine’ye gelen Ureyne oğullarına mensup bir grup irtidat etmiş, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) devlete ait develerin bakımı için görevlendirdiği çobanı işkenceyle öldürmüşlerdir. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kişileri yakalatarak aynı cezayı vermiş ve onları öldürmüştür.¹⁵

Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında bir grup bir kişiyi öldürmüş ve Hz. Peygamber (s.a.s.) bir kişi karşılığında suça iştirak eden herkesi öldürmüştür. Bu durumda Hz. Ömer’in bir kişiyi öldürmeleri sebebiyle suça iştirak edenlerin öldürülmesi noktasında tereddüt etmesinin sebebi nedir?

Bu iki olay tamamen aynı değildir. Zira Ureyne rivâyetindeki suçlular suçu işlemeyen önce irtidat etmişlerdir. Dolayısıyla bunlar kısas ve idam cezaları açısından hukuken Müslümanlardan farklı bir konumdadır.

Kâsânî’nin (öl. 587/1191) denklik ile ilgili açıklamaları Yemen valisi ve Hz. Ömer’in tereddüdünü izah edebilir. Şöyle ki kısasta denklik şarttır. Ancak bu denklik sayıda şart değildir. Bir kişiyi öldürmeleri sebebiyle birden fazla kişinin öldürülmesinde, sayıda denklik yoksa da fiilde vardır. İşte fiildeki denklik kısasın uygulanması için yeterli görülmüştür.¹⁶ Bu durumda vali ve Hz. Ömer’in bir kişi karşılığında birden fazla kişinin öldürülmesinde sayı olarak denkliğin olmadığını düşünmüş olmaları kuvvetle muhtemeldir. Zira birisi, bir kişiyi gayri meşrû bir şekilde öldürse katile kısas uygulanması gerektiği noktasında tereddüt söz konusu olamaz. Ancak Hz. Ömer, Hz. Ali’nin sözleriyle mümâseletin fiilde olması gerektiğini düşünmüş olacak ki bir kişiye karşılık suça iştirak etmeleri halinde bütün şehir halkının bile kısas edileceğini söylemiştir.

Maide suresinin 45. âyetindeki¹⁷ *وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ* “Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can...” ifade Hz. Ömer ve Yemen valisinin yukarıda muhtemel sebebini belirttiğimiz tereddüdünü destekler mahiyettedir. Nitekim Serahsî tek kişiye

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), “Diyât”, 21; Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 9/476. Bu rivâyet hakkında açıklama için bk. Sabri Erturhan, “Hz. Ömer’in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları”, Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 3/148, 149.

¹⁵ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Meğâzî”, 36; Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), “Kasâme”, 9.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 7/238.

¹⁷ Mâide, 5/45.

karşılık olarak bir gruba kısas cezasının verilmesinin bu âyete aykırı olduğunu ifade etmektedir. Ancak sahâbenin bu konudaki icmâ ve zaruret sebebiyle bu âyetten istinbât edilen kıyasa aykırı hüküm verildiğini belirtmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Hz. Ömer de bu âyet gereği tereddüt yaşamış olabilir. Zira bir kişiye karşılık iki kişinin öldürülmesine hükmetmek âyetin zâhirine aykırı hüküm vermek anlamına gelmektedir.

Serahsî âyetin zâhirine muhalefet edilmesini gerektiren zarureti de açıklamaktadır. Buna göre bir kişiye karşılık birden fazla kişinin kısas edilmesi meşrû olmasaydı kısas emrinin pratikte karşılığı olmazdı. Zira kısasın farz kılınması, onun caydırıcı unsur olması sebebiyle insanları haksız yere öldürmeden alıkoymayı sağlayarak insan hayatının güvence altına alınması hikmetine mebnidir. Ancak bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanamayacağına hükmedilmesi durumunda bu hikmet iptal edilmiş olacaktır. Zira suçlular kısastan kurtulmak için öldürme suçunu birkaç kişiyle birlikte işleyecektir. Diğer taraftan bu suç genelde ortaklaşa işlenmektedir. Zira bir kişinin bir kişiye mukavemet etmesi kolay olur. Mukavemetin kırılması için yardım alınması gerekir. İşte bu durumda bir kişiye karşılık birkaç kişiye kısas uygulanmazsa kısas cezasının pratikte uygulanma imkânı kalmayacak ve teorik olarak kısasın meşrû olması kısasın hikmeti olan hayatın korunmasını sağlamayacaktır.¹⁹

1.2. Erkek ve Kadın Arasındaki Denklik

Hanefî mezhebinde öldürme suçlarında denkliğin sağlanması için nefse itibar edilmiştir. Aynı kural gereği kadın ve erkeğin birbirini öldürmeleri durumunda kısas uygulanır.²⁰ Kadına kısasın hemen uygulanamayacağı durumlar söz konusudur. Şöyle ki kadının hamile olması durumunda doğum oluncaya kadar kısas uygulanmaz.²¹ Bu hüküm yine kısasta denklik kuralına dayanmaktadır. Zira hamile kadına kısas uygulanması kadının karnındaki ceninin de ölmesine sebebiyle verecektir. Bu durumda cenin karşılığı olmadan, haksız yere öldürülmüş olacaktır. İmam Şâfiî kadın ve erkeğin birbirine karşılık olarak kısas edilmesi gerektiğini belirterek bu konuda farklı bir görüş bilmediğini ifade etmektedir.²²

1.3. Hür ve Köle Arasındaki Denklik

Fıkıh ekolleri arasında insanların hukukî statüsünün kısasta etkili olup olmadığı tartışılmıştır. Hanefî mezhebinde kısas konusunda köle ile hür arasında fark yoktur. Yani

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/127.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/127.

²⁰ Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 4/444.

²¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Suhbi Hasan Hallak (Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1410), 2/404.

²² Şâfiî, *el-Üm*, 6/25

hür sebebiyle köleye kısas uygulanabileceği gibi köle sebebiyle de hüre kısas uygulanır.²³ Cessâs Hanefîlerin bu görüşünü ispatlamak için üç delil getirmektedir. Bunlardan birincisine göre *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı*” âyetinin²⁴ umumu bütün Müslümanları kapsamaktadır. Cessâs’ın istidlâlde bulunduğu ikinci delil *المسلمون تتكافأ دماؤهم* “*Müslümanların kanları birbirine denktir*” hadisidir.²⁵ Bu rivâyetin de umumu köle ve hür bütün Müslümanları içermektedir.²⁶

Cessâs’ın istidlâlde bulunduğu diğer delil ise kısasta denkliktir. Bu bağlamda muhalif görüş sahiplerinin hür ile kölenin denk olmadığı yönündeki eleştirilerini cevaplamaktadır. Hanefîlere göre öldürme suçunda bütün nefisler denktir. Dolayısıyla köle karşılığında hür kimseye kısasın uygulanması denkliğin bir gereğidir. Bu kişilerin hukukî statüsünün farklı olması denkliğe aykırı olmadığını belirtmektedir. Cessâs kısas konusunda nefislerin denkliğini şöyle açıklamaktadır: Kısasta bir kişiye karşılık on kişi öldürülür. Zâhiren bunda da denklik yoktur. Aynı şekilde çocuktan dolayı sağlıklı bir yetişkin de öldürülür. Sosyal hayatta çocuk ile sağlıklı bir yetişkin de aynı seviyede değildir. Ancak can taşıma noktasında ikisi de birbirine denktir. Bu açıdan çocuk ile yetişkin arasında denklik vardır.²⁷

Hanefî mezhebinin aksine Şâfiî fakihleri köleye karşılık hür kişiye kısas uygulanamayacağını belirtmişlerdir. Zira bu kişiler arasındaki hukukî statü farklılığı suçlu ile mağdur arasında denkliğin sağlanmasına engeldir. Kısas cezası denklik üzerine kurulu olduğundan köleye karşılık hür kişiye kısas uygulanamaz.²⁸ Hatta İmam Şâfiî hür

²³ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efganî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.), 230.

²⁴ Bakara, 2/178.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Diyât”, 31.

²⁶ Cessâs âm lafızların delaleti konusunu oldukça detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bazı Semerkant Hanefî usulcülerinin farklı görüşleri bulunmakla birlikte Hanefî usulcülerinin çoğunluğu âm lafızların umum ifade ettiğini kabul etmektedir. Görebildiğimiz kadariyle Hanefî usulcülerinin arasında da âm lafızların umum ifade ettiğini en kati bir şekilde savunan Cessâs’tır. Burada da hür kişiye köle sebebiyle kısas uygulanacağını savunurken nasların umumıyla istidlâlde bulunmaktadır. Cessâs’ın bu istidlâli çalışmanın ana konusu olmadığı için bunu ilgili çalışmalara havale ediyoruz. Âm lafızlar hakkındaki görüşler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994), 1/99-110; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 93-96.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, thk. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. (Beirut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 5/362-364, 376.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-muttakîn*, thk. Zuheyr eş-Şâşî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 9/150; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-muhezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 18/458.

zimmînin Müslüman köleyi öldürmesi durumunda zimmîye kısas uygulanamayacağını, zimmînin sadece kölenin diyetini ödemekle mükellef olduğunu ileri sürmektedir.²⁹ Buradan hareketle İmam Şâfiî'nin kısas konusunda hürriyeti din farklılığından daha üstün gördüğünü söyleyebiliriz. Zira bu kişiler arasında mümâseletin bulunmadığı gerekçesiyle hür zimmîye kısas uygulanamayacağını açıkça belirtmektedir.

Sonuç itibarıyla Hanefî ve Şâfiî fakihlerinin kısasta mümâseleti şart gördükleri çok açıktır. Ancak denkliği sağlamaya yönelik bakış açıları farklıdır. Hanefî mezhebi kısasta hukukî statünün önemli olmadığını, can taşıma noktasında hür ve kölenin birbirine denk olduğunu ileri sürerek bunların birbirine karşılık kısas edilmesinin denklik kuralına uygun olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın Şâfiî fakihleri mümâseletin hukukî statüde olması gerektiğini ileri sürerek köleyi öldürmesi sebebiyle hür kişiye kısas uygulanamayacağını benimsemişlerdir.

1.4. Müslüman ve Gayri Müslim Arasındaki Denklik

İslam hukukunda gayri müslimlerin hepsi aynı sınıfta değerlendirilmemiştir. Gayri müslimler öncelikle semavî bir dine inanıp inanmamasına göre iki sınıfa ayrılmış, semavî dine inananlara *ehl-i kitap* ismi verilmiş ve bunların bazı hükümlerde diğer gayri müslim sınıflardan farklı olduğu kabul edilmiştir.³⁰

Gayri müslimlerin tasnif edildiği bir diğer kriter vatandaşlıktır. Vatandaş olan gayri müslimlere kendileriyle zimmet akdi yapılanlar anlamında *zimmî* denilmektedir. Müslüman devletin vatandaşı olmayanlar *dârulharb* kavramına³¹ nispetle *harbî* olarak isimlendirilmektedir. *Müste'men* kavramı yabancı devlet vatandaşı olmakla birlikte emân (izin) alarak geçici olarak Müslüman devletin sınırları içinde bulunan kişiye denilmektedir. Prensipten, vatandaşlığa taalluk eden bazı noktalar dışında müste'menin zimmî gibi temel haklardan faydalanabileceği kabul edilmiştir.³²

Din farkının kısas cezasına etkisi konusundan mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî fakihleri kısas cezalarında denkliğin sağlanması hususunda din farkına değil vatandaşlık olgusuna dikkat etmişlerdir. Buna göre Müslüman ile zimmînin kısas cezalarında eşit olduğunu, Müslümanı öldüren zimmîye kısas cezası uygulanacağı gibi zimmîyi öldüren Müslümana da kısas cezasının uygulanacağını belirtmişlerdir.³³ Bu

²⁹ Şâfiî, *el-Üm*, 6/25.

³⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/102-105.

³¹ Daru'l-harb, gayri müslim idare tarafından yönetilen ve İslam'ın hiçbir uygulamasına izin verilmeyen ülkeler anlamındadır.

³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/33; Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 225; Hacı Mehmet Günay, "Devletler Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 542.

³³ Zeynüddin Zeyn b İbrâhim b. Muhammed Mısri İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 9/6

noktada Hanefîlerin din farkını değil de vatandaşlık olgusunu dikkate aldığını gösteren ön önemli karine harbîyi öldüren Müslümana ve zimmîye kısas uygulanmayacağına hükmetmeleridir. Zira harbînin can güvenliği teminat altına alınmamış ve katil ister Müslüman ister zimmî olsun Müslüman devletin vatandaşına karşı harbînin denkliği yoktur. Bu durumda mümâseletin sağlanamayacağından dolayı harbiye karşılık olarak Müslüman veya zimmîye kısas uygulanamaz.³⁴

Maktulün müste'men olması durumunda Müslüman veya zimmîye kısas cezasının verilip verilemeyeceği noktasında bazı farklı görüşler olmakla birlikte mezhepte tercih edilen görüşe göre kısas uygulanmaz. Zira bu kişiler mutlak güvence altına alınmamıştır. Bilakis sadece Müslüman devletin sınırları içinde bulunduğu süre için geçici güvence verilmiştir.³⁵

Hanefî mezhebi dışındaki ekoller kısas cezasındaki mümâseletin vatandaşlık açısından değil din açısından sağlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Bundan dolayı Müslümanın zimmîyi öldürmesi durumunda Müslümana kısas cezasının verilemeyeceğini ileri sürmektedir.³⁶ Cumhuriyetin bu konudaki delilleri “*Mümin kafir sebebiyle öldürülmez*” hadisidir.³⁷

Hanefî fakihleri ise cizye vergilerini ödemeleri sebebiyle zimmîlerin can ve mallarının güvence altında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu güvencenin sağlanabilmesi için caydırıcı unsur olan kısas cezasının uygulanması gerekmektedir. Müslüman ile zimmînin aynı güvenceye sahip olması kısas cezasının temel unsuru olan denkliğin sağlanmasında yeterlidir.³⁸

Hanefî fakihleri zimmînin canın ve malının güvence altında olduğunu belirterek bu konuda hırsızlık haddinden istidlâlde bulunmaktadır. Buna göre Müslüman zimmînin malını çalsa Müslümana had cezası uygulanır ve eli kesilir. Bu durumda zimmî karşılığında Müslümana kısas uygulanmasının gerektiği ortaya çıkar.³⁹

Mâlikî İbn Abdülber (öl. 463/1071) Hanefî fakihlerinin, Müslümanın zimmîye ait malı çalması durumunda elinin kesilmesine ilişkin icmâdan istidlâl ederek zimmîyi öldüren Müslümana kısas uygulanması gerektiğini ileri sürmelerini yemin ederek takdire

³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 9/6.

³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 9/6. Detaylı bilgi için bk. Menderes Gürkan, “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 320.

³⁶ Zuhayli, *Fikhu'l-İslam*, 6/269.

³⁷ Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/153.

³⁸ Abdurrahmân b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecmau'l-ehur fi şerhi mülteka'l-ebhur*, thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/314.

³⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 11/5447.

şayan bir kıyas olduğunu ancak bu konudaki rivâyete aykırı olduğundan geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Hanefî fakihlerine göre muhalif görüş sahiplerinin ileri sürdüğü *Müslüman kafirden dolayı öldürülmez* rivâyeti malî ve canî güvence altına alınmayan kafirdir. Nitekim Hanefî mezhebinde de harbî karşılığında Müslümana kısas cezası verilemez.⁴¹

Hanefîler kısasın *canî güvence altında bulunanlar* hakkında geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Zimmîlerin de zimmî akdiyle can ve mallarının güvence altına alındığını, bu açıdan onların Müslümanlara denk olduğunu kabul etmekte ve kısas konusundaki hükümleri bu kabule dayanmaktadır.

Aynı şekilde zimmînin bir başka zimmîyi öldürmesi durumunda suçluya kısas uygulanır. Hatta zimmî öldürme suçunu işledikten sonra Müslüman olsa hüküm değişmeyecektir.⁴² Hanefî fakihlerinin bu hükmü benimsemesi evleviyetlidir. Zira zimmîye karşılık Müslümanın kısas edilmesini gerekli görürken, zimmînin zimmîyi öldürmesinden sonra Müslüman olması durumunda hükmün değişmesi söz konusu olamaz. Müslümanın zimmî karşılığında kısas edilemeyeceğini savunan fakihler de zimmînin zimmîyi öldürmesi durumunda suçluya kısas cezasının verileceğini belirtmektedirler. Kısas cezasındaki denklik suçun işlendiği duruma göre belirlenir. Suçlu suçu işlediği zaman zimmî olduğu için onun bu durumu dikkate alınır ve maktule denk olduğundan dolayı sonradan Müslüman olması denkliğin bozulmasını gerektirmez.⁴³

2. Kısasın İskâtında Denkliğin Etkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere denklik kısasın en temel unsurudur. Dolayısıyla kısasın gerektiği bütün alanlarda mümâseletin varlığından dolayı kısas gerekli görülmüştür. Bunun tam tersi de geçerli olup denkliğin sağlanamayacağı noktalarda kısasın uygulanmayacağı, bunun yerine diyet ödenmesinin gerektiği belirtilmiştir.⁴⁴ Hanefî mezhebinde öldürme suçu dışında vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlarda kısas uygulanabilmesi için hukukî statü, cinsiyet ve kısas uygulanacak organların sağlık durumunun aynı olması istenmiştir. Buna göre cana kıymanın altındaki suçlarda köle hür ve kadın erkek arasında denkliğin bulunmadığı, hür kişinin köleye ve erkeğin kadına karşı

⁴⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammad Ata - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 8/122.

⁴¹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 10/165.

⁴² Şeyh Nizâm (thk.), *el-Âlemgîriyye, el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 6/3.

⁴³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999), 9/342.

⁴⁴ Abdülkadir Udeh, *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-islâmî: mukarenen li-kanuni'l-vaz'i* (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 2008), 2/213.

vücut bütünlüğüne zarar verme suçunu işlemesi durumunda kısas uygulanamayacağı kabul edilmiştir.⁴⁵

Aynı şekilde şaşı göz karşılığında sağlıklı göze kısas uygulanamayacağı kabul edilmiştir. Zira sağlıklı organ ile rahatsızlık bulunan organ arasında denklik yoktur.⁴⁶ Suçlu mağdurun kemiğini kırarsa denkliğin sağlanamayacağından dolayı kısas cezasının uygulanamayacağı kabul edilmiştir. Dişler konusunda denklik sağlanabileceği için dişler diğer kemiklerden ayrı değerlendirilmiş, bunlara yönelik işlenmiş suçlarda kısas cezasının verileceği belirtilmiştir.⁴⁷ Prensip olarak zarar verilen organ ile kısas uygulanacak organ arasında denkliğin bulunması şart koşulmuştur. Buradan hareketle çürük veya çekilmesi gereken diş karşılığında sağlam dişe kısas uygulanamayacağı söylenebilir. İmplant veya takma diş konusunda ise alanın uzmanlarından denkliğin bulunup bulunmadığı noktasında görüş alınmalıdır.

Çalışma boyunca belirtildiği üzere Hanefî mezhebindeki kıyasa göre kısasta asıl olan denkliktir. Dolayısıyla denkliğin sağlanabildiği suçlarda kısas uygulanır. Ancak denkliğin yakalanamadığı suçlarda kısas düşer ve diyete hükmedilir. Bu kural gereği suçlu mağdurun ilgili sağlıklı organını eklem yerlerinden kesmişse ve suçlunun da aynı organı bulunuyorsa kısas uygulanır. Ancak suçlu mağdurun örneğin kolun ortasından ya da pazusundan kesmişse suçluya kısas uygulanamayacağı kabul edilmiştir. İmam Muhammed *el-Asl*'da vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda kısas uygulanabilmesi için müessir fiilin eklem yerlerinden işlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Sonraki asırlarda yaşamış Hanefî fakihleri yukarıdaki örnekleri vererek bu suçlarda kısasın sâkit olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun sebebi denkliğin sağlanamamasıdır. Zira vücudun bu kısımlarının sınırları tam olarak belli olmadığı için denkliğin tam anlamıyla uygulanması imkansızdır. Bu durumda zorunlu olarak diyete hükmedilir.⁴⁸

Hanefî mezhebindeki bu hüküm şüphesiz kısastaki en temel kural olan denkleğe uygundur. Ancak kıyasa uygun olan bu hükmün adaleti sağlamadaki yeterliliği tartışmaya açıktır. Suça iştirak başlığı altında bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanmasının gerekçesi olarak *Mebûsât* ve pek çok Hanefî fîrû-i fıkıh kitabında *zaruret* vurgulanmıştır. Buna göre bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanmaması durumunda suçlu cinayeti birisinden yardım alarak işlemesi kuvvetle muhtemeldir. Zira böyle yaparak kısastan kurtulabilir. Bu durumda kısas hükmünün pratikte herhangi bir

⁴⁵ Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 6/574.

⁴⁶ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/105.

⁴⁷ Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Pakistan: Mektebetü Hakkaniye, ts.), 2/112.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 6/574.

karşılığının olmayacağı açıktır. Yukarıda geçtiği üzere Hanefî fakihleri bu konuda ilgili âyetten çıkan kıyasa aykırı hüküm verdiklerini yani istihsân yaptıklarını, bu istihsânın gerekçelerinden birisinin sahâbe icmâi diğèrinin de yukarıda belirtilen zaruret olduğunu açıklamışlardır. Aynı zaruret sebebiyle bu konuda da istihsân yapılması hukukun işlevini kaybetmemesi için daha uygun olabilir. Zira aksi takdirde vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlarda kısas uygulanması kuralının pratikte karşılığı olmayabilir. Ya da bu kural hukukun imkanlarını kısıtlayabilir. Zira denklik kuralı gereği vücut bütünlüğüne zarar verme suçunun eklem yerlerinde işlenmesi halinde kısas uygulanacağını ancak eklem yerinden değil de organın ortasından kesilmesi durumunda kısasın uygulanmayacağını bilen müstakbel suçlunun bu suçu eklem yerlerinden değil de organın ortasından işleme kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla vücut bütünlüğüne zarar verme suçunda kısas uygulaması sadece bu kuralı bilmeyen ya da suçu işlerken buna riâyet edemeyen suçlulara yönelik kalacaktır. İşte bütün bunlar suçluların hukuku arkadan dolaşmalarına sebebiyet verecektir. Hukuk adaleti sağlama amacına giderken hukukun kendi koyduğu kurallar, kendi ayağına bağ olmamalıdır.

Kısastaki kıyas yani denklik kuralı kısasın adalete uygun olarak uygulanabilmesi ve hukukî istikrarın sağlanabilmesi için oldukça önemlidir. Ancak kıyas bazı istisnâî durumlarda adaleti sağlamada yetersiz kalabilmekte, bundan dolayı istihsâna başvurulmaktadır. Bu örnekte de adaleti sağlama adına istihsâna başvurulması gerektiği ileri sürülebilir.

Ayrıca istihsâna başvurma mezhebin sistematiğine aykırı bir durum değildir. Fürû-i fıkıh kitaplarında geçtiği üzere pek çok konuda istihsâna başvurulmaktadır. Daha da ötesi aynı konuda yani kısasta zaruret sebebiyle, kısas hükümlerinin uygulanabilirliğini sağlamak amacıyla istihsân yapıldığı bilinirken bu konuda da istihsân yapılarak eklem yerlerinden olmasa da vücut bütünlüğüne zarar verme suçunda da -diğèr şartların sağlanması durumunda- kısas uygulanmasına hükmedilebilir.

Diğèr taraftan organın ortasından kesme durumlarında da denkliğin uygulanması mümkün olabilir. Şöyle ki kesilen nokta mağdurun ilgili organına oranlanabilir. Aynı oranla suçluya kısas uygulanabilir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse mağdurun kolunun 20, suçlunun kolunun da 25 cm olduğunu düşünelim. Suçlu dirseğe 5 cm yakın bir noktadan mağdurun kolunu kestiği tespit edilmişse suçlunun koluna dirseğe yakın 6.25 cm sınırında kısas uygulanarak denklik sağlanabilir.

2.1. Yaralama Suçlarında Denklik

Öldürme suçunun aksine vücut bütünlüğüne yönelik işlenmiş suçlar Hanefî fürû-i fıkıh kitaplarında vücut bütünlüğüne zarar vermeye yönelik suçlar *mâ dûne'n-nefs* (öldürmenin altındaki suçlar) kavramıyla ifade edilmektedir. Bu suçlarda kadın ile erkeğin, hür ile kölenin ve kölelerin kendi arasında kısas uygulanamayacağı kabul

edilmektedir.⁴⁹ Kıymetteki farklılık sebebiyle bu kişiler arasında denkliğin sağlanamayacağından dolayı kısasın düştüğü kabul edilmektedir.⁵⁰ Ayrıca şeriatla kadın ve erkeğin organlarının diyeti aynı değildir. Buradan hareketle Hanefî fakihleri kadın ve erkeğin organlarının arasında denkliğin bulunmadığını ileri sürmektedirler. Aynı şekilde hür ve kölenin organları aynı kıymete sahip değildir. Zira hür erkek ile kölenin organlarının diyeti aynı değildir. Hür erkeğin elinin diyeti beş yüz dinar iken kölenin elinin diyeti bunun yarısıdır. Bunlar aynı kıymette olmadığı halde kısasta bunlar arasında denkliğin sağlanması mümkün değildir. Bundan dolayı vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda hür ile köle arasında kısas uygulanmaz.⁵¹

Kölelerin arasında da vücut bütünlüğüne zarar veren suçların işlenmesi durumunda kısas uygulanmaz. Zira kölelerin kıymeti farklı olduğu için bunlar arasında denklik sağlanamaz. Kölenin kıymeti hakkında bazı tahmini kıymet belirlense de bu zan ve tahmine dayanmaktadır. Şüphe içerdiği için kısas cezası düşecektir. Ancak hürlerin kıymeti diye bir olgu olmadığından dolayı bunlar arasındaki vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda kısas uygulanabilir. Zira bunlar arasında denklik sağlanabilir.⁵²

Hanefîler dışındaki ekollere göre vücut bütünlüğüne yönelik işlenmiş suçlarda da kadın ve erkek arasında kısas uygulanır. Karâfî (öl. 684/1285) bu alandaki suçların öldürme suçuna kıyas edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁵³

Hanefî fakihleri öldürme ile vücut bütünlüğüne zarar verme suçlarının farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira öldürme suçlarında can taşımaya itibar edilmiş kadın ile erkek arasında farklı diyet miktarı tespit edilmemiştir. Ancak vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlarda kadın ile erkeğin diyeti aynı değildir. Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır.⁵⁴ Dolayısıyla vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçların öldürme suçlarına kıyas edilmesi kıyas maalfârik olarak kabul edilmelidir.⁵⁵

⁴⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kami Muhammed Muhammed Avida (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1997), 185.

⁵⁰ Meydanî, *el-Lübâb*, 3/33.

⁵¹ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-nükâye*, thk. Muhammed Nazzar Temim - Heysem Nazzar Temim (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 3/334.

⁵² Ebû Muhammed Osmân b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 6/112.

⁵³ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 12/317, 318.

⁵⁴ Udeh, *et-Teşriü'l-Cinai*, 2/284. Bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet Ali Aytekin, "İslam Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fikhî Bir Analiz", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/28 (2021), 319-322; Özgür, "Kısas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliliği Meselesi", 818-827.

⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 6/7.

Diğer taraftan Hanefilere göre vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda diyet miktarının farklı olması, bu alanda kadın ve erkeğin, hür ile kölenin farklı değerlendirildiği noktasında güçlü bir şüphe uyandırmaktadır. Kısas cezalarının şüphe ile düşürülmesi esastır. Şüphelerle kısas cezalarının düşürülmesini emreden hadis⁵⁶ bu kuralın dayanağıdır. İşte bu konudaki şüpheden dolayı kısas bu kişiler arasında meydana gelen vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda kısasın uygulanması uygun değildir.⁵⁷

Sonuç

Farklı mezheplere mensup fakihlerin kısasta denkliği şart gördükleri izahat varestedir. Ancak denkliği sağlamaya yönelik bakış açıları farklıdır. Hanefiler mutlak manada kısasın *canı güvence altında bulunanlar* arasında ayırım olmaksızın geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla kadın-erkek, hür-köle, Müslüman-zimmî farketmeksizin canı ve malı teminat altında bulunanlar arasında *nefse* (cana) itibar etmişler ve mutlak olarak kısasın uygulanacağına hükmetmişlerdir. Özellikle zimmîlerin zimmet akdiyle can ve mallarının güvence altına alındığını, bu açıdan onların Müslümanlara denk olduğunu kabul etmektedirler. Hanefî fakihlerinin Müslüman ile zimmî arasında kısasın geçerli olacağı konusundaki hükümleri bu anlayışa dayanmaktadır. Dolayısıyla Hanefiler kısas konusunda mümâseletin din birliğinde değil vatandaşlık olgusunda sağlanması gerektiğini söyleyerek zimmîye karşılık Müslümanın kısas edebileceğini belirtmektedir.

Hanefî mezhebinde denklik kuralı gereği suçlu, mağdurun sağlıklı organını eklem yerlerinden kesmişse ve suçlunun da aynı organı bulunuyorsa kısas uygulanır. Ancak suçlu, mağdurun örneğin kolunun ortasından ya da pazusundan kesmişse suçluya kısas uygulanamayacağı kabul edilmiştir. Bu hüküm kıyasa uygun olsa da adaleti sağlama hususunda yetersiz kalabilir.

Hanefî fîrû-i fıkıh kitaplarında suça iştirak halinde bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanmasının gerekçesi olarak *zaruret* vurgulanmıştır. Buna göre bir kişiye karşılık birden fazla kişiye kısas uygulanmaması durumunda suçlu cinayeti birisinden yardım alarak kısastan kurtulabilir. Bu durumda kısas hükmünün pratikte herhangi bir karşılığının olmayacağı açıktır. Suçun eklem yerlerinden işlenmemesi durumunda aynı zaruret sebebiyle istihsân yapılması hukukun işlevini kaybetmemesi için daha uygun olabilir. Aksi takdirde vücut bütünlüğüne yönelik işlenen suçlarda kısas uygulanması kuralının pratikte karşılığı olmayabilir. Çünkü suçlular hukuka aykırı hilelere başvurarak hukuku işlevsiz hale getirebilir. Hukuk, vazettiği kurallarla kendisinin etkisiz hale gelmesi engellemelidir.

⁵⁶ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Hudûd", 5.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/37.

Diğer taraftan istihsâna başvurma mezhebin sistematığıne aykırı bir durum değildir. Fûrû-i fıkıh kitaplarında geçtiği üzere pek çok konuda istihsâna başvurulmaktadır. Daha da ötesi kısas konusunda zaruret sebebiyle, kısas hükümlerinin uygulanabilirliğini sağlamak amacıyla istihsân yapıldığı bilinirken bu konuda da istihsân yapılarak eklem yerlerinden olmasa da vücut bütünlüğüne zarar verme suçunda da -diğer şartların sağlanması durumunda- kısas uygulanmasına hükmedilebilir.

Diğer taraftan organın ortasından kesme durumlarında da denkliğin uygulanması mümkün olabilir. Şöyle ki kesilen nokta mağdurun ilgili organına oranlanabilir. Aynı oranla suçluya kısas uygulanabilir. Ya istihsânen ya da kıyasa (genel kural) uygun hareket ederek yani zâhiren denklik sağlanarak eklem yerlerinden olmasa da vücut bütünlüğüne zarar vermeye yönelik suçlarda da kısas uygulanmalıdır.

Kaynakça

- Abdurrahmân b. Muhammed Şeyhîzâde. *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. thk. Muhammed Nazzar Temim - Heysem Nazzar Temim. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Aytekin, Mehmet Ali. "İslam Ceza Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fıkhî Bir Analiz". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/28 (2021), 310-327.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çolak, Abdullah. *İslam Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası, 2018.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkhî Usûlü Kelâm İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.
- Erturhan, Sabri. "Hz. Ömer'in Ceza Hukukuna Dair Bazı Uygulamaları". thk. Ali Aksu. 3/145-172. Sivas, 2018.
- Erturhan, Sabri. "İnsan Onuru Bağlamında İslâm Ceza Hukukuna Genel Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 185-214.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukukunda Suça İştirak*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Günay, Hacı Mehmet. "Devletler Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Gürkan, Menderes. "Zimmiyi Öldüren Müslümana Kisas Uygulanması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999), 315-324.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. Pakistan: Mektebetü Hakkaniye, ts.

- Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Salim Muhammad Ata - Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenviri'l-Ebsâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv Abdullah b. Abdülmuhsin Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b İbrâhim b Muhammed Mısri. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. thk. Muhammed Suhbi Hasan Hallak. Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 1410.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacci. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'*. thk. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kocabıyık, Yunus. "İslam Ceza Hukukunda Kısâs Mahallinin Ortadan Kalkması ve Hukuki Sonuçları". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2022), 169-178.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kami Muhammed Muhammed Avida. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Ali Cuma Muhammed Muhammed Ahmet Serrac. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ*. thk. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-Talîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Meydanî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dimaşki. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-muttakîn*. thk. Zuheyr eş-Şâşî. Beyrut: el Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özel, Ahmet. *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Özgür, Mustafa. "Kıyas ve Diyet Cezalarında Kadın ve Erkeğin Birbirine Denkliği Meselesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2022), 808-832.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Shaban, Fekri. *İslâm Hukukunda Kıyas Cezalarında Denklik İlkesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Üm*. ed. Muhammed Zühri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Nizâm (thk.). *el-Âlemgîriyye, el-Fetâva'l-Hindiyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi Fıkhî'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Maârifî'n-Numâniyye, ts.
- Türcan, Talip - Yerlikaya, Ünal. "Ceza Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşriü'l-Cinaiyyü'l-İslâmî: Mukarenen li-Kanuni'l-Vaz'i*. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, 2008.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.
- Zuhayli, Vehbe. *Fıkhul-İslâmî ve Edilletühü*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Manevi Bakım ve Danışmanlığın Teolojik Temeli Olarak Çoban Metaforu Üzerine Dinler Arası Karşılaştırmalı Bir İnceleme

*An Interreligious Comparative Study on The Pastor Metaphor as The Theological Basis of
Spiritual Care and Counseling*

Latife ÇATMA

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, PhD Candidate, Bursa Uludağ University, Faculty of
İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Theology, Philosophy and Religious Studies,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı. Department of Psychology of Religion

catmalatife@gmail.com Orcid: 0000-0002-6664-8331

Ömer Faruk SÖYLEV

Doç. Dr. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami Assoc. Prof. Kütahya Dumlupınar University, Faculty
İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı. of Theology, Department of Psychology of Religion

ofsoylev@hotmail.com Orcid: 0000-0002-1935-1957

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30.03.2024

Kabul Tarihi / Accepted

28.10.2024

Atıf/Cite: Çatma, Latife - Söylev, Ömer Faruk. “Manevi Bakım ve Danışmanlığın Teolojik Temeli Olarak Çoban Metaforu Üzerine Dinler Arası Karşılaştırmalı Bir İnceleme”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 408-432.
<https://doi.org/10.20486/imad.1461814>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Manevi bakım ve danışmanlık alanında giderek artan öneme sahip olan 'çobanlık' kavramı, Batı'da manevi danışmanlığın temelini oluşturmaktadır. Bu kavramın, etimolojiden teolojiye kadar dinler arası bir perspektifle incelenmesi, manevi bakım ve rehberlik pratiklerinin derinlemesine anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada, Hristiyanlıkta ve İslam'da çobanlık metaforunun manevi danışmanlık bağlamındaki işlevi ve önemi ele alınmıştır. Doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilen araştırma, manevi danışmanlık pratiğinin temel unsurlarını belirlemektedir. Bu makale, mevcut literatürdeki bilgilerin yanı sıra, bazen manevi danışmanlık ve rehberlik olarak adlandırılan alanın teolojik ve kültürel bağlamdaki gelişimine yeni bir bakış açısı getirmektedir. Çünkü çobanlık kavramının, manevi bakım ve danışmanlığın temel prensipleriyle olan ilişkisi, günümüz toplumsal ve kültürel değişimlerin ışığında incelenmesi gereken önemli bir konudur. Bu makale, akademik literatüre çobanlık kavramının manevi danışmanlık ve rehberlik alanındaki rolünü derinlemesine inceleyerek kavramın Hristiyanlıkta ve İslam'daki benzerlik ve farklılıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma, manevi danışmanlık ve rehberlik alanındaki araştırmalara katkı sağlayacak bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik, İslam, Hristiyanlık, Manevi Bakım, Çobanlık Metaforu.

Abstract

The concept of 'shepherding,' which holds increasing significance in the field of pastoral care and counseling, constitutes the foundation of spiritual counseling in the West. Examining this concept from an interreligious perspective, ranging from etymology to theology, contributes to a deeper understanding of spiritual care and guidance practices. This study addresses the function and importance of the shepherd metaphor in the context of spiritual counseling in both Christianity and Islam. The research, conducted through document analysis, identifies the fundamental elements of spiritual counseling practice. This article not only adds to the existing literature but also provides a new perspective on the theological and cultural development of the field often referred to as spiritual counseling and guidance. The relationship between the concept of shepherding and the fundamental principles of spiritual care and counseling is an important topic that needs to be examined in light of contemporary social and cultural changes. By deeply analyzing the role of the shepherding concept in the field of spiritual counseling and guidance, this article points out the similarities and differences of the concept in Christianity and Islam. Therefore, this study serves as a valuable resource for future research in the field of spiritual counseling and guidance.

Keywords: Pastoral Care and Counseling, Islam, Christianity, Spiritual Care, Shepherding Metaphor.

Giriş

Dinlerde manevi bakım ve danışmanlığın teolojik temeli olarak çobanlık metaforunun kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Günümüzde modern ve seküler toplumlarda maneviyat odaklı uygulamalara ve yaklaşımlara giderek artan bir ilgi bulunduğu için çobanlık kavramının teolojik olarak maneviyat ve manevi rehberlik ile ilişkisi özellikle anlaşılmasında fayda olan bir konu olarak görülmektedir. Maneviyata artan ilgi kültür, din ve toplumda yaşanan değişikliklerden kaynaklanmaktadır. Bu değişim, özellikle Batı toplumunda, geleneksel dini kurumlardan uzaklaşma eğilimi ve daha kişiselleştirilmiş dini anlayışların yükselişi olarak kendini göstermektedir. . Örneğin anlam arayışı; benlik algısı ve diğerleriyle daha derin bir bağ kurma arzusu gibi kişisel düzeydeki arayışlarla ilişkilidir.¹ Manevi danışmanlığın temel kavramı olan maneviyat, insan varlığının en önemli yönlerinden biridir. Maneviyat, bireyi sadece kendisine, ailesine, topluma, doğaya ve yüce bir varlığa değil, aynı zamanda sağlığa, esenliğe ve iyileşmeye bağlayan bir dizi değer, tutum, umut, aidiyet ve tutunma kabiliyetinden oluşur. Bu bağlamda, maneviyat bireyin yaşamındaki anlam ve amacı şekillendiren temel unsurların bütünüdür. Maneviyat hayata anlam verir ve kişinin karşılaştığı zorluk ve krizlerde örneğin hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi durumlarda hayatta kalmasına yardımcı olur.² Bir insanın ‘maneviyatı’, kutsalla, hayatla, anlamla ilgili nihai soruların cevaplarını anlamaya yönelik kişisel bir arayış olarak tanımlanabilir.³ Maneviyat insanın bu hayatta ‘nihai gaye’ diye tanımladığı ve dini inançların da hedeflediği nihai anlam kurgusudur. Dini inançlarla maneviyat arasındaki ilişki açısından bakıldığında, dini inanç sistemleri ve dini dünya görüşleri, insanların yaşamlarında hangi hedeflere odaklanmaları gerektiği konusunda kapsamlı bir rehberlik sağlar. Böylece onların önemli ve geniş kapsamlı hedeflerine ulaşmalarını mümkün kılarak insanlara yaşamlarında nihai bir vizyon sunup, onların hayatlarını anlamlı ve amaçlı bir şekilde oluşturmalarına yardımcı olur.⁴

Maneviyat, bireylerin anlam ve amaç arayışı için kendileriyle, başkalarıyla, doğayla ve önemli veya kutsal olanla bağlantı kurmayı ifade eder. Bu sebeple dünyevi ve felsefi olduğu kadar dini ve kültürel inançları ve uygulamaları da kapsar.⁵ Psikolojik

¹ Elizabeth Weathers, “Spirituality and Health: A Middle Eastern Perspective”, *Religions* 9/2 (2018), 2.

² Zohre Khalajinia vd., “Explaining the Perception of Spiritual Care from the Perspective of Health Personnel: A Qualitative Study”, *Journal of Education and Health Promotion* 10/53 (2021), 1.

³ Ercan Bakır vd., “Spiritual Experiences of Muslim Critical Care Nurses”, *Journal of Religion and Health* 56/6 (2017), 2118.

⁴ Robert A. Emmons, “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”, *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 4.

⁵ Christina Puchalski vd., “Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference”, *Journal of Palliative Medicine* 12/10 (2009), 886.

yardımda maneviyat ve din kavramları söz konusu olduğunda literatürde bu kavramların birleşme ve ayrılma noktalarına dikkat çeken önemli tartışmalar⁶ bulunsa da nihayetinde dini ve manevi kavramlarının en genel manada birbiriyle özdeş kullanıldığı gözlenmektedir. Ülkemizde akademik çevrelerde 2000'lerin başlarına kadar psikolojik yardımda "dini"⁷ kavramının kullanılması tercih edilirken 2016 yılında ilk kez düzenlenen I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresinden⁸ sonra "manevi" kavramı kullanılmaya başlanmış ve üst bir kavram olarak "manevi danışmanlık ve rehberlik"⁹ ifadesi benimsenerek kullanımı yaygınlaşmıştır.

Manevi danışmanlıktan bağımsız olmayan manevi bakım, danışan bireyler veya hastayla birlikte dua edip konuşmak, dinlemek, muhataba tanrının hayatımızdaki yeri hakkında bilgi vererek, hastanın tanrı ile ilişkisini netleştirmesine katkı sağlamaktadır. Manevi danışmanlık; dini metinler ve kıssalardan yararlanmak, iletişim becerileri, duygusal ve manevi destek, empati, ulaşılabilirlik ve birlikte ibadet etme gibi unsurları içine alan faaliyet dizgisidir.¹⁰ Danışanı teşvik ederek duygularını ifade etme, aktif dinleme ve danışanı olumlu düşünmeye sevk etme, empatik ilişki ve danışana saygı duyma gibi unsurlar manevi bakım yaklaşımının kapsamındadır. Holistik (bütüncül) bir

⁶ Bk. M. D. Litonjua, "Spiritual, but Not Religious: Untangling a Seeming Paradox", *International Review of Modern Sociology* 42/1 (2016), 21-55; Nancy T. Ammerman, "Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/2 (2013), 258-278; Tatjana Schnell, "Spirituality with and without Religion—Differential Relationships with Personality", *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 34/1 (2012), 33-61; Michèle M. Schlehofer vd., "How Do 'Religion' and 'Spirituality' Differ? Lay Definitions among Older Adults", *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/3 (2008), 411-425; Corine Hyman - Paul J. Handal, "Definitions and Evaluation of Religion and Spirituality Items by Religious Professionals: A Pilot Study", *Journal of Religion and Health* 45/2 (2006), 264-282; Peter C. Hill - Kenneth I. Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research", *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003), 64-74; Penny Long Marler - C. Kirk Hadaway, "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 289-300; Kenneth I. Pargament, "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No", *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (Ocak 1999), 3-16; Brian J. Zinnbauer vd., "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564.

⁷ Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (ed.), *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014); Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012).

⁸ Kongre bildirileri daha sonra kitaplaştırılmıştır. Bk. Mustafa Koç vd. (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018)..

⁹ Asude Coşkunsever, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri", *Dergiabant* 11/2 (2023), 298-322; Orhan Gürsu, *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz Danışma İlke, Beceri ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022); Ali Ayten (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017).

¹⁰ Bakır vd., "Spiritual Experiences of Muslim Critical Care Nurses", 2119.

faaliyet olan manevi bakım bir araştırmada şu özellikler ile karakterize edilmiştir: “Huzur veren bir refakat, danışmanın kendi benliğini terapötik (tedaviye yönelik) kullanımı, görsel duyu ve algı, manevi perspektif arayışı, danışan ihtiyaçlı merkezî yaklaşım, anlamlı arayış yönelimi ve ruhsal olarak besleyici bir ortam yaratmak.”¹¹

Manevi bakımın temelini, yüce olana dair farkındalık, kişisel farkındalık, dini bağlılık, mesleki adanmışlık, duyarlılık ve niyetlilik oluşturur. Manevi bakım verenin mesleki adanmışlığı, mesleki sorumluluk ve hesap verebilirlik, mesleki yeterlilik, doğru duyusal algı ve diğerlerinin duygularını ve davranışlarını anlama ve kabul etme yeteneği, danışanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılamanın temel şartları arasında sayılmaktadır.¹²

Batılı kaynaklarda, manevi bakım kavramı genellikle Yahudi-Hristiyan geleneği bağlamında pastoral bakım adı altında ayrıntılı bir şekilde incelenir. Her ne kadar günümüzde manevi danışmanlık, davranış bilimleri temelli, bağımsız, multidisipliner ve çoğul inançlı bir alan olsa da kökenleri Hristiyan geleneği ve teolojisine dayanmaktadır. Pastoral bakım, 1920’lerin başlarında bir danışma ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. Bu süreçte manevi danışmanlığın Kitâb-ı Mukaddes ve Hristiyan doktrinindeki referansları değişmemekle birlikte yeniden yorumlanmıştır. Hristiyanlıkta pastoral bakım için kullanılan en yaygın imge ve kutsal metinlerde sıklıkla geçen en önemli kavram çoban kavramıdır. Hristiyan kaynaklarda, liderlerin ve ruhbanın çoban olarak görülmesi fikri sadece Tanah veya İnciller’e mahsus değildir. Ancak Hristiyan kutsal kitabı olan Yeni Ahit’te 17 defa geçen poimen kavramı öncelikle İsa Mesih için kullanılır.¹³ Çoban metaforu, İncillerde pastör, rahip, öğretici, yönetici (proistemi ve kubernesıs) ve gözetici (episkopos) anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁴

İslâm dini söz konusu olduğunda manevi bakım, iyi bilinen ama adı konulmamış bir din hizmeti alanıdır. “şahsi meseleleri güvenilir bir dini otoriteye danışmak, geçmişten günümüze İslâm toplumlarında yaygın bir uygulamadır. Ancak günümüzde din görevlileri, bireysel ve insan ilişkilerini ilgilendiren fakat klasik kaynaklarda cevabı olmayan pek çok sorunla karşılaşmaktadır. Bu durum, Müslüman bireylerin problemlerine İslâm dininin kaynakları ve kuralları çerçevesinde yardım etme yeterliliğine sahip profesyonel meslek erbabı yetiştirmeyi zorunlu kılmaktadır.”¹⁵

¹¹ Mohsen Ramezani vd., “Spiritual Care in Nursing: A Concept Analysis”, *International Nursing Review* 61/2 (2014), 214.

¹² Ramezani vd., “Spiritual Care in Nursing: A Concept Analysis”, 214.

¹³ Yuhanna 10:11, 14; İbr. 13:20, Pet. 2:25.

¹⁴ Andrew T. Lincoln, “The Use of the OT in Ephesians”, *Journal for the Study of the New Testament* 4/14 (1982), 18.

¹⁵ Fatma Yüksel Çamur, “Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 650.

“Günümüzdeki manevi danışma ve rehberliğin temel kavramları Hristiyan teolojisine ait bir dinî geleneğe dayalı olarak değerlendirilmekle birlikte onunla da sınırlı değildir.”¹⁶ Manevi danışmanlık, “hangi din ve inanca sahip olursa olsun manevi desteğe ihtiyaç duyan her bireye, inandığı dinin değerleriyle, uzman kişiler tarafından sağlanan yardımları kapsayacak şekilde anlaşılmaktadır.”¹⁷ Bu bağlamda İslami bakış açısına göre maneviyat ve din güçlü biçimde iç içe geçmiştir ve bir insanın yaşamının her alanına nüfuz eder. İslam’da din ve maneviyat birbirinden ayrılamaz olsa da manevi bakım sadece dini hükümler ve kurallar sınırında uygulanacak bir bakım olmayıp, kişinin tüm yönlerini, yani fiziksel, ruhsal, duygusal ve sosyal boyutlarını kapsayan kişi merkezli holistik bir yaklaşımı gerektirir. O nedenle İslam dünyasındaki manevi bakımın kavramsal ve uygulama düzeyinde Batı’daki manevi bakım geleneğinden farklılaştığı söylenebilir.¹⁸ İslam öğretilerinde, bilgi, sağlık, bütüncül yaklaşım, çevre ve Allah’ın birliği arasındaki ilişkiler, merkezî bir öneme sahiptir. İslam inancında, Allah’ın birliği hem hayatta hem de ölümden, tüm yaşam alanlarında merkezi bir öneme sahiptir. İslam öğretileri ve uygulamaları, bireylerin ve toplulukların fiziksel, ruhsal, psiko-sosyal ve çevresel ihtiyaçlarını karşılamak üzere geniş ve kapsayıcı bir çerçeve sunar. Bu kapsamlı yaklaşım, İslam’ın hayata bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığını ve her alanda denge ve uyum sağlama amacını vurgular.¹⁹

Yukarıda ifade edildiği çerçevede manevi danışmanlığa ve rehberliğe duyulan ihtiyaç bağlamında modern ve seküler kentsel yaşamın gündeliği içerisinde dinlerdeki ‘çobanlık’ metaforunun manevi danışmanlığın önemini açıklamada kullanılabilir olması garip gelebilir. Ancak, medeniyetler ve dinler tarihinden bilinir ki, son elçi Hz. Muhammed, ondan önce Hz. İsa ve hatta bilinen çoğu peygambere nübüvvet ve risâlet görevleri verilmeden önce çobanlık yapmışlardır. Çobanlık metaforu, genelde dinlerde ve özelde İslam’da haklardan önce sorumluluk alanına işaret eder. Çobanlık, peygamberlerin koyun güderek ‘sevk ve idare’ tecrübesi edinmelerini sağlarken, aynı zamanda hoşgörü ve merhamet duygularını da en üst seviyeye ulaştıran bir olguyu temsil eder. Çünkü çoban koyunları güderken, toplarken, bir otlaktan diğerine taşırken ve etraftaki vahşi hayvanlardan ve hırsızlardan korurken sabır gösterir. Allah’ın insanlığa gönderdiği peygamberler, hayvanların tabiatlarındaki farklılıkları, zayıflıklarına rağmen aralarındaki anlaşmazlıkları ve iyi geçinmeye muhtaç olduklarını

¹⁶ <https://www.wise-geek.com/>, "What is Pastoral Counseling?" (Erişim: 10 Şubat 2024).

¹⁷ Ömer Faruk Söylev, “Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 79.

¹⁸ Weathers, “Spirituality and Health: A Middle Eastern Perspective”, 2.

¹⁹ G. Hussein Rassool, “The Crescent and Islam: Healing, Nursing and the Spiritual Dimension. Some Considerations towards an Understanding of the Islamic Perspectives on Caring”, *Journal of Advanced Nursing* 32/6 (2000), 1477.

görmüşlerdir. Bu araştırmanın konusu bağlamında yorumlamak gerekirse çobanlık sayesinde peygamberler muhatap oldukları topluma karşı sabır kazanmakta, bireylerin tabiatlarındaki değişiklikleri ve zihinlerindeki farklılıkları anlama noktasında ilahi bir eğitime tabi olmaktadır. Böylece peygamberler toplumdaki zayıf ve kırılğan bireylere merhamet etmiş, onların yaralarını sarmış ve onlarla iyi geçinerek kalplerini telif etmişlerdir. Sonuç olarak çobanlık, bir anlamda zorluklarla baş etme, sabretme ve iyiye doğru sevk etme maharetini ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple çobanlık metaforu, Hristiyan manevi danışmanlık ve bakım bir 'rol model' tanımlanmasına referans teşkil eder.²⁰

Bu çalışmada, 'pastör' ve 'çoban' kavramları dönüşümlü olarak kullanıldığı Hristiyanlık dini açısından ele alınacak, aynı zamanda Yahudi kutsal kitabındaki 'çoban' kavramı ile Hristiyan kutsal kitabındaki 'çoban' kavramının karşılaştırılması da yapılacaktır. Bu değerlendirmede, İslam ve Hristiyanlıkta çobanlık metaforunun manevi rehberlik teolojisindeki kullanımı gösterilecektir. Kronolojik olarak önce Hristiyanlıkta çobanlık (poimen/ποιμήν) kavramının teolojik ve pastoral rehberlik için nasıl ele alındığına bakılacaktır. Devamında ise İslam'da çobanlık kavramının, ahlaki açıdan anlam ve mahiyeti üzerinde durularak manevi danışmanlık ve rehberlik için nasıl bir kaynak noktası olabileceği izah edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli belgelerin toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilen²¹ doküman analizi yönteminden yararlanılarak etimolojiden teolojiye bir inceleme yapılmıştır.

1. Hristiyan Pastoral Bakımda (Poimen'ποιμήν) Çobanlık Kavramı

Hristiyanlıkta çobanlık metaforu, pastör/rahiplerin vazifelerinin Kitab-ı Mukaddes'e uygun biçimde tanımlanmasında kullanılır. Çobanlık imgesinin, manevi danışmanlık açısından Hristiyan yorum geleneğindeki yeri üzerinde değerlendirmeye günümüzde özellikle Batı Hristiyan dünyasında pastoral bakımın önem kazanması,²² Hristiyanlığın sayısal ve siyasal yoğunluğunun artık Batı dışı bölgelere kayması, küreselleşme sürecinde post-kolonyal Hristiyanlıkların öne çıkması, diasporik Hristiyanlık, göç ve ilticanın misyonerlik meselesini de ilgilendirir hale gelmesi gibi

²⁰ Bk. Isaac Boaheng - Isaac Justice Osei, "A Study of John 21:15-17: Toward a Shepherd Model of Christian Ministry", *E-Journal of Humanities Arts and Social Sciences* 3/12 (2022), 636-647.

²¹ Ramazan Sak vd., "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227.

²² Noel Purdy, "The Importance of Pastoral Care in Education to Support the Mental Health of Children and Young People", *Pastoral Care in Education* 42/1 (2024), 1-2. , Phil Jones, "Pastoral Care in Education for the 21st Century", *Pastoral Care in Education* 40/3 (2022), 363-365.

gelişmelerle yakından ilgili²³ olduğunu belirterek başlamak yerinde olacaktır. Zira Hristiyanlıkta pastoral bakım ile ilgili çalışmalara göre, manevi bakımın yani pastoral uzmanlaşmanın öne çıkma sebebi, kilisenin Batı'da zayıflaması, başka coğrafyalarda Hristiyanlığın yayılabilmesi için bir 'meta-teoloji', yani kültür farklılıklarını ve yerel durumları dikkate alan bir teoloji geliştirilmesi ihtiyacının ortaya çıkmasıdır.²⁴ Pastoral literatürde,²⁵ küreselleşmenin etkisiyle demografik olarak Hristiyanlığın nüfus yoğunluğunun Güney Yarımküre'ye kaymasının, yeni teolojik çalışmalar için benzeri görülmemiş bir iklim oluşturduğu, pastörler ve teologlar için kutsal metinlerin bilinen yorumlarına ek olarak, farklı kültürel yerel bağlamlarda yorumlamalara ihtiyaç duyulduğu, giderek karmaşıklaşan ihtiyaçlarına göre uyarlanmış ve dünya çapındaki diğer liderlerin süregelen diyaloguna duyarlı teolojik sistemler geliştirmenin kaçınılmaz olduğu tartışılmaktadır. Küreselleşme karşısında Hristiyan ilahiyatçılar ve pastörler arasında artan kültürler arası diyaloga ve buna bağlı olarak daha fazla diasporadik bilinci teşvik etmeye dönük ilgi, İncillerdeki teolojik çoban-lider motifini, birincil manevi metafor olarak öne çıkarmaktadır.²⁶ Pastoral bakım ile ilgili çalışmalarda belirtildiğine göre Batı'daki Hristiyan teoloji fakültelerinde, Güney Asya'dan ve Afrika'dan gelen pek çok Hristiyan pastör adayının varlığı, Batılı Hristiyan ilahiyatçıların teolojik konuları nasıl bir usul ve yaklaşımla ele almaları gerektiği konusunu gözden geçirmeye sevk etmektedir. Bu anlamda, bir diasporik Hristiyan kimliğinden bahsedilmektedir. Buna uygun bir manevi danışmanlık/pastoral bakım için yukarıda bahsedildiği gibi bir meta-teoloji ihtiyacından söz edilmektedir. Yeni pastoral meta-teolojide, küresel duyarlıklar dışlanmadan, yerel özellikleri dikkate alan ama Kitab-ı Mukaddes'e sadık bir çerçevede manevi inşa, kurtuluşa erme (soteryoloji), kilise hiyerarşisi ve hukuku oluşturmak amaçlanır. Buna yönelik olarak da iki prensip hedeflenir: Birincisi, tanrının İsa'nın çobanlığı vasıtasıyla insanlığı kurtuluşa erdirmesi, ikincisi ise farklı kültürlerde farklı değerlerin küresel kiliseden dışlanmaması üzerinden yürütülen 'çobanlık' yani İsa'nın vekilliği farkındalığı.²⁷ Ayrıca, bu yaklaşıma göre teoloji, gerçekliği dikkate alır ve dini, kültüre feda etmeden kültürü önemser. Bu

²³ Nathan H. Gunter, "The Shepherd-leader Motif as a Pastoral Model for a Globalizing Church", *Perichoresis* 16/3 (2018), 87.

²⁴ Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Books, 1994), 93-103.

²⁵ David Daniels, "Reterritorizing the West in World Christianity: Black North Atlantic Christianity and the Edinburgh Conferences of 1910 and 2010", *Journal of World Christianity* 5/1 (2012), 117.

²⁶ Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 87-88.

²⁷ Kevin J. Vanhoozer, "'One Rule to Rule Them All?' Theological Method in an Era of World Christianity", *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, ed. Craig Ott - Harold A. Netland (Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Academic, 2006), 88-89.

yaklaşımında pastoral danışmanlık, mutlaka akademik ilahiyatçılığı gerektirmez. Önemli olan pastör-ilahiyatçı olmaktır. Pastör-ilahiyatçı olmak, bir manevi danışmanlık durumunda en bilgili ya da en zeki insan olmayı gerektirmez. Önemli olan “çobanlık” yapabilme kabiliyet ve ruhaniyetidir. Pastör ilahiyatçı ‘çoban’dır. Çoban pastör, muhatabını, hayatın gerçekliği içerisinde tanrının yoluna bağlar. Petrus ve Yuhanna, manevi rehberlik eğitimini resmi bir okulda değil, doğrudan İsa'nın rehberliğinden ve kutsal kitabın öğretilerinden edinmişlerdir.²⁸

Günümüzde Hristiyanlıkta Manevi Bakım/Pastoral Bakım açısından bir diğer önemli tartışma da ‘çoğulcu toplumda çobanlık’ meselesidir. Her ne kadar Kutsal kitaba göre insan tanrının suretinde yaratılmışsa da kendisine yüklenen temsili yerine getirmelidir. Ancak bu, dinlerin çokluğunda ve çoğulculuğunda olur.²⁹

Hristiyanlıkta çoban imgesi, tanrının kullarına merhametinin de güçlü bir ifadesi olarak anlaşılır. Hristiyan teolojik literatürde pastoral bakımın tarihî Eski Ahit’te başlatılır: “*Rab benim çobanımdır*” teması, tanrının halkıyla birlikte pastoral (en nihai manevi rehber) rolünü ifade eder. Yeni Ahit de Eski Ahit temeli üzerine inşa edilmiştir. Orada Hz. İsa çobanlık eder. O, pastörleri, yetkisi altında görev yapmak ve gözetim sağlamak için yardımcı çobanlar olarak çağırır (1 Pet. 5:1-4).³⁰

İbrani kutsal kitabı ve Yeni Ahit, ilk dönem Hristiyan toplumunda yani ‘din adamlığı’nın kilise gibi bir kuruma sahip olmadığı, manevi danışmanlığın bir tür halk vaizliği ve rehberliği şeklinde yapıldığı dönemlerde ortaya çıktığı için, çoban metaforunun dini liderlik için temel bir imge olarak ortaya çıkması pek şaşırtıcı değildir. Hristiyanlara göre İsa iyi bir çobandı ve kilise onun sürüsüydü. Kilisenin erken dönemlerinde Hristiyan liderler, bir çobanın koyunlarına bakması gibi, topluluklarının üyelerine bakım sağlama rolünü ve kimliğini üstlendiler. Benzer şekilde, ‘bakım’ terimi, pastoral hizmetin temelinde yer alan başka birinin dikkatli ilgisini daha da belirtir. Birine bakım (care) sağlamak, sevgi, ilgi, refakat ve koruma kavramlarını içerir.³¹

Hristiyanlıkta çobanlık konusunun iyi anlaşılabilmesi için Hristiyanların Eski Ahit olarak isimlendirdikleri Yahudi kutsal kitabı’nda yani Tanah’ta bu kavramın nasıl ele alındığına bakılmasında yarar vardır. İsrail tarihindeki İbrahim, Musa ve Davut gibi en büyük tarihî liderlerin/elçilerin de çoban olduğunu belirtmek gerekir. Bu inanışa göre,

²⁸ Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 167; Kevin J. Vanhoozer - Owen Strachan, *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming a Lost Vision* (Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Academic, 2015), 24-25.

²⁹ Kathleen J. Greider, “Religious Pluralism and Christian Pastoral Theology1”, *Journal of Pastoral Theology* 22/2 (2012), 3/6.

³⁰ John F. MacArthur, *Pastoral Ministry: How to Shepherd Biblically* (Nashville: Thomas Nelson, 2022), 14.

³¹ Barbara McClure, “Pastoral Care”, *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, ed. Bonnie J. Miller - McLemore (Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2011), 269.

Eski İsrail'deki pek çok insanın çoban olduğunu görmek, tanrının rehberliğini, korumasını ve bakımını tanımlamak için doğal ve kolay bir metafordur. Bu çobanlık metaforu, zamanın kültürüne dayanan iyi bir ifade olan ve kolayca anlaşılabilir bir kavram olarak kullanılmıştır.

Bir yandan Babil Kralı Hammurabi kendisini bir çoban olarak adlandırmış³² ve öte yandan Homeros düzenli olarak Yunan yöneticilerini halklarının çobanları olarak nitelendirmiştir.³³ Yahudilikte de bu anlamda çobanlık anlayışının devamı, kendilerini aynı zamanda bir toprak ehli olarak görmeleridir.³⁴ Yahudi-Hristiyan tarihi açısından bakıldığında, ilgili literatürde pastoral bakımın tarihi aslında Eski Ahit'te (Tevrat) başlatılır. “*Rab benim çobanımdır*” (Mez. 23:1) ifadesi, Tanrı'nın halkıyla olan pastoral çoban rolünü ifade eder. Bu çobanlık imgesi, manevi rehberliği vurgulayan paradigma olarak tanımlanır ve bunun “*pastörün sahip olması gereken otorite, şefkatli bakım, belirli görevler, cesaret ve fedakârlık referanslarını*” içerdiğine dikkat çekilir. Bu temanın gelişimine katkıda bulunan birçok metin vardır, bunlara Yaratılış 49:24; İşaya 53:6; Mezmur 78:52-53; 80:1 de dahildir. Eski Ahit sık sık İsrail'i bir çobana ihtiyaç duyan koyunlar olarak tasvir eder. (Mez. 100:3; bkz. Mez. 44:22; 119:176; Yer. 23:1; 50:6) Böylece Eski Ahit, Hristiyanlar için de pastörün makamı ve işlevini anlamak için önemli bir temel sağlar. Çoban olarak Tanrı, halkına karşı merhametini, disiplinini, şefkatini ve onlara karşı duyduğu hoşnutluğu sergiler; O, halkının O'nu saf bir kalple sevmesini ve ondan korkmasını ister. Dolayısıyla Yahudilik'te çoban imgesi, Tanrı'nın otoritesini ve sadakatini olduğu kadar, O'na itaatin gerekliliğini ve bunun sonuçlarını da gösterir.³⁵ O halde Tevrat'ın mesajı açıktır: Yahudiler sadece bir kitap ehli değil, aynı zamanda bir toprak ehli olarak kendilerini görürler. Bu Yahudi seçilmişliği ise Kur'an-ı Kerim'in eleştirdiği bir husustur.

Çoban imgesi, kutsal kitap boyunca pastoral teoloji ve ruhbanlık uygulamalarına kaynak teşkil eden bir model olarak kullanılmaktadır. Kutsal metinlerin çeşitli bölümleriyle ve özellikle Mezmur 23'de “*RAB benim çobanımdır.*”, Hezekyel 34'de “*RAB bana şöyle seslendi: 'İnsanoğlu, İsrail'in çobanlarına karşı peygamberlik et ve onlara, bu çobanlara şöyle de: 'Egemen RAB diyor ki: Vay kendi kendini güden İsrail çobanlarına! Çobanların sürüyü gütmesi gerekmez mi? Yağı yiyor, yünü giyiyor, besili koyunları kesiyorsunuz,*

³² John J. Davis, *The Perfect Shepherd: Studies in the Twenty-Third Psalm*. (Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Book House, 1979), 51; Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24* (Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Eerdmans, 1997), 280.

³³ George Woosung Wade, *The Books of the Prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah / with Introduction and Notes by G.W. Wade* (London: Methuen, 1925), 42.

³⁴ Solomon Zeitlin, “The Am Haarez: A Study in the Social and Economic Life of the Jews before and after the Destruction of the Second Temple”, *The Jewish Quarterly Review*, 23/1 (1932), 46.

³⁵ James F. Stitzinger, “Pastoral Ministry in History”, *The Master's Seminary Journal* 6/2 (1995), 147-148.

ama sürüyü kayırmıyorsunuz. Zayıfları güçlendirmediniz, hastaları iyileştirmediniz, yaralıların yarasını sarmadınız. Yolunu şaşırانları geri getirmediniz, yitikleri aramadınız. Ancak sertlik ve şiddetle onlara egemen oldunuz”, Yuhanna 10’da “Size doğrusunu söyleyeyim, koyun ağılına kapıdan girmeyip başka yoldan giren kişi hırsız ve hayduttur. Kapıdan giren ise koyunların çobanıdır. Kapıyı bekleyen ona kapıyı açar. Koyunlar çobanın sesini işitirler, o da kendi koyunlarını adlarıyla çağırır ve onları dışarı götürür. Kendi koyunlarının hepsini dışarı çıkarınca önlerinden gider, koyunlar da onu izler. Çünkü onun sesini tanırlar. Bir yabancıнын peşinden gitmezler, ondan kaçarlar. Çünkü yabancıların sesini tanımazlar.” ve 1 Petrus 5’de “Bu nedenle aranızdaki ihtiyaçlara, onlar gibi bir ihtiyar, Mesih’in çektiği acıların tanığı, açığa çıkacak olan yüceliğin paydaşı olarak rica ediyorum: Tanrı’nın size verdiği sürüyü güdün. Zorunluymuş gibi değil, Tanrı’nın istediği gibi gönüllü gözetmenlik yapın. Para hırsıyla değil, gönül rızasıyla, size emanet edilenlere egemenlik taslamadan, sürüye örnek olarak görevinizi yapın. Baş Çoban görüldüğü zaman yüceliğin solmaz tacına kavuşacaksınız.” ifade edildiği şekliyle 21. yy.’da ruhbanlık uygulanmasını çevreleyen muhtelif şartlar mevcut görünmektedir. Hristiyanlık için bir model oluşturulurken, Yaratılış 48:15’teki "Bugüne dek yaşamım boyunca bana çobanlık eden Tanrı, beni bütün kötülüklerden kurtaran melek bu gençleri kutsasın!" ifadesi ile İsrail'in (Yakup) Yusuf'u kutsamasından başlayarak, Vahiy 7:17’de "Çünkü tahtın ortasında olan Kuzu onları güdecek ve yaşam sularının pınarlarına götürecektir; Tanrı gözlerinden bütün yaşları silecek." ifadesine kadar Tanrı ve İsa'nın çoban olarak tasvir edildiği görülmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, Hristiyanlıkta en nihayetinde Tanrı çobandır. İsa’da bedenlenmiş Tanrı herkesi gözeten çobandır. Hristiyanlıkta çobanlık manevi/pastoral bakımla ilişkisi itibariyle ele alınıyor olsa da nihayetinde misyonerliğin de temel kavramıdır. Çünkü Hristiyanlıkta çobanlığın amacı insanlara İncillerin mesajını götürmektir.³⁶ Öte yandan Hristiyan teolojik tartışmalarında, ruhban olmayanların da Tanrı’nın kullarına çobanlık yapma vazifesine işaret edilir. Hristiyanlara göre tüm pastoral bakım faaliyetleri, nihayetinde Mesih’e imanda anlam bulur, çünkü İnciller’de şöyle ifade edilir: “Yaşam ve tanrısallık için ihtiyacımız olan her şeyi 'O'nun ilahi gücü bize verdi.”³⁷

Hristiyanlıkta Yuhanna İncili’nde vurgulandığı şekliyle, İsa en ideal çobanı temsil eder.³⁸ İnciller’de İsa’nın mesih oluşundan ziyade çoban olarak nitelendirilmesi ile manevi bakım arasındaki ilişki günümüzde daha çok üzerinde durulan bir husustur. Teolojik eğitim müfredatı içerisinde, pastoral bakım, teorinin, ilahiyatın ve uygulamanın entegrasyonunu amaçlayan, bir inanç topluluğu bağlamında ruhsal

³⁶ Seward Hiltner, *The Christian Shepherd; Some Aspects of Pastoral Care* (New York: Abingdon Press, 1959), 49.

³⁷ 2 Pet. 1:3

³⁸ Yuhanna 10: 1-21.

iyileşmeyi hedefleyen bir dinî etkileşim biçimini ifade eder ve uygulamalı teolojinin bir alt kategorisidir.³⁹ Pastoral bakım kursları, diğerlerine etkili bir şekilde bakım sağlamak için gereken çeşitli beceri ve yetenekleri kazanmaya hazırlar. Bu nedenle, genellikle insanın zayıflık ve savunmasızlık alanlarına odaklanır ve bu alanlar ölüm, evlilik ve aile dinamikleri, cinsiyetçilik, ırkçılık, ekonomik ve siyasi adaletsizlik gibi konularla sınırlı değildir. Ancak hem insanın acı çekme gerçekleri hem de dinî organizasyon biçimi tarihsel ve kültürel olarak belirlidir. Bu nedenle pastoral bakımın endişeleri tarih boyunca farklı insanlar için farklı olmuştur. Yine de genç veya yaşlı, hasta veya sağlıklı, zengin veya fakir olsun, herkesin anlam, sevgi, ilişki ve topluluk için süregelen ihtiyaçları vardır ve pastoral bakım, bağlamdan bağımsız olarak bu ihtiyaçları karşılamaya çalışırken aldığı biçimi ifade eder. Pastoral bakım, bu nedenle, özellikle acı veya ihtiyaç karşısında tanrının sevgisinin insanlar arasında arttırılmasını amaçlayan bir ilahi tecelli olarak özellikle uygulandığını ve bedenleştirildiğini belirten bir uygulamalı teoloji biçimi olarak tanımlanabilir.⁴⁰

Dolayısıyla, çobanlık kavramı bağlamında önemli olan husus, Hristiyan pastoral teolojisinin, ‘Uygulamalı Hristiyan Teolojisi’ çalışmalarıyla sıkı bir şekilde ilişkili olmasıdır. Bu alandaki araştırmalara genel bir bakış yapıldığında, pastoral teolojinin temel olarak bir uygulamalı teoloji konusu olarak ele alındığı gözlemlenir. Hristiyan geleneğindeki uygulamalı teoloji, teolojik kavram ve ilkelerin inananların günlük yaşamlarına nasıl uygulanabileceği ile ilgilenir. Teori ile pratik arasındaki boşluğu kapatmayı hedefleyen bu yaklaşım, bireylerin ve toplulukların inançlarını günlük hayatta nasıl yaşayabileceklerine dair pratik ve anlamlı yollar sunar. Pratik teoloji, resmi olarak ayrı bir disiplin olmasa da pastoral literatürde sıkça yer alır. Bu bağlamda, pratik teoloji, litürjik yaşamın pratik yönleri, dua ve manevi uygulamalar, çileci yaşam pratiği, pastoral bakımın ruhsal boyutu, etik yaşam ve sosyal adalet gibi konularla ilgilenir. Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Çağdaş Hristiyan teologların öğretilerinin, Hristiyanların pastoral etik ve dünyayla ilişkiler konusundaki bakış açılarını şekillendirdiği anlaşılmaktadır.

Kilisenin deneyiminde derinden kök saldıgına inanılan pastoral bakım, litürjik yaşamla ilgilenmek, ayinlere katılmak, ruhani büyüklerden rehberlik istemek ve kişinin kendi topluluğu bağlamında inancını aktif bir şekilde yaşamak gibi unsurları kapsamayı yönüyle pratik teolojinin bütüncül bir tezahürü olarak görülür. Daha da ötesi bir ameli inanç olarak telakki edilir.

Çobanlık anlayışının ‘teolojik olarak yaşamak’, yani ilahiyat ilimlerinin yorumlarının işaret ettiği tespitleri hayata geçirmek meselesi olarak görüldüğü,

³⁹ McClure, “Pastoral Care”, 269.

⁴⁰ McClure, “Pastoral Care”, 270.

‘Teolojinin günlük yaşamla ne ilgisi var?’ sorusunu dikkate getirdiği tartışılmaktadır.⁴¹ Hristiyan teoloji literatürüne göre teoloji ilminin genellikle soyut bir disiplin olarak kabul edildiği bilinir. Teoloji, hükümlerin önermelere indirgenebildiği, kategorize edilebilen (geleneksel, liberal, muhafazakâr, evanjelik, reformcu, ya da kurtuluşçu gibi) akli bir disiplindir. Genellikle pratik hayat bağlamında düşünülmez. Ticaret, hukuk, gibi mesleklerle uğraşan insanlar genellikle teoloji çalışmalarını alakasız bulurlar. Çağdaş ilahiyat eğitimi bağlamında, üniversitelerde ve ruhban okullarında birçok eğitimci günümüz ilahiyat öğrencilerinin ilahiyat kurumlarından entegre/bütüncül bir teolojik bilgi yerine parçalanmış/cüz’iyat teolojisi mezun olarak ruhbanlık mesleğine girmelerinden kaygı duymaktadırlar. İlgili literatürde, bu Hristiyan teolojik eğitim kurumlarında, teolojinin konularını daha ziyade soyut ve parçalı bir şekilde ele alma eğilimi, teolojiyi günlük yaşamla bütünleştirmeyi zorlaştırmaktadır.⁴²

Bu bağlamda, pastoral bakımın, mesihi çobanlık üzerinden Hristiyan manevi danışmanlık ve rehberliğin uygulamalı ilahiyatla ve teolojinin tanım ve mahiyetiyle yakın bir ilişkisi olduğu, bu alandaki literatürde giderek artan bir ilgiyle kendini göstermektedir. İlgili literatürde, teoloji öğrencilerinin teolojik bütünleşmeyi başardıkları zaman, bunun onların manevi hizmetlerini güçlendireceği belirtilmektedir. Teolojik ilmin külli bir mahiyet yansıtabilmesi, hayatın gerçeklerine aktarılabilir taşınabilir olmasıyla mümkündür. Bu, eleştirilere maruz kalma yönüyle, ilmi ve fikri risk almayı, cesur olmayı da beraberinde getirir.⁴³

Hristiyan teolojisinde günümüzde önemli seviyede tartışılan Uygulamalı/Pratik Teoloji, teolojik kavram ve ilkelerin inananların günlük yaşamına uygulanmasıyla ilgilenir. Pastoral Ruhbanlık da bu uygulama üzerine kuruludur. Teori ve pratik arasındaki uçurumu kapatmayı, bireylerin ve toplulukların inançlarını pratik ve anlamlı yollarla yaşamalarını sağlamayı amaçlamaktadır. Pratik teoloji, Hristiyan teolojisi içinde ayrı bir çalışma alanı olmasa da litürji, dua, çilecilik, pastoral hizmetler ve etik-sosyal katılım gibi konuları kapsamaktadır. Bu da en nihayetinde, bir ‘kurtuluş-salvation’ teori ve pratiği anlamına gelir. Hristiyan pastoral çobanlığı, temelde bir ‘praxis’ vurgusunu içerir. Praxis, etimolojik olarak Grekçe ‘amel, eylem’ anlamına gelmekle birlikte, bir

⁴¹ R. Paul Stevens, “Living Theologically: Toward a Theology of Christian Practice”, *Themelios* 20/3 (1995), 4.

⁴² Noel B. Woodbridge, “Living Theologically – Towards a Theology of Christian Practice in Terms of the Theological Triad of Orthodoxy, Orthopraxy and Orthopathy as Portrayed in Isaiah 6:1–8: A Narrative Approach”, *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 66/2 (2010), 1.

⁴³ John E. Paver, *Theological Reflection and Education for Ministry: The Search for Integration in Theology* (Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge, 2006), 46.

Hristiyan teolojik ıstılahı olarak sosyal yönü de olan ‘adanmış salih amel’ manasında ve soteryolojik yani ‘kurtuluşa dönük yaşam’ vurgusuyla kullanılır.⁴⁴

Hristiyan uygulamalı teolojisinde ‘çobanlık’ kavramı, pastoral bakımın tüm halka açık bir uygulama olarak anlaşılmasını, pastoral bakım uygulamalarını tabandan yukarıya doğru geliştirmeyi önerir veya Latince ifadesiyle ‘teologia en conjunto’ (cemaat/camia olarak ilahiyat), kilisenin güç hiyerarşisinin dışında marjinde olanları dikkatlice dinleme, derdine çare olma yaklaşımı olarak tanımlanır. Ayrıca, pastoral bakımın örf ve kültüre uygun olarak yerleştirilmesini teşvik eder. Bu, teolojilerinin, teorilerinin ve müdahale/bakım pratiklerinin, alıcının en aşına olduğu kültürel ve sosyal bağlamların içinden çıkması ve onlara karşı duyarlı olması gerektiği anlamına gelir.⁴⁵ Uygulamalı ilahiyat açısından pastoral rehberin, bilinçli ve hassas bir kişi olarak belirli bir dinî topluluğun inanç, ibadet menkıbe vb. yönlerini içeriden bilen birisi olarak etkileyici, dönüştürücü ve dengeleyici bir rehberlik sunması beklenir.⁴⁶

Bu tür bir dönüştürücü rehberliği sağlayacak şekilde çobanlık metaforunun pratik hayat yansımasında en önemli özellik tevazudur. Özgüven eksikliğiyle sıklıkla eş değerlendirilmesine rağmen, tevazu yani alçakgönüllülük insan gücünün bir kaynağı olarak kabul edilmektedir. Alçakgönüllülük, kişinin güçlü ve zayıf yönlerini ne abartarak ne de küçümseyerek gerçekçi bir şekilde değerlendirmesidir. Alçakgönüllü olmak, kendine düşük bir görüşe sahip olmak değil, kendine doğru bir görüşe sahip olmak demektir. Bu, yeteneklerini ve başarılarını perspektifte tutma yeteneğidir, kendini kabul etme duygusu, kusurlarını anlama ve kibir ve düşük özsaygıdan uzak olma yeteneğidir. Çoğu felsefi incelemede, alçakgönüllülük geliştirilmesi istenen bir özellik bir erdem olarak kabul edilir. Tarih, kendileri ve hedefleri hakkında perspektif sahibi olan, kendini büyütme tehlikesine boyun eğmeyen güçlü manevi, siyasi ve bilimsel liderlerle doludur. Dolayısıyla uygulamalı ilahiyat bağlamında manevi bakım ve danışmalık açısından tevazu, had bilmek ve ölçülü olmakla ilişkilendirildiği için problem çözmeye de daha uygun bir haldir.⁴⁷

2. İslami Manevi Bakımda ‘Çobanlık’ (عرا)Anlayışı

Manevi bakım, her bakım alıcısının kendine mahsus ihtiyaçlarına, hedeflerine ve kaynaklarına dikkat ederek ve bunlara cevap vererek bütüncül bir iyileşme dinamiği

⁴⁴ Wayne Morris, *Salvation as Praxis: A Practical Theology of Salvation for a Multi-Faith World* (London: Bloomsbury, 2014), 6.

⁴⁵ McClure, “Pastoral Care”, 276.

⁴⁶ Stephen Pattison, *The Challenge of Practical Theology: Selected Essays* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2007), 202.

⁴⁷ Emmons, “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”, 18.

sağlar. Manevi bakımın merkezinde, bakım verenlerin veya kurumların muhataplarının iyiliği için duyduğu manevi kaygı bulunmaktadır. Manevi kaygının belirtileri ve faaliyetleri ne yeni ne de sadece İslamidir. Müslüman nesiller, manevi rehberlerin Kur'an'ı anlamalarına ve Hz. Peygamber'in zamanından beri, sıkıntı içinde olanları ziyaret etmek ve manevi bakım sunmak gibi faaliyetleri gerçekleştirerek, İslam geleneğinde hem Müslüman hem de gayrimüslim aile üyelerine, arkadaşlara ve komşulara farklı dinî ve etnik kimliklerden olsalar bile manevi yardım ve destek sağlamışlardır. Bu sorumluluk, Hz. Peygamber tarafından bir çobanlık metaforuyla örneklenmiştir.

İslam içerisinde, peygamberin örneği pastoral uygulamalarda temel bir role sahiptir. Müslümanlar, Kur'anî vahyin ilk alıcısının Hz. Peygamber olduğuna ve Kur'an'ın mesajını uygulayan ilk kişi olduğuna ve O'nun mükemmel bir rol model olduğuna inanırlar. Nitekim bu gerçeği doğrulayan birkaç Kur'an ayeti bulunmaktadır.⁴⁸ Hz. Muhammed, kendisini önceki peygamberlerin ve onların mesajlarının bir devamı olarak görmüştür. Yetim olarak büyüdü ve daha sonra çöl ortamında yetiştirildi, hayatının bir kısmını çobanlık yaparak geçirdi ve bu şekilde önceki peygamberlerin geleneğini sürdürdü. Kur'an, Hz. Peygamberi "çok nazik" (ra'uf) ve "çok merhametli" (rahim) olarak niteler ve her ikisi de tanrının nitelikleri arasındadır.⁴⁹ Onun kişilerarası becerilerinin çeşitliliğini ve derinliğini kaydeder ve insanların onun sıcaklığına ve merhametine çekildiğini belirtir.⁵⁰

İslam'da çoban kavramı mü'min/Müslüman olmanın en tabii vasfı olarak telakki edilir. Hz. Peygamberin çobanlık yapması, huzur ve sükûnet içinde çalışmasına, çölün kendine özgü doğasında Allah'ın yarattığı harikaları ve güzellikleri tefekkür etmesine vesile olmuştur. Bir çoban, Hz. Peygamberin ümmetine önderlik etmesi için ihtiyaç duyduğu pek çok harika niteliği, işiyle alır ve geliştirir. Bir çoban güneşin doğuşundan akşama kadar sürüsüne bakmakla meşgul olmuştur. Koyunların otlatılması çok uzun sürdüğünden, bir çobanın sürüsüne karşı çok sabırlı olması gerekir. Aynı şekilde bir liderin de farklı nedenlerle de olsa halkına karşı sabırlı olması gerekir. Bir çoban, Arap Yarımadası'nda çalışıyorsa, gün boyu çok sıcak havalarda dışarıda olduğu için susuzluğunu gidermek için bol suya ihtiyacı olduğu gibi yemek olarak da bulabildiği tek şey basit yiyeceklerdir. Kısacası, çobanın hayatı zor bir hayattır ve bu nedenle günlük zorluklarla başa çıkmakta çok sabırlı olmalıdır. Bir çoban, işinin doğası gereği alçakgönüllü olması gerekir. Koyunlara hizmet etmek, yavru koyunların doğumuna

⁴⁸ el-Ahzâb 33/21, el-Enbiyâ 21/107.

⁴⁹ et-Tevbe 9/127.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/159. Bk. Sophie Gilliat-Ray, *Understanding Muslim Chaplaincy* (Farnham: Routledge, 2013), 54.

nezaret etmek, koyunları yırtıcılardan korumak ve sürünün yakınında uyumak, bir çobanın günlük görevleridir. Ancak bunların hiçbiri çobanı rahatsız etmez ve böylece her günü geçtikçe, gurur ve kibir, kalbinden daha da uzaklaşır ve alçakgönüllülük onun belirleyici özelliği haline gelir.

Elçilik vazifesi verilmeden önce Hz. Peygamberde yukarıda belirtilen özelliklerin tümü 'çobanlık' tecrübesi de dâhil olmak üzere ilahi bir plan dâhilinde geliştiriliyordu. Ancak, Hz. Peygamber'in kendi yaşadığı tecrübeyi 'peygamber olacağı' şeklinde anlamadığı bilinmektedir. Hz. Peygamberin çobanlık tecrübesi, Allah'ın itaatkâr kullarının bu dünyada nasıl bir hayat sürmesi gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Allah, Hz. Peygamber için çölün sıcağında bütün gün çalışmaya gerek kalmadan kolay ve rahat bir yaşam sağlamayı elbette mümkün kılabilirdi. Ancak Allah'ın hikmeti, Hz. Peygamber ve tüm Müslümanların bu tecrübeden önemli bir ders almasını murat etmiştir: Bir insanın en değerli kazancı, topluma ve insanlığa faydalı hizmetler sunarak elde ettiği kazançtır; en değersiz kazanç ise emek sarf etmeden, çaba göstermeden elde edilen, topluma ve insanlığa katkı sağlamayan servettir. Çobanlık, İslam'da ruhban ve laik ayrımı olmaksızın herkesin sorumlu olması manasına işaret eden, emeğe değer vermenin, tevazunun, sabrın ve 'hikmetu'l-mev'ize'nin tecrübesi olması yönüyle manevi rehberliğin temeli olan bir metafordur.

"Manevi danışma ve rehberliğin, dinî bir problemi olan kişi (danışan) ile onun kişisel manevi probleminin çözümüne yardımcı olacak uzman (danışman) arasında, problemin çözümüne dönük olarak yüz yüze meydana gelen psikolojik yardım ve destek olduğu hatırlanacak olursa",⁵¹ Hz. Peygamberin meşhur bir hadisindeki çobanlık metaforuna insanın/mü'minin külli sorumluluğunu vurgulamak bakımından ne kadar anlamlı olduğu anlaşılabilir: *"Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur. Erkek, ailesinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Hizmetkâr, efendisinin malının çobanıdır; o da sürüsünden sorumludur. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz."*⁵² Bu mecazî betimleme, Hz. Muhammed'in hayatını, kendini tamamen sürüsünün korunmasına ve bakımına adanmış bir çobanın hayatı gibi özetlemektedir. Çobanlık metaforu, Hristiyan pastoral bakımla karşılaştırıldığında, İslami manevi bakımın kökenlerini ve kullanımını incelemede önemlidir. Çünkü bu çalışmanın temelinde yapılacak olan karşılaştırmada da görüleceği üzere, "pastör" kelimesi Latince'de "çoban" kelimesiyle ilişkilidir.

⁵¹ Söylev, "Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım", 89.

⁵² Hadisin tahririnin yapılarak tüm isnadlarının detaylı bir şekilde incelendiği tez çalışması için bk. Abdülkerim Ersan, *Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk Açısından 'Hepiniz Çobansınız' Hadisi (Tahric ve Değerlendirme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

İslam peygamberinin hayatı ve Müslümanların temel inançları ve uygulamaları hakkında bilinenler incelendiğinde, acı çeken, hasta veya fakir olanlara yönelik manevi bakım ve ilginin İslami geleneğin vazgeçilmez bir parçasını oluşturduğu aşikardır. Bu ayrıca, çeşitli hastalıkları anlama ve tedavi etmede varlığın psikolojik, fiziksel ve ahlaki yönlerinin yanı sıra ruhsal olanı da dahil eden Müslüman alimlerin ve hekimlerin bütüncül yaklaşımıyla kanıtlanmıştır. Muhâsibî'nin dinî davranış teorisi, Mevlânâ'nın dertleri sevme merkezli depresyon ve bunalıma getirdiği çözüm teorisi, Farabî'nin kavrama ile öğrenme yaklaşımı ve rüyayı etkileyen faktörlere getirdiği bakış açısı, İbn Sînâ'nın nefis teorisi, Gazzalî'nin nefsi derecelendirmesi, Farabî'nin insanı nefis ve akıl gibi kavramlarla ifade eden değerlendirmeleri bunun örnekleri olarak hatırlanabilir.⁵³ Bununla birlikte, İslam'da manevi bakım alanında Hristiyan pastoral bakım örneklerinin referans alınıp alınmayacağı tartışmalıdır. İslam'da manevi bakımın pastoral bakımdan farklı ve benzer yönleri olduğu aşikârdır. Manevi danışmanlık ve rehberlik görevini yerine getirirken, Hz. Peygamber'in İslami kaynaklarda detaylarıyla anlatılan çeşitli telkin ve ikna usûlleriyle uyguladığı rehberlik metotları, İslami çobanlık hizmetinin temellerini oluşturur.⁵⁴

İslam'da manevi çobanlık aynı zamanda bir manevi zekaya sahip olmayı gerektirir. Manevi zekâ için çeşitli tanımlar bulunmakla beraber, İslam'da manevi zekâ, Kur'an ve sünnetten türetilmiştir. Manevi zekâ, hayatı yöneten güçtür. İlgili kaynaklarda, manevi zekânın manevi ve dinî sorunları çözme potansiyeline sahip olduğu açıklanmaktadır.⁵⁵ İslam inancında, entelektüel zekâ zihinsel zekayla ilişkilidir. Duygusal zekâ ise duygusal yönle bağlantılıdır ve manevi zekâ kalbin zekâsı olarak tanımlanır. Manevi zekâ genellikle 'Aşkın Zekâ' olarak adlandırılır ve yaratıcının ve onun yaratılışına derin bir sevgiye odaklanan bir zekâ olarak nitelenir.⁵⁶ İnsanın gizemini ve karmaşıklığını çözme konusundaki modern insanın merakına istinaden ortaya çıkan manevi zekâ, dinî bakış açılarından ayrılmış bilimsel yaklaşımların ortasında yeni bir ilgi alanı sağlamıştır. Manevi zekâda anlam öne çıkar, çünkü manevi zekâ, bireylerin anlam ve değerle ilgili sorunları çözmesine yardımcı olan bir zekâ formudur. İnsanlar için hayatın anlamına duyulan ihtiyaç temel bir gereksinimdir, çünkü anlamlı bir yaşam arayışı motivasyonun temel kaynağıdır. Anlam eksikliğinde yaşam, içi boş ve anlamsız hale gelir. İslam perspektifinde, manevi zekâ aynı zamanda

⁵³ Nazife Varlı, "Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları", *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 68-69.

⁵⁴ Söylev, "Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım", 90.

⁵⁵ Elmi Bin Baharuddin - Zainab Binti Ismail, "7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 211 (2015), 568.

⁵⁶ Sri Haryanto, "Islamic Review of Spiritual Intelligence", *Journal International Dakwah and Communication* 4/1 (2024), 55.

Allah'ın birliğini tanıma (Tevhid) gibi unsurları içerir. Bu, O'na ibadet etmek, dua etmek ve bağlılıkla ilişki kurmak yoluyla Allah ile olan ilişkiyi geliştirmeyi içerir. Ayrıca, nefsin kötülüklerden ve egoizmden arınması (Tezkiyetün-Nefs), Allah'a tam bir farkındalıkla ibadet etme (İhsan) ve Allah'ın büyüklüğünün işaretlerini düşünme (Tefekkür) gibi konuları kapsar. İslam perspektifinde, manevi zekâ, insan yaşamının hem maddi hem de manevi boyutları arasında denge ve uyum sağlamayı amaçlar. Böylece, bireyler manevi zekâlarını geliştirerek anlamlı ve mutlu bir yaşam sürdürebilirler ve hayatlarının her alanında bereket elde edebilirler.⁵⁷

Sonuç

Bu çalışmada bir metafor olarak “çobanlık” kavramının manevi bakım ve danışmanlık açısından Hristiyanlık ve İslam özelinde dinler arası kısa bir karşılaştırması yapılmıştır. Tüm dinî geleneklerde, kendi cemaatlerinde çeşitli görevleri yerine getirmekle sorumlu yetkili din görevlileri olduğu bilinmektedir. Bu din görevlileri, kendi dinî inanç çerçevelerinde vaazlar verir, manevi rehberlik ve irşat ile ilgilenir, ibadetlerde rehberlik eder ve hayatın her yönüyle ilgili kanaat önderliği yaparlar. Doğum ve ölüm gibi hayatın önemli anlarında da dinî rehberlik sağlarlar ve dinî meselelerde fetva verirler. İslami irşad ve tebliği çalışmaları ile kıyaslanarak bakıldığında, din görevlileri bazı durumlarda idari kurumsal görevler üstlenirler ve Hristiyanlık gibi bazı dinlerde ruhbanlık mesleğinde yer alırlarsa "gök ile yer arasında" arabuluculuk bile yapabilirler.

Bu görevlerin somut gerçekleştirme biçimleri ve işlevleri sadece teolojik belirlemelere değil, aynı zamanda sosyal değişimlere ve etkilere de bağlıdır. Bu durum, sürekli bir değişim ve adaptasyon sürecine işaret eder. Farklı dinler arasında manevi rehberlik teorisi ve pratiği arasında farklılıklar ve benzerlikler olduğu gibi, aynı dinin içindeki mezhep ve gelenekler arasında da benzer farklılıklar gözlemlenebilir. Dinî rehberlerin rol ve sorumlulukları, dinî inançlar ve toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenebilir ve zaman içinde değişebilir. Bu görevlerin evrensel işlevleri olduğu kadar, yerel ve kültürel faktörlere göre de değişkenlik gösterebilirler.

Buraya kadar ki değerlendirme ve karşılaşmalardan şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1-Çobanlık kavramının teolojik mahiyeti ile pastoral/spiritüel uygulamaya dönük mahiyeti hakkında ilgili kaynaklarda ve tartışmalarda ele alınan anlam çerçevesi göstermektedir ki gerek Hristiyanlıkta gerekse İslam'da bir metafor olarak kullanılan çobanlık kavramı, gayesi ve misyonu bakımından benzerlikler göstermektedir. “Manevi danışmanlık ve rehberlik” adıyla yaygınlaşan manevi-psikolojik yardım alanı, Hristiyan pastoral teolojide, çobanlık metaforu üzerinden ele alınmaktadır.

⁵⁷ Haryanto, “Islamic Review of Spiritual Intelligence”, 54-56.

2-Yaptığımız karşılaştırmaya dayanarak diyebiliriz ki, günümüzde İslam'da, Batı'daki gibi kurumsallaşmış bir manevi danışmanlık geleneği olmasa da bir din adamları zümresiyle sınırlı olmaksızın tüm İslam ahlak literatüründe ele alınan -her ne kadar makalenin ana konusu olmasa da en nihayetinde "Tezkiyetün-Nefs" gayesi ile özetlenebilecek bir manevi danışmanlık teolojisi/maneviyat nazariyesi bulunmaktadır.

3-Hristiyan ruhban geleneğinde pastoral bakım ve pastoral roller, merkezî bir role sahiptir ve nihayetinde İsa'nın kendisini "iyi çoban" olarak tanımlamasından türetilmiştir. İslam dininde pastoral rolün merkezî olduğu profesyonel veya kurumsal bir "din adamlığı" geleneği takip edilmemiş olsa da pastoral olarak nitelendirilebilecek geniş çapta inanç ve uygulama unsurlarını tanımlamak mümkündür. Hz. Peygamberin "Hepiniz çobansınız..." hadisinden başka Kur'an'ın "içinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun" emri bu yöndeki inanç ve uygulamalara dayanak teşkil etmektedir.

4-Pastoral pratiğin ya da manevi danışmanlık hizmetlerinin, yaygın mabed merkezli din hizmetlerinin yeterli olmadığı düşüncesinden geliştiği anlaşılmaktadır. Günümüzdeki toplumlar, dinî inanç ve değerlerin güçlü ve etkin geleneksel zamanların ötesindedir. 21. yy.'da pek çok toplum artık seküler, demokratik, hümanistik ve çoğulcu karakterleri ile ön plana çıkmaktadır. Dinler de böyle bir sosyal gerçeklik içerisinde, farklı sosyo-psikolojik durumlardaki insanların ihtiyaç duyduğu bir 'manevi çobanlığı' insanlara sunma iddiasıyla kendilerine bir yaşam alanı bulmaktadırlar. Bu alan, manevi danışmanlık hizmetlerini gerekli kılmaktadır.

5- Ayrıca çobanlık metaforu ile ifade edilen bir manevi bakımın dinî mi yoksa seküler mi olması gerektiği yönünde tartışmalar olduğu bilinmektedir. Bu tartışmalarda çoğulcu ve seküler toplumlarda dinî değil de hümanist olarak tabir edilen bir manevi bakım geleneği inşa edilme çabaları ileri sürülmektedir. İnsanların çeşitli durum ve bağlamlarda ihtiyaç duyabilecekleri ruhsal yardımın dinî-manevi olmaksızın hümanist yaklaşım temelinde de sunulabileceği tartışması da yapılmaktadır. Yani bu laik ve hümanist çobanlık yaklaşımı ileri sürülerek tanrısız ve dinsiz olarak da iyi, güzel ve ahlaklı bir hayat sürdürülebileceği düşüncesine dayanır. Bu anlamda Batı'da bazı ülkelerde dini olmayan pastoral ve manevi bakım çalışmaları olduğu görülmektedir.⁵⁸

Bu çalışma, yukarda özetlenen değerlendirmeler sonucunda göstermektedir ki, manevi danışmanlık ve rehberlik alanı, bir taraftan modern psikoloji biliminden bağımsız ama yine de ondan beslenen disiplinler arası bir uzmanlık alanı olarak insana dinî inanca dayalı psikolojik yaklaşım ve manevi bakım hizmetlerinden oluşan bir bilim dalı ve özel bir uzmanlık gerektiren profesyonel bir meslek olarak ortaya çıkmakla kalmamış, her geçen gün alana olan ihtiyaç daha da belirgin hale gelmektedir.

⁵⁸ David Savage, *Non-Religious Pastoral Care: A Practical Guide*, (London and New York: Routledge, 2018), 1-3.

Bu makale, manevi danışmanlık ve rehberlik alanında, özellikle İslam maneviyatı çerçevesinde ‘çoban’ metaforunu ve manevi-metafizik bağlılığı dışlayan hümanist manevi bakım ve danışmanlık ile temelinde çoban metaforu bulunan din eksenli manevi bakım ve danışmanlığın karşılaştırılmasının önemine işaret etmektedir. Bu alanda yapılacak akademik araştırmalarda, dine-dayalı manevi danışmanlık ve rehberlik teori ve pratiğinin, dinî referanslardan bağımsız olma anlamında ‘hümanist’ ruhsal yardım çalışmalarıyla karşılaştırılması önem arz ettiği söylenebilir.

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		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Çıkar Çatışması / Competing Interests		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
Yazarların Katkıları / Author Contributions:	Birinci Yazar	İkinci Yazar
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%50	%50
Veri toplanması / Data collection:	%90	%10
Veri Analizi / Data Analysis:	%50	%50
Makalenin Yazımı / Writing up:	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%50	%50

Kaynakça

- Altaş, Nurullah - Mustafa Köylü (ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ammerman, Nancy T. "Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 52/2 (2013), 258-278.
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Baharuddin, Elmi Bin - Ismail, Zainab Binti. "7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 211 (2015), 568-577. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.11.075>
- Bakır, Ercan vd. "Spiritual Experiences of Muslim Critical Care Nurses". *Journal of Religion and Health* 56/6 (2017), 2118-2128. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0382-4>
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*. Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Eerdmans, 1997.
- Boaheng, Isaac - Osei, Isaac Justice. "A Study of John 21:15-17: Toward a Shepherd Model of Christian Ministry". *E-Journal of Humanities Arts and Social Sciences* 3/12 (2022), 636-647. <https://doi.org/10.38159/ehass.20223129>
- Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Coşkunsever, Asude. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Alanında Yüksek Lisans Yapan Öğrencilerin Alandan Beklentileri". *Dergiabant* 11/2 (2023), 298-322. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1332226>
- Daniels, David. "Reterritorializing the West in World Christianity: Black North Atlantic Christianity and the Edinburgh Conferences of 1910 and 2010", *Journal of World Christianity* 5/1 (2012), 102-123. <https://doi.org/10.5325/jworlchri.5.1.0102>
- Davis, John J. *The Perfect Shepherd: Studies in the Twenty-Third Psalm*. Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Book House, 1979.
- Emmons, Robert A. "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern". *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2
- Ersan, Abdulkerim. *Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk Açısından 'Hepiniz Çobansınız' Hadisi (Tahric ve Değerlendirme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Gilliat-Ray, Sophie. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Farnham: Routledge, 2013.
- Greider, Kathleen J. "Religious Pluralism and Christian Pastoral Theology1". *Journal of Pastoral Theology* 22/2 (2012), 3/1-3/21. <https://doi.org/10.1179/jpt.2012.22.2.003>
- Gunter, Nathan H. "The Shepherd-leader Motif as a Pastoral Model for a Globalizing Church". *Perichoresis* 16/3 (2018), 87-105. <https://doi.org/10.2478/perc-2018-0018>

- Gürsu, Orhan. *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz Danışma İlke, Beceri ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.
- Haryanto, Sri. "Islamic Review of Spiritual Intelligence". *Journal International Dakwah and Communication* 4/1 (2024), 53-58. <https://doi.org/10.55849/jidc.v4i1.573>
- Hiebert, Paul G. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Books, 1994.
- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research". *The American Psychologist* 58/1 (Ocak 2003), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.58.1.64>
- Hiltner, Seward. *The Christian Shepherd; Some Aspects of Pastoral Care*. New York: Abingdon Press, 1959.
- Hyman, Corine - Handal, Paul J. "Definitions and Evaluation of Religion and Spirituality Items by Religious Professionals: A Pilot Study". *Journal of Religion and Health* 45/2 (2006), 264-282.
- Jones, Phil. "Pastoral Care in Education for the 21st Century". *Pastoral Care in Education* 40/3 (2022), 360-368. <https://doi.org/10.1080/02643944.2022.2099005>
- Khalajinia, Zohre vd. "Explaining the Perception of Spiritual Care from the Perspective of Health Personnel: A Qualitative Study". *Journal of Education and Health Promotion* 10/53 (2021), 1-7. https://doi.org/10.4103/jehp.jehp_599_20
- Koç, Mustafa vd. (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. 2 Cilt. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Lincoln, Andrew T. "The Use of the OT in Ephesians". *Journal for the Study of the New Testament* 4/14 (1982), 16-57. <https://doi.org/10.1177/0142064X8200401402>
- Litonjua, M. D. "Spiritual, but Not Religious: Untangling a Seeming Paradox". *International Review of Modern Sociology* 42/1 (2016), 21-55.
- Long, Ibrahim J. - Ansari, Bilal. "Islamic Pastoral Care and the Development of Muslim Chaplaincy". *Journal of Muslim Mental Health* 12/1 (2018), 109-121. <https://doi.org/10.3998/jmmh.10381607.0012.105>
- MacArthur, John F. *Pastoral Ministry: How to Shepherd Biblically*. Nashville: Thomas Nelson, 2022.
- Marler, Penny Long - Hadaway, C. Kirk. "'Being Religious' or 'Being Spiritual' in America: A Zero-Sum Proposition?" *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 289-300. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00117>
- McClure, Barbara. "Pastoral Care". *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. ed. Bonnie J. Miller - McLemore. 267-278. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2011.
- Morris, Wayne. *Salvation as Praxis: A Practical Theology of Salvation for a Multi-Faith World*. London: Bloomsbury, 2014.

- Pargament, Kenneth I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (Ocak 1999), 3-16. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2
- Pattison, Stephen. *The Challenge of Practical Theology: Selected Essays*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2007.
- Paver, John E. *Theological Reflection and Education for Ministry: The Search for Integration in Theology*. Aldershot, England ; Burlington, VT: Routledge, 2006.
- Puchalski, Christina vd. "Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference". *Journal of Palliative Medicine* 12/10 (2009), 885-904. <https://doi.org/10.1089/jpm.2009.0142>
- Purdy, Noel. "The Importance of Pastoral Care in Education to Support the Mental Health of Children and Young People". *Pastoral Care in Education* 42/1 (2024), 1-3. <https://doi.org/10.1080/02643944.2024.2310335>
- Ramezani, Mohsen vd. "Spiritual Care in Nursing: A Concept Analysis". *International Nursing Review* 61/2 (2014), 211-219. <https://doi.org/10.1111/inr.12099>
- Rassool, G. Hussein. "The Crescent and Islam: Healing, Nursing and the Spiritual Dimension. Some Considerations towards an Understanding of the Islamic Perspectives on Caring". *Journal of Advanced Nursing* 32/6 (2000), 1476-1484. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01614.x>
- Sak, Ramazan vd. "Bir araştırma yöntemi olarak doküman analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 227-256. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>
- Savage, David. *Non-Religious Pastoral Care: A Practical Guide*. London and New York: Routledge, 2018.
- Schlehofer, Michèle M. vd. "How Do 'Religion' and 'Spirituality' Differ? Lay Definitions among Older Adults". *Journal for the Scientific Study of Religion* 47/3 (2008), 411-425.
- Schmidt, Kurt W. - Egler, Gisela. "A Christian for the Christians, a Muslim for the Muslims? Reflections on a Protestant View of Pastoral Care for all Religions". *Christian bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 4/3 (1998), 239-256. <https://doi.org/10.1093/chbi.4.3.239.6898>
- Schnell, Tatjana. "Spirituality with and without Religion—Differential Relationships with Personality". *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 34/1 (2012), 33-61.
- Söylev, Ömer Faruk. "Dinî Danışma ve Rehberliğin Teolojik Temellerine İslâmî Yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi* 53/2 (2017), 75-100.
- Stevens, R. Paul. "Living Theologically: Toward a Theology of Christian Practice". *Themelios* 20/3 (1995), 4-8.
- Stitzinger, James F. "Pastoral Ministry in History". *The Master's Seminary Journal* 6/2 (1995), 143-180.

- Vanhooser, Kevin J. “‘One Rule to Rule Them All?’ Theological Method in an Era of World Christianity”. *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*. ed. Craig Ott - Harold A. Netland. 85-126. Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Academic, 2006.
- Vanhooser, Kevin J. (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Vanhooser, Kevin J. - Strachan, Owen. *The Pastor as Public Theologian: Reclaiming a Lost Vision*. Grand Rapids, Michigan, U.S.A: Baker Academic, 2015.
- Varlı, Nazife. “Erken Dönem İslâm Âlimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları”. *Antakiyat/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2019), 67-89.
- Wade, George Woosung. *The Books of the Prophets Micah, Obadiah, Joel and Jonah / with Introduction and Notes by G.W. Wade*. London: Methuen, 1925.
- Weathers, Elizabeth. “Spirituality and Health: A Middle Eastern Perspective”. *Religions* 9/2 (2018), 1-17. <https://doi.org/10.3390/rel9020033>
- Woodbridge, Noel B. “Living Theologically – Towards a Theology of Christian Practice in Terms of the Theological Triad of Orthodoxy, Orthopraxy and Orthopathy as Portrayed in Isaiah 6:1-8: A Narrative Approach”. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 66/2 (2010), 1-6.
- Yüksel Çamur, Fatma. “Dini Danışmanlıkta Danışan Danışman İlişkisi Hadisler Çerçevesinde Teolojik Bir Bakış”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 647-678. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.775491>
- Zeitlin, Solomon. “The Am Haarez: A Study in the Social and Economic Life of the Jews before and after the Destruction of the Second Temple”. *The Jewish Quarterly Review* 23/1 (1932), 45-61. <https://doi.org/10.2307/1451568>
- Zinnbauer, Brian J. vd. “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (1997), 549-564. <https://doi.org/10.2307/1387689>

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Filistin Direnişi Bağlamında Bâsim Handekçi'nin Kinâ'un bi Levni's-Semâ Adlı Romanı

*Bâsim Handekçi's Novel Called Kinâ'un bi Levni's-Semâ in The Context of Palestine
Resistance*

Ethem DEMİR

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

ethemdemir84@gmail.com Orcid: 0000-0002-4877-7578

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

21.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted

18.11.2024

Atıf/Cite: Demir, Ethem. "Filistin Direnişi Bağlamında Bâsim Handekçi'nin Kinâ'un bi Levni's-Semâ Adlı Romanı". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 433-448.

<https://doi.org/10.20486/imad.1519838>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Huzur içerisinde uzun yıllar Osmanlı'nın yönetiminde kalan Filistin, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizlerin yönetimine geçmiştir. Bu tarihten itibaren eski huzurlu günlerini artık geride bırakan Filistin; acı, hüznün ve kederin merkezi haline gelmiştir. Batılı güçlerin desteğiyle Filistin topraklarında İsrail Devleti'nin kurulmasıyla beraber sıkıntıları daha da artan Filistin'in bu çilesi birçok çevrenin ilgisini çektiği gibi Arap edebiyatçıların da dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim kaleme aldıkları ve direniş romanları olarak isimlendirdikleri onlarca eserde Filistin soruna değinen Arap roman yazarları, bu girişimleriyle bahsedilen sorunu edebî çevrelerin gündemine taşımış ve birçok kişinin dikkatini çekmişlerdir. Böyle bir meseleyi yazdığı eserinde belirten Arap roman yazarlarından biri de Bâsim Handekçi'dir. Kaleme aldığı *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanında Filistin meselesinden kaynaklı sıkıntılara değinen Handekçi, bahsedilen önemli romanını yazmıştır. Alanında önemli olduğu düşünülen bu makalede Filistin meselesinin Handekçi'nin edebî penceresinden nasıl görüldüğüne detaylı bir şekilde değinilmiştir. Bu kapsamda Filistin meselesinden kaynaklı sıkıntıların neler olduğuna, bu sıkıntıların Filistinlileri ne şekilde etkilediğine farklı açılardan yaklaşmıştır. Siyasi ve toplumsal büyük bir yaraya dönüşen Filistin Sorunu, küresel ölçekte bütün duyarlı çevreleri etkilediği gibi modern Arap edebiyatı çevrelerini de önemli ölçüde etkilediği görülmüştür. İlgili çevrelerin bu manada kaleme aldıkları Filistin konulu edebî çalışmalar, bu durumu bariz bir şekilde göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Roman, Arap Romanı, Filistin Direniş Romanı, Basım Handekçi, Kinâ'un bi Levni's-Semâ.

Abstract

Palestine, which remained under Ottoman rule for many years in peace, came under British rule after World War I. From that date on, Palestine, which left its old peaceful days behind, became the center of pain, sorrow, and grief. With the establishment of the State of Israel in Palestinian lands with the support of Western powers, Palestine's suffering, whose troubles increased, attracted the attention of many circles and did not escape the attention of Arab writers. Indeed, Arab novelists who touched on the Palestinian issue in dozens of works they wrote and called resistance novels, brought the mentioned issue to the agenda of literary circles with these initiatives and attracted the attention of many people. One of the Arab novelists who mentioned such an issue in his work is Basim Handekchi. Handekchi, who touched on the troubles arising from the Palestinian issue in his novel *Kinâ'un bi Levni's-Semâ*, wrote the important novel mentioned. This article, which is considered important in its field, touches on how the Palestinian issue is seen from Handekchi's literary window in detail. In this context, the problems stemming from the Palestinian issue and how these problems affect the Palestinians have been approached from different perspectives. The Palestinian Issue, which has become a major political and social wound, has been seen to have a significant impact on modern Arabic literature circles, as well as all sensitive circles on a global scale. The literary works on Palestine written by the relevant circles in this sense clearly demonstrate this situation.

Keywords: Arabic Language and Literature, Novel, Arab Novel, Palestinian Resistance Novel, Bâsim Handekçi, Kinâ'un bi Levni's-Semâ.

Giriş

Köklü geçmişi, dinî anlamda taşıdığı önem ve sahip olduğu kültürel zenginliği sebebiyle Filistin, dünya gündemini uzun yıllar meşgul edegelmiş ve Orta Doğu siyasetine her zaman hareketlilik kazandırmıştır. Geçmişte sükûnet içerisinde uzun yıllar Osmanlı hakimiyetinde kalan Filistin, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngiltere'ye karşı kaybedilince maalesef günümüze kadar her türlü acı ve felaketin merkezi haline gelmiştir. 1917 yılında İngiltere'nin hakimiyetine geçen Filistin, Yahudiler tarafından sistematik olarak yavaş yavaş işgal edilmiş ve Filistinliler zorla evlerinden ve topraklarından göç ettirilmiştir. Filistin'in İngiltere hakimiyetinde kaldığı süre boyunca topraklarının çok önemli bir bölümü Yahudiler tarafından işgal edilmiş ve yaklaşık 750 bin Filistinli başta Ürdün olmak üzere Suriye, Lübnan ve başka komşu ülkelere iltica etmiştir.¹

Filistin topraklarında bir Yahudi devletinin kurulması düşüncesini öteden beri hararetle savunan Batılı güçlerin desteğiyle 1948 yılına gelindiğinde İsrail Devleti kurulmuştur. Bu durumu kabul etmeyen Arap devletleri, İsrail'le 1948, 1956, 1967 ve 1973 tarihlerinde bir dizi savaşa girmiştir. Herhangi bir soruna çözüm getiremeyen bu savaşlar neticesinde İsrail, topraklarını daha da genişletmiştir. Topraklarını birçok insan hakkı ihlalinde bulunarak genişleten İsrail Devleti, bu süre zarfında duyarlı uluslararası toplumlara da infiale sürükleyecek şekilde katliamlarda bulunmuştur.² Nitekim 7 Ekim 2023 tarihinde başlayan İsrail'in son saldırıları sonucunda 40 bin civarında Filistinli hayatını kaybetmiştir.³ Geçmişten günümüze kıt imkanlarıyla İsrail'in baskılarına karşı koymaya çalışan Filistin halkı ise İsrail'in her türlü teknolojik silahlarına ancak taşlarla cevap vermeye çalışmaktadır.

Filistin meselesinin tarihsel sürecine kısaca işaret ettikten sonra bu sorunun mezkûr romanda nasıl ele alındığına, bir romancı gözünden İsrail-Filistin meselesinin nasıl görüldüğüne bakmakta yarar mülâhaza edilmektedir. Zira ait olduğu toplumun

¹ Çağlar Özer, "Uluslararası Politika Açısından Filistin Sorunu" *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Külliye* (Kasım 2023), 584-585; detay için bk. Nebîl Hüseyin "el-Kadiyyetü'l-Filistiniyye fi'r-re'yi'l-'âmi'l-Arabî", *Siyâsât Arabiyye* 41 (Aralık 2019), 119; Erden Kişi, "1948'den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile "İsrail-Filistin Sorunu", *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023); Yusuf Yıldırım, "İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/41 (Eylül 2021); Davut Dursun, "Filistin Sorunu'nun Ortaya çıkışı", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 6/2 (Kasım 1985).

² Özer, "Uluslararası Politika Açısından Filistin Sorunu" *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Külliye*, 584-585; detay için bk. Hüseyin "el-Kadiyyetü'l-Filistiniyye fi'r-re'yi'l-'âmi'l-Arabî", 119.

³ Anadolu Ajansı (AA), "Uzmanlara göre, Gazze'de gerçek ölü sayısı 186 binden fazla olabilir.", (Erişim 7 Temmuz 2024) <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uzmanlara-gore-gazgede-gercek-olu-sayisi-186-binden-fazla-olabilir/3269119>.

aynası durumunda olan romanın, söz konusu meseleyi nasıl dile getirdiği önem arz etmektedir.

Kinâ'un bi levni's-semâ (قناع بلون السماء) adlı romanında İsrail'in baskıları neticesinde Filistinlilerin yaşadığı sıkıntıları kaleme alan Bâsim Handekçî'nin ilgili görüşlerine geçmeden önce Filistin meselesini ele alan bazı önemli romanlara şu şekilde işaret edilebilir:

Cihâd er-Recibî, *Len emûte Suden* (لن أموت سدى) (b.y.: Mektebetü'l-'Abîkân, ts.).

Ridvâ 'Âşûr, *et-Tantûriyye* (الطننورية) (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2010).

Murîd el-Bergûsî, *Raeytü Râmellah* (رأيت رام الله) (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-Arabî, 2011).

Murîd el-Bergûsî, *Vulidtü Hunâke vulidtü Hunâ* (ولدت هناك ولدت هنا) (Beyrut: Riyâd er-reys book, 2009).

Cubrâ İbrahim Cubrâ, *el-Behsu 'an velîd Mesûd* (البحث عن وليد مسعود) (Bağdat: Mektebetü'ş-şarki'l-evsat, 1985).

Gassân el-Kenefânî, *Ricâlün fi'ş-şems* (رجال في الشمس) (Beyrut: Dâru menşûrâtu'r-rimâl, 2013).

Gassân el-Kenefânî, *Ardu'l-burtukâli'l-hazîn* (أرض البرتقالي الحزين) (Beyrut: Dâru menşûrâtu'r-rimâl, 2013).

Gassân el-Kenefânî, *'Âidun ile Hayfâ* (عائد إلى حيفا) (Beyrut: Muessesetü'l-abhâsi'l-Arabiyye, 2004).

İlyâs Hûrî, *Bâbu'ş-şems* (باب الشمس) (Beyrut: Dâru'l-adâb, 1998).

Vâil Redâd, *Cenâzetü'l-melâiketi* (جنازة الملكة) (Londra: Dâru rivâyeti li'n-neşri, 2012).

İbrahim Nasrullah, *Zeman'l-huyûli'l-beydâ* (زمان الخيول البيضاء) (Cezayir: Menşûrâtu'l-ihtilaf, 2012).

Enver Hâmid, *Yâfâ teuddu kahvete's-sabâh* (يافا تعد قهوة الصباح) (b.y.: el-Muessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâseti ve'n-neşr, ts.).

Sahar Halîfe, *Rebî' hâr* (ربيع حار) (b.y.: Dâru'l-adâb, 2004).

Suâd Amîrî, *Şârûn ve Hamâtî* (شارون وحماتي) (b.y.: Dâru'l-adâb, 2003).

Mezkûr romanlar ve makalemize konu olan *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı eser, Filistin mücadelesini konu edinen direniş konulu romanlardır. Direniş roman türü, çağdaş Arap

edebiyatının önemli roman türlerindedir.⁴ Bu roman türü, daha çok işgal ve sömürgeye maruz kalmış ülkelerde yaygınlık kazanmıştır. Zira meydana gelen olumsuz koşullar, böyle bir roman türünün gelişimine yol açmıştır. Filistin, Cezayir, Mısır, Tunus ve Fas gibi ülkelerde Arap direniş roman türünün gelişmesinin temelinde bu ülkelerin gerek İsrail gerekse de Batı işgaline maruz kalmaları yatmaktadır.

Hem Türk edebiyatında hem de Arap edebiyatında Filistin direnişini konu alan romanlara ilişkin çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak çalışmamızın sınırları, söz konusu çalışmalara tek tek işaret edilmesine imkân vermemektedir. Fakat *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romana ilişkin Arap ve Türk edebiyatında herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Yukarıda belirtilen nedene istinaden özgün bir çalışma olarak değerlendirilen bu makale, birkaç bölümden oluşmaktadır. Yazarın hayatı ve edebî çalışmalarını konu edinen birinci bölümün akabinde *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı roman hakkında muhtelif bilgiler verilmiştir. Daha sonraki alt bölümlerde ilgili romanın içeriğine işaret eden konulara değinen makalede; bu anlamda Filistin mülteci kampları, İsrail hapishaneleri, Filistinlilerin direnişi, Filistin toprağının İsrail tarafından işgal edilmesi, Filistinlilerin zorla göç ettirilmesi ve Filistinlilere yapılan baskılar gibi çeşitli temalar işlenmiştir.

1. Yazarın Hayatı ve Edebî Çalışmaları

İsmi tam olarak Bâsim Muammed Sâlih Edîb Handekçi olan yazar, toplumda kısaca Bâsim Handekçi olarak bilinmektedir. Handekçi, 22 Aralık 1983 tarihinde Filistin'in Nablus kentinde doğmuştur. Edîb ve Nidâl adında iki erkek kardeşi ve Emânî ve Emîne adında da iki kız kardeşi bulunan Handekçi, ilköğretimini Nablus'ta bulunan el-Ma'arrî okulunda tamamlamıştır. Orta öğretimini de Melik Talâl lisesinde tamamlayan Handekçi, Yüksek öğrenimi için Tulkerim kentinde bulunan en-Necâh el-Vataniyye Üniversitesi'ne kaydolmuştur. İlk olarak söz konusu üniversitenin siyasi bilimler bölümüne kaydolmuş Handekçi, daha sonra alanını değiştirip basın ve yayın bölümüne geçiş yapmıştır.⁵

Handekçi'nin söz konusu üniversite eğitimi devam ederken 2004 yılında Telaviv'de bulunan Karmel alışveriş pazarında bir canlı bomba patlaması sonucu üç İsrail vatandaşı ölür ve elliden fazla İsraili de yaralanır. Yaşanan bu patlamadan sorumlu tutulan Handekçi bu olayın planlayıcı ve azmettiricisi olarak yargılanır. Yargılanma sonucunda üç defa müebbet hapis cezasına çarptırılan Handekçi'nin ayrıca ölenlerin ailelerine 11,6 milyon dolar tazminat ödemesine karar verilir. Halen İsrail'de tutuklu bulunan Handekçi,

⁴ Hiba Lobad, *Filistin Romanında Direniş* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9.

⁵ Elcezire, "Bâsim Handekçi esir Filistinî kesere'l-kadbân bi'l-edeb ve fâze bi câzeti'r-rivâyeti'l-Arabiyye" (Erişim 5 Haziran 2024); France 24, "el-Esîru'l-Filistîniyyu Bâsim Handekçi yefûzu bi câzeti booker el-âlemiyye li'r-rivâyeti'l-Arabiyye 'an rivâyetihi Kinâ'un bi levni's-semâ" (Erişim 10 Haziran 2024).

Hederîm hapishanesindeyken yarıda kalan eğitimini Kudüs Üniversitesinde tamamlamıştır.⁶

Siyasi çalışmalar noktasında da oldukça aktif olduğu görülen Handekçî, daha on beş yaşındayken siyasi oluşumlara üye olmuştur. İlgili oluşumlarda aktif bir şekilde hareket eden Handekçî, Filistin davasını sıkıca savunmuştur. Handekçî, yirmi bir yaşından itibaren hapiste olmasına rağmen, hapishaneyi adeta bir edebî mektebe çevirmiştir. Zira hapisteyken birçok edebî eser yazmıştır. İsrail hapishanelerine düşmüş birçok Filistinli edebiyatçı, yazdıkları romanlarda çoğunlukla kendi yaşam tecrübelerinden bahsetmişlerdir. Bu duruma Alî el-Halîlî ve Faysal Hûrânî örnek olarak gösterebilir. Nitekim el-Halîlî'nin yazdığı *el-Mefâtîh tedûru fi'l-akfâl* ve Hûrânî'nin yazdığı *el-Muhâsirûn* adlı romanları, yazarların İsrail hapishanelerindeki tecrübelerini konu edinmektedir. Ancak Handekçî, bu noktada oldukça farklı davranmıştır. Nitekim yazdığı edebî çalışmalarında kendi hapis hayatını anlatmaktan ziyade Filistin'in genel sorunu olan işgal ve benzeri konulara değinmiştir.⁷

Handekçî'nin yazdığı eserler, bir bölümü edebî; bir bölümü de siyasi olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Öncelikle edebî eserlerine bakıldığında iki şiir divanı ve dört adet romanı olduğu görülmektedir. Söz konusu şiir divanları; 2009 yılında yayınlanan *Tukûsu'l-merretî'l-ulâ* ve 2013 yılında yayınlanan *Enfâsu kaside leyliyye* adındaki eserlerdir. Handekçî'nin romanları ise 2014 yılında yayınlanan *Miskû'l-kifâye*, 2017 yılında yayınlanan *Nercisu'l-'uzle*, 2018 yılında yayınlanan *Husûfu Bedriddîn* ve 2023 yılında yayınlanan *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı eserlerdir. Handekçî'nin siyasi eserlerine bakıldığında ise Filistinlilerin sıkıntılarını dile getiren on makalelik *Musevedâtü 'aşık vatan* ve İsrail hapishanelerinde bulunan Filistinli mahkumların çektikleri sıkıntıları anlatan *Ve hakeza tehtediru'l-insâniyye* adlı eserlerin olduğu görülmektedir.⁸

Yazdığı edebî eserlerle ilgili çevrelerin dikkatini çeken ve takdirini kazanan Bâsim Handekçî, 2024 yılında *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanıyla “Uluslararası Arap Booker Roman Ödülü”nü kazanmıştır.

2. Bâsim Handekçî'nin *Kinâ'un bi Levni's-Semâ* Adlı Romanı

Uluslararası Arap Booker Roman Ödülü'ne layık görülen *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı roman, 2023 yılında Dâru'l-Adâb yayınevi tarafından basılmıştır. 240 sayfalık roman, yedi bölümden oluşmaktadır. Romanın genel diline bakıldığında İsrail kelimesinin pek kullanılmadığı bunun yerine Siyonizm ve işgalciler gibi kelimeler kullanıldığı görülmüştür. Kanaatimizce bu durumun temel nedeni de İsrail adında bir devletin varlığını kabul etmemek aksine onun işgalci olduğunu belirtmektir.

⁶ Elcezîre, “Bâsim Handekçî esir Filistinî kesere'l-kadbân bi'l-edeb ve fâze bi câizeti'r-rivâyeti'l-Arabiyye”

⁷ Wikipedia, “Bâsim Handekçî” (Erişim 06 Haziran 2024).

⁸ Ebced, “el-Esîru's-sahafî Bâsim Handekçî” (Erişim 06 Haziran 2024).

Kinâ'un bi levni's-semâ adlı roman, Batı Şeria'daki mülteci kamplarında bulunan romanın baş kahramanı Nûr adındaki Filistinlinin, birinci tekil kişi tarafından yapılan konuşmasıyla başlamaktadır. Nur, Filistin meselesinden çok etkilenen bir aileye mensup olup babası, Filistin Yönetiminin Batı Şeria'ya taşınmasına yol açan intifada hareketinden sonra uzun süre İsrail hapishanelerinde tutuklu kalmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Filistin davasına ilişkin artık konuşmamaya karar veren babası, küçük bir el arabası alıp üzerinde çay ve kahve satmaya başlar. Filistin Arkeoloji enstitüsünden mezun olduktan sonra Filistin'e gelen yabancı turistlere rehberlik yapmaya başlayan Nûr ise İsrail hapishanelerinde bulunan arkadaşı Murat ile mektuplaşarak roman epizotlarına hareketlilik kazandırır. Nur, dışarıda olup biten her şeyi mektupla Murat'a iletir. Murat daha çok Filistin işgali ve kurulan Siyonist devlet ile ilgili konularla ilgilenirken Nur ise Filistin'deki Hristiyanlık tarihine ilişkin konularla ilgilenmekte ve bu sebeple bazen arkeolojik faaliyetlere katılmaktadır. Nûr'un bu duruma ilgi duymasının nedeni ise bu konuda bir roman yazmak istemesidir. Nur ile Murat sürekli mektuplaşır ve bilgi, sevgi ve üzüntülerini bu şekilde paylaşırlar. Durum böyle devam ederken günün birinde Nur, ikinci el eşya satan bir mağazadan satın aldığı bir montun cebinde Êr adındaki bir İsrailiye ait bir kimlik bulur. Bu durumu fırsat bilen Nûr, bu kimliğe yapıştırdığı fotoğrafıyla İsrail hüviyetine sahip biri olarak artık rahat bir şekilde dolaşabilmekte ve yazacağı romanı için malzeme toplamasına yarayacak olan kazı ekibine katılabilmektedir. Arapçanın yanı sıra İbranice ve İngilizceyi de bilen Nûr, İsrail kimliğine sahip olması ve bahsedilen yabancı dilleri bilmesi sebebiyle Avrupa'dan gelen arkeolojik eserler kazı ekibine katılma olanağı bulmuştur. Romanda Filistin toprağının tarih boyunca Romalılar, Mısırlılar, Araplar ve başka milletlere ev sahipliği yapmış kadim bir yer olduğu vurgulanmıştır. Roman karakterlerinden biri de İsraili bir kadındır. Bahsedilen kazı ekinde görevli olan bu İsraili kadın, Êr adını almış olan Nûr ile yakınlaşmak istediğinde Nûr, gerçek kimliği deşifre olmaması için ondan uzak durmaya çalışır. Kazı ekibinde Arap asıllı İsrail vatandaşı Semâ adında bir kadın da bulunmaktadır. Bir taraftan Semâ adındaki kadına ilgi duyan Nûr, bu sebeple ona yakın olmak isterken bir taraftan da gerçek kimliği ortaya çıkmasını diye ondan uzak durmaya çalışarak bir çelişki yaşar. İlerleyen zamanlarda Arap ve İsraili kız arasında tartışmalar çıktığında Nûr, Arap kadına gizlice kimliğini açıklamak zorunda kalır. Hamas ve İsrail arasında çıkan çatışmalar sonucunda kazı ekibi, çalışmalarını sonlandırmak zorunda kalır. Roman ise Semâ adındaki kadının Nûr'un İsraili ya da İsrail'in ajanı olmadığına inanmasıyla sona ermektedir. 2021 yılında yazılan ve 2023 yılında yayınlanan roman, adeta günümüzde yazılmış gibi tazeliğini korumaktadır. Zira güncelliğini koruyan olaylara yer veren roman; İsrail ve Hamas arasındaki çatışmalar ve İsrail'in Filistinlilere yaptığı baskılara değinmektedir.⁹

⁹ Detay için bk. Bâsim Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ* (b.y.: Dâru'l-Adâb, 2023)

2.1. Filistin Mülteci Kampları

Handekçi'nin *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanına yakından bakıldığında Filistin mülteci kampları hakkında çeşitli bilgiler aktardığı görülmektedir. Bu kapsamda verilen bilgilerin niteliğine bakıldığında söz konusu bilgilerin; kampların güvenliği, imkanları, yaşam koşulları vs. konulara ilişkin olduğu dikkati çekmektedir. Bu anlamda konu biraz daha detaylandırıldığında kampların başta uluslararası güçler olmak üzere kimse tarafından önemsenmediği ve hiç gündeme getirilmediği ancak ilgili kampların İsrail tarafından büyük bir katliam olduğunda kısmen gündeme geldiği görülmektedir.

Handekçi'nin bu bağlamda şöyle bir tespitte bulunduğu dikkati çekmiştir:

"ليس ثمة معنى لاسم المخيم الفلسطيني إلا عندما ترتكب فيه مجزرة ليصبح اسما من أسماء المآسي في تاريخ الإنسانية يصبح اسمه مخيم تل الزعتر أو صبرا أو شاتيلا أو جنين أو الشاطيء وأما مخيمه فلم ترتكب فيه بعد أي مجزرة تذكر"¹⁰

"Filistin mülteci kamplarının isimlerinin bir değeri yok; ancak söz konusu kamplarda [İsrail tarafından] bir katliam yaşandığında o zaman bu kampların isimleri insanlık tarihinde trajedi isimlerinden biri olarak gündeme geliyor. Ve o zaman artık Til Za'ter, Sabrâ, Şâtilla, Cenîn ve Şâtî şeklinde birer isimle gündem oluyorlar. Ancak onun bulunduğu kampta ise henüz bir katliam yaşanmamıştır."

Handekçi, kampların nüfuslarını adeta kayıt altına almak ve bu anlamda tarihe bir not düşmek adına kampların nüfus bilgileri hakkında çeşitli bilgiler vermiştir. Örneğin romanın başkahramanı olan Nûr'un yaşadığı kampın nüfusuna ilişkin şu bilgileri aktarmaktadır.

"هل ثمة أحد سواي في هذا المخيم ذي الثمانية آلاف لاجئ ولا جثة قد التحق بمثلي بالمعهد الأثار"¹¹

"Sekiz bin erkek ve kadın mültecinin bulunduğu bu kampta benim dışımda arkeoloji enstitüsünde okuyan var mı?"

Filistin kamplarının çok kötü koşullara sahip olması, insan onuruna yakışır nitelikte olmaması, birçok temel koşullardan yoksun olması Handekçi'yi oldukça üzmetmektedir. Bu sebeple Handekçi, bu romanında söz konusu kamplardan bahsederken bunların bugün olmasa da gelecekte acaba insanlık için bir utanç kaynağı olarak görülüp görülmeyeceğini şu ifadelerle dile getirmektedir:

"هل سيغدو المخيم بعد سبعين عاما أو أكثر من أكبر المواقع الأثرية التاريخية في العالم الدالة على عمق عقلنة التوحش الإنساني"¹²

¹⁰ Handekçi, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 16.

¹¹ Handekçi, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 16.

¹² Handekçi, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 16.

“Acaba bundan bir yetmiş ya da daha fazla yıl sonra bu mülteci kampı dünyada insanın vahşiliğine işaret eden en büyük tarihi mekanlardan biri olacak mı?”

Filistin kamplarında yaşayan mültecilerin psikolojik durumlarına da değinen Handekçî, kamplarda yaşayanların oldukça kötü durumda oldukları, morallerinin oldukça düşük olduğunu, hayallerinin tükendiğini ve geleceğe ilişkin olumlu bir beklentilerinin kalmadığını belirtmiştir. Bu karamsar durumu ilgili romanın başkahramanı olan Nûr’un ağzından aktaran Handekçî bu anlamda şöyle bir tespitte bulunmuştur:

"كان يعتقد أنه ولد من الزقاق من رحم خفية فيه لا يدركها سوى المنكوب منذ صرخة الأولى رحم يولد منها ليتقن اليتيم على أصوله هو المفجوع والمكلوم والكاتم والمكتوم والتائه والمعترب الذي يولد جاهزا متجهزا بكل عتاد البؤس المتاح وغير المتاح في هذه الأزقة فما الحاجة إلى الأسماء إذن"¹³

“Adeta sokaklardan doğduğunu; kimsenin bilmediği esrarengiz bir rahimden dünyaya geldiğini düşünüyordu. Dünyadaki ilk çılgılığın ardından itibaren çileli bir insan dışında kimse onun farkında değildi. Öyle bir rahimden doğmuştu ki yetimliğin bütün sıkıntılarını yaşayacaktı. O çileli, yaralı, acılarını kalbine gömen, derbeder, bu sokakların dayanılabilir ve dayanılmaz tüm sıkıntılarına hazır muhacir biri olarak doğmuştu.”

Bir taraftan Filistin mülteci kamplarının sahip olduğu gayri insani şartlar diğer taraftan bu kamplarda kalan mültecilerin küçümsenmesi ve hor görülmesi durumu dayanılmaz kılmaktadır. Handekçî’nin *Kinâ’un bi levni’s-semâ* adlı romanında bu anlamda aktardığı bilgilere yakından bakıldığında mültecilerin kamp içerisinde aynı kötü şartlara sahip olduğundan dolayı birbirlerini anlayışla karşıladıkları; ancak bu mültecilerin kamptan dışarıya çıktıklarında ise daha iyi şartlarla şehirde oturanlar tarafından oldukça küçümsendikleri ve isimleri yerine genel mülteci ismiyle anıldıkları görülmüştür.¹⁴

Asayiş noktasında da oldukça eksiğe sahip olduğu görülen Filistin mülteci kamplarının bu yönü, Handekçî tarafında ilgili romanında açıkça belirtilmiştir.¹⁵ Bu durum da gösteriyor ki bahsedilen kamplar, her açıdan ciddi yetersizlikleri barındırmaktadır.

2.2. İsrail Hapishaneleri

Kinâ’un bi levni’s-semâ adlı romanda değinilen konulardan biri de İsrail hapishanelerinde bulunan Filistinlilerin maruz kaldığı sıkıntılar, bu hapishanelerin şartları, görüşme koşulları, hapishanelerin kalabalık olması ve mahkum ailelerinin psikolojik durumları gibi hususlardır. Özetle verilen bu hususlar, detaylandırıldığında karşımıza bahsedilen romanın kahramanlarından Murat çıkmaktadır. Ömür boyu hapse

¹³ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 15.

¹⁴ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 26.

¹⁵ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 51.

mahkûm edilen Murat, on yıldır İsrail hapishanelerindedir. Bu duruma değinen Handekçî, bu anlamda şunları söylemektedir:

"فبعد قليل ستمضي لزيارة ولدها، زيارة ولدها المحكوم بالسجن المؤبد مدى الحياة، المعتقل منذ عشر سنوات في غياهب المعتقلات الصهيونية، بتهمة إطلاق النار ضد جنود الاحتلال وتنفيذها، ولدها الأصغر مراد، صديق نور الأوحى في هذا العالم"¹⁶

“‘Annesi’ Biraz sonra oğlunun ziyaretine gidecek. Ömür boyu hapis cezası almış olan oğlu, işgal ordusuna karşı ateş etme suçlamasıyla on yıldan beri Siyonizm hapishanelerinin karanlık dehlizlerinde yatmaktadır. Bu mahkûm da Nûr’un bu dünyadaki tek arkadaşı olan en küçük çocuğu Murat’tır.”

İsrail hapishanelerinden çıkan Filistinli mahkumların fiziki ve psikolojik durumlarına da değinen Handekçî, mahkumların fiziki olarak çok güçsüz düştükleri, zayıfladıkları ve psikolojik olarak da çok kötü durumda olduklarını belirtmiştir. Handekçî’nin bu anlamdaki tespiti şu şekildedir:

"ليعود من السجن كعائد من أهوال الجحيم كالذي تعرض لاغتصاب جماعي زائف العينين، أشعث الشعر نحيل البنية"¹⁷

“O, hapishaneden çıkınca adeta cehennemden korku ikliminden çıkmış gibiydi. Sanki toplu tecavüze uğramış, gözlerinde fer kalmamış, saçları dağınık ve bünyesi oldukça zayıf düşmüştü.”

İsrail hapishaneleri çok kötü olduğuna işaret eden Handekçî, bu sebeple söz konusu hapishaneleri mezar, orada bulunan mahkumları da yaşayan ölüler olarak ifade etmiştir.¹⁸ İsrail hapishanelerinin şartları tam olarak bilinmemekle birlikte Handekçî’nin bahsedilen hapishaneleri bu kadar kötü tanımlamasının ciddi bir bilgiye dayandığı muhakkaktır. Zira Handekçî 2004 yılından beri ilgili hapishanelerde tutuklu ve olup bitenleri yaşayarak öğrenmiş durumdadır.

Bu hapishanelerdeki mahkumların kendi sıkıntılarının yanında, geride bıraktıkları ailelerinin de sıkıntılarını dile getiren Handekçî, bahsi geçen ailelerin bazen tek başına savunmasız bırakıldıklarını belirtmiştir. Handekçî’nin bu anlamdaki sözleri şu şekildedir:

"لا، ليس هذا ما خذله وأذوى قلبه فقط، ما خذله النكران الجارف والجاحد بحق أسرته الصغيرة المكونة من أمه وطفله اليتيم طيلة سنوات أسره، وحكمه الجائر القاضي بخمسة وعشرين عاما في السجن، قضا منها خمسا، خذله أصدقائه ورفاق دريه

¹⁶ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 17.

¹⁷ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 33.

¹⁸ Handekçî, *Kinâ’un bi levni’s-semâ*, 86.

في النضال"19.... لقد طعنوا أباك في قلبه... تخلوا عنه وعن أمك وجدتك وهو في المعتقل وها هم الآن يسعون عن غدرهم من خلالك"20

“Hayır, onu yarı yolda bırakan ve onu üzen sadece bu değil; asıl onu üzen şey, büsbütün reddedilme, “İsrail hapishanelerinde” esir kaldığı beş yıl boyunca annesi ve yetim kalmış çocuğundan oluşan küçük ailesine yardımcı olunmamasıdır. Ki hâkim ona haksız bir şekilde yirmi beş yıl hapis cezası vermiş, o da bunun beş yılını hapiste yatmıştı. Arkadaşları ve Filistin direnişindeki yoldaşları, onu yarı yolda bırakmışlardı...onlar babanı kalbinden bıçaklamışlardı. Çünkü o hapisteyken onlar ona, annene ve ninene hiçbir şekilde yardımcı olmamışlardı. Şimdi ise onlar, daha önce yaptıkları ihaneti telafi etmek için uğraşıyorlar.”

Handekçî'nin *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanında bu başlık altında dile getirdiği konulardan biri de mahkum ailelerinin hapishanedeki çocuklarını ziyaret etme durumudur. Bu kapsamda çeşitli bilgiler veren Handekçî, Filistinli mahkumların kaldığı hapishanelerin oldukça uzak olduğu ve görüş saatlerinin bu meşakkatli yolculuğa nispeten kısa olduğuna işaret etmiştir.²¹

2.3. Filistin Direnişi

Handekçî'nin ilgili romanında değindiği konulardan biri de direniş teması olmuştur. Bu anlamda çeşitli bilgiler veren Handekçî, Filistinlilerin işgalci diye nitelendirdikleri İsrail'le karşı farklı mücadeleler verdiklerini ifade etmiştir. İsrail işgaline karşı koyan Filistinlilerin bu anlamda birçok bedel ödediklerinden de bahseden Handekçî, söz konusu bedeller kapsamında birçok kişinin öldüğü, birçok kadının dul kaldığı ve çocukların da yetim bırakıldığına işaret etmiştir.

Roman kahramanlarından Muhdî'nin arkadaşı Firâs'ın şehit edildiğinden bahseden Handekçî, geride kalan acılı eşi Hatice'nin durumundan şu ifadelerle bahsetmiştir:

"لم تنجب هي الأرملة أرملة فراس صديق مهدي الذي استشهد بعد زواجه من خديجة بشهر واحد فقط في أوج انتفاضة الحجارة في 1988"²²

“Dul kalmış olan Hatice [tekrar evlendikten sonra] artık çocuk sahibi olamadı. O daha önce Muhdî'nin arkadaşı Firâs'ın eşi idi. Firâs, 1988 yılında yapılan taşlı direnişte- Hatice'yle henüz bir aylık evliyken- şehit düşmüştü.”

¹⁹ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,32-33.

²⁰ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 39.

²¹ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 17-18.

²² Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,32.

Filistinlilerin İsrail işgaline karşı tek silahları taşlardır, şekilde bir bilgi aktaran Handekçî, İsrail ordusunun baskıları karşısında Filistinlilerin buna karşı taşlarla cevap verdiklerini belirtmiştir.²³

Her davada olduğu gibi Filistin direnişinde de kimilerinin samimi olmadığı, ilgili direnişi dünya malını kazanmaya vesile kıldığı ve bu sebeple de Filistin davasına zarar verdiğine işarette bulunan Handekçî, bu anlamdaki görüşlerini şu ifadelerle dile getirmiştir:

"كان اسمه يهز المخيم بماضيه الانتفاضي المجيد متجنباً وقتاً نال فيه أصدقائه البائسون ورفاقه في النضال الغابرون المزاي والمرايا والمناصب والمواكب والسيارات الفارحة باتوا مسؤولين أما هو فلم يعد مسؤولاً سوى عن عربة الشاي والقهوة وسط زهول أهل المخيم واقتناع بعضهم أن مهدي الشهدي قد جن في المعتقل ولم يشف بعد لكي يدرك كيف يستثمر نضاله كما فعل غيره غير أن ثمة الكثيرين من أهل المخيم احتراموه أكثر وقدروا خلوه دماؤه من الانتهازية والتجارة بالارث النضالي"²⁴

"İsmi, şanlı geçmişiyle kampı sarsıyordu. Dava arkadaşlarının birçok imtiyaz, makam, mevki ve lüks arabalar elde ettikleri bir süreçten kaçınıyordu. Arkadaşları, üst düzey sorumlular oldular; ancak o sadece çay ve kahve arabasından sorumlu idi. Kamptakiler, ona çok şaşırıyorlardı, hatta bazıları onun [İsrail] hapisanesinde delirdiğini ve henüz iyileşmediğini düşünüyorlardı. Delirmeseydi o da başkaları gibi Filistin davası için daha önce yaptığı direnişten dünyevi olarak yararlanacaktı. Ancak kamptaki birçok kişi de bu müstağni tavrından dolayı ona daha çok saygı duyuyor ve fırsattan istifade etme ve Filistin davasını ticarete çevirme huyuna sahip olmadığı için onu takdir ediyorlardı."

Handekçî'nin, ilgili romanında yaptığı açıklamalardan anlaşılıyor ki bazıları Filistin davasında çok samimi iken bazıları da samimiyetten yoksun ve söz konusu davayı ticarete çevirmişlerdir.

2.4. Filistin Toprağının İşgal Edilmesi ve Filistinlilerin Göçe Zorlanması

Handekçî'nin *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanında değindiği önemli konulardan bir diğeri de İsrail'in Filistin toprağını peyderpey işgal etmesi, işgal edilen yerlerde yaşayan Filistinlilerin zorla başka yerlere göç ettirilmesi ve işgal edilen yerlerin isimleri değiştirilerek yalan tarih oluşturmaya çalışmasıdır. İsrail'in bu anlamdaki eylem ve planlarına işaret eden Handekçî, İsrail'in Filistinlilerin evlerini yıkarak, onlara aşırı baskı uygulayarak ve yaşam koşullarını ortadan kaldırarak Filistinlileri göçe zorlamaya çalıştığını ifade etmiştir. Handekçî'nin bu anlamdaki ifadeleri şu şekildedir:

²³ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,38.

²⁴ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,33-34.

"تصاعد التوتر في القدس بعد إعلان بلدية الاحتلال نيتها إخلاء العائلات المقدسية من بيوتها في حي الشيخ جراح"²⁵...
"قضية بيوت أهالي حي الشيخ جراح التي ينوي النظام الاستعماري الصهيوني إخلائها وطرد سكانها"²⁶

"İşgalci belediye, Şeyh Cerrâh mahallesinde bulunan Kudüslü Müslüman ailelerini evlerinden zorla çıkartmaya dair niyetini açıkladıktan sonra Kudüs'te gerginlik arttı...Siyonist sömürge düzeninin boşaltıp sakinlerini kovmak istediği Şeyh Cerrâh mahallesindeki evlerin durumu budur."

Yukarıda özetle kendisine işaret edilen hususlardan biri de İsrail'in Filistinleri göçe zorladıkları yerlerin isimlerini değiştirmesidir. Filistin'in demografik yapısını değiştirme anlamına gelen bu adım kapsamında İsrail, birçok yerin ismini değiştirmiştir. Handekçî'nin bu vahim durumu şu uzun ifadelerle dile getirdiği görülmektedir:

"فهنا سيداتي وسادتي حيث تقفون الآن تقع أنقاض وأطلال القرية العربية الفلسطينية صرعة التي نُكبت وهجر أهلها البالغ عددهم أربعمائة نسمة في شهر تموز من عام 1948 بلى هُجِّروا وها هم الآن يقعون لاجئين ولاجنات في مخيمات اللجوء...لقد دمرت العصابات الصهيونية القرية لتشييد مكانها "كيبوتس صرعة" وهذا بيت مختار القرية يشهد على ذلك حيث تقفون الآن فوقه وأما هذا المقام الذي أقف فوقه فما هو إلا مقام الشيخ سامت الذي كان يتبارك به أهل القرية والقرى المجاورة مقدمين له النذور والقرايين طلبا للحبل والذرية...أما هنا حيث تقفون فلا يوجد سوى نكبة وشعب هجر من أرضه"²⁷

"İşte tam da burası, üzerinde bulunduğunuz bu yer Sar'a denilen Filistinli Araplara ait köyün enkazıdır. Yaklaşık 400 nüfusu bulunan bu köy, 1948 yılının temmuz ayında zorla göç ettirildi. Evet göçe zorladılar ve şimdi onlar mülteci kamplarında bir mülteci olarak yaşamaya çalışıyorlar. Siyonist çeteler, İsraili yerleşimcilere evler inşa etmek için köyü tamamen yıktılar. Mesela tam da durduğunuz bu yer, köyün muhtarının eviydi, öte yandan burası, Şeyh Sâmit'in türbesiydi. Bu ve civar köylerde bulunan halk, çocuk sahibi olmak için bu türbeye adak ve kurbanlar adarlardı. İşte burada göçe zorlanmış bir halkın acısı var."

Yukarıda verilen bilgi ve örneklerden de anlaşılıyor ki sistematik olarak Filistin toprağı işgal edilmiş ve kalanı da işgal edilmeye devam edilmektedir. İşgal edilen topraklarda aynı şekilde sistematik bir tehcir politikası uygulanmaktadır. İşgal edilen söz konusu yerlerin isimleri yok edilmekte diğer bir ifadeyle ilgili yerlerin kimliği değiştirilmektedir.

2.5. İsrail'in Baskıları

Handekçî'nin *Kinâ'un bi levni's-semâ* adlı romanına bu anlamda bakıldığında değindiği önemli konulardan bir diğeri de İsrail tarafından Filistin halkına karşı yapılan fiziki ve psikolojik baskılardır. Sözü edilen romana bu kapsamda biraz daha detaylı

²⁵ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 35.

²⁶ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*, 48.

²⁷ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,66.

bakıldığında işgali protesto eden Filistin halkına İsrail askerleri tarafından sert müdahalelerin yapıldığı ve öte yandan Filistin direnişine katılan halkın fişlendiği ve çalışma izinlerinin iptal edildiği görülmektedir.²⁸ Psikolojik baskı kapsamında ise yapılanlara bakıldığında ise ilk olarak İsraili aşırı sağcı grupların Mescid-i Aksa'ya girerek²⁹ onun kutsiyetine halel getirmeye çalışması geldiği görülmektedir.

Her açıdan Filistinlilere çeşitli sıkıntılar çıkarıldığını ve her türlü baskıların yapıldığını belirten Handekçî, 1948 yılında İsrail'in Filistinlilere karşı işlediği "Nekbe" vahşetinin günümüzde de sürmekte olduğuna şu ifadelerle işarette bulunmuştur:

"بلى، لقد قلت لي: من العار أن نحتفل كل عام بذكرى النكبة على أنها مجرد حدث تاريخي مضي... النكبة لم تنته بعد... رحمها ما زال خصبا وقادرا على الإنجاب في كل لحظة، إنجاب القتل والتطهير العرقي والتشريد والإبعاد والتهجير والمصادرة والتدمير والإقصاء والتهميش والتصنيف والالتباس والسلام المزيف"³⁰

"Evet, sen bana şöyle dedin: Her yıl Nekbe'yi tarihte olup bitmiş bir olay olarak anmak bir utançtır. Çünkü Nekbe henüz bitmiş değil...Nekbe hala canlıdır ve her an farklı acılar üretmeye hazırdır. Söz konusu acılar ise katliam, soykırım, toprağından sürgün edilme, malına el koyma, evlerini yakıp yıkma, aşağılama, toplumda ayırıştırma, iltimasta bulunma ve sahte barış görüşmesinde bulunma şeklindedir."

Handekçî'den aktarılan bu örnekte görüldüğü üzere 1948 yılında gerçekleşen ve büyük felaket olarak ifade edilen Nekbe'yi andıran olaylar, Filistin topraklarında hala yaşanmakta ve onun tezahürü olan soykırım, katliam, göçe zorlama vs. musibetler devam etmektedir.

İsrail'in baskısı artıkça Filistinlilerin asla geri adım atmadıkları aksine çeşitli meşru protestolarla tepkilerini dile getirdiklerini belirten Handekçî, söz konusu romanında İsrail'in bahsedilen bu meşru gösterilere de tahammül edemediğini ve göstericilere karşı orantısız müdahalelerde bulunduğuna şu ifadelerle işaret etmiştir.

"يزفر بجمرة وهو يتابع قمع قوات الشرطة وحرس الحدود الصهيونية لأهالي الحي والمتظاهرين"³¹

"O, nefes nefese kalmışken polis güçleri ve Siyonist sınır muhafızların Filistinli mahalle sakinlerini ve göstericileri sindirmeye çalıştığını izliyordu."

Handekçî'nin baskı kapsamındaki ifadelerine yakından bakıldığında sadece Filistinlilere değil de Filistin'in haklı davasının yanında duran bazı ılımlı İsraililere karşı

²⁸ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,41-42.

²⁹ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,206.

³⁰ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,120.

³¹ Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,57.

da aşırı sağcı İsraililer tarafından çeşitli baskıların yapıldığı ve komünist ve benzeri etiketlerle yaftalandıkları görülmektedir.³²

Sonuç

Tarihî geçmişi, dini anlamdaki çeşitliliği ve kültürel zenginliği sebebiyle öteden beri güç odaklarının siyasi çekişmelerinin merkezinde yer aldığı görülen Filistin, Osmanlı hakimiyetinde kaldığı süre zarfında sükûnete kavuşmuşsa da İngiltere tarafından daha sonra işgal edilmesi üzerine tekrardan kaos ve acının merkezine dönüşmüştür. Batılı güçlerin desteğiyle peyderpey Filistin'e yerleştirilen Yahudilerin zamanla nüfuslarının arttığı ve önemli bir güç dengesi haline geldiği dikkati çekmiştir. Güçlendikçe Filistinlilere çeşitli baskılarda bulunan ve Filistinlileri komşu ülkelere göçe zorlayan Yahudilerin, İsrail devletinin kurulmasından sonra bu baskılarını daha da artırdıkları görülmüştür.

Yaşanan söz konusu baskılar, birçok edebî çevre gibi Arap edebiyatçılarının da dikkatini çekmiştir. Filistin'de yaşananlara duyarlılık gösterenlerin başında da Arap roman yazarları gelmektedir. Nitekim Filistin sorununa değinen onlarca roman yazarı, eserlerinde bu sorunu kendi pencerelerinden kamuoyunun gündemine taşımışlardır. Bu roman yazarlarından biri Bâsim Handekçî'dir. Kaleme aldığı romanında Filistinlilerin çektiği sıkıntılara değinen Handekçî, İsrail'in Filistin'i adeta açık bir hapis haneye çevirdiğini söylemiştir. Yaşanan sıkıntıları dile getirme bağlamında önemli bazı temaları ön plana çıkararak Handekçî, bu anlamda Filistin mülteci kamplarına, Filistinlilerin tutuklu bulunduğu bazı İsrail hapis hanelerine, İsrail'in Filistinlilere yaptığı baskılar ve bu baskılara karşı koyan Filistinlilerin mücadelelerine değinmiştir.

Kaleme alınan bu makaleyle -Arap divanı konumuna yükselen- Arap romanının Filistin meselesine nasıl yaklaştığına yakından ışık tutulmuştur. Bu anlamda incelemeye konu edinen romanın yazarı İsrail hapis hanelerinde tutuklu bulunan bir yazarın olması durumu daha da hassas kılmaktadır.

Derin bir entelektüel birikime sahip edebiyatçıların birçok konuda olduğu gibi toplumsal ve siyasal konularda da görüşleri önemsenmekte ve bahsedilen hususlardaki duruşları önemle takip edilmektedir. Böyle bir gaye ile kaleme alınan bu makale çalışmasının, özellikle Filistin sorununa ilişkin edebî çalışmalara nasıl yaklaşılabileceği gerektiği ve nasıl bir çözümlenmeye tabi kılınması gerektiği hususunda bir örnek teşkil edeceği düşünülmektedir.

³² Handekçî, *Kinâ'un bi levni's-semâ*,139.

Kaynakça

- AA, Anadolu Ajansı. “Uzmanlara göre, Gazze'de gerçek ölü sayısı 186 binden fazla olabilir”. Erişim 7 Temmuz 2024. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/uzmanlara-gore-gazgede-gercek-olu-sayisi-186-binden-fazla-olabilir/3269119>.
- Dursun, Davut. “Filistin Sorununun Ortaya çıkışı”. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 6/2 (Kasım 1985), 193-200.
- Ebced. “el-Esîru’s-sahafî Bâsim Handekçî”. Erişim 06 Haziran 2024. <https://web.archive.org/web/20201229171630/https://www.abjjad.com/author/2824241177/خندقجي-باسم-الصحافي-الاسير/books>.
- Elcezîre. “Bâsim Handekçî esir Filistînî kesere’l-kadbân bi’l-edeb ve fâze bi câizeti’r-rivâyeti’l-Arabiyye”. Erişim 5 Haziran 2024. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2024/5/5/القضايا-كسر-فلسطيني-أسير-خندقجي-باسم>.
- France 24. “el-Esîru’l-Filistîniyyu Bâsim Handekçî yefûzu bi câizeti booker el-âlemiyye li’r-rivâyeti’l-Arabiyye ‘an rivâyetihi Kinâ’un bi levni’s-semâ”. Erişim 10 Haziran 2024 <https://www.france24.com/ar/-/مقصود-إسرائيل-لدى-فلسطيني-أسير-20240428/ثقافة-جائزة-البوكر-العالمية-للرواية-العربية-عن-روايته-قناع-بلون-السماء>.
- Handekçî, Bâsim. *Kinâ’un bi levni’s-semâ*. b.y.: Dâru’l-Adâb, 2023.
- Hüseyn, Nebîl. “el-Kadiyyetü’l-Filistiniyye fi’r-re’yi’l-âmi’l-Arabî”. *Siyâsât Arabiyye* 41 (Aralık 2019), 117-125.
- Kişi, Erden. “1948’den Bugüne, Tarihi ve Siyasi Yönleri ile ‘İsrail-Filistin Sorunu’”. *Anlambilim MTÜ Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 3/1 (2023), 262-274.
- Lobad, Hiba. *Filistin Romanında Direniş*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özer, Çağlar. “Uluslararası Politika Açısından Filistin Sorunu”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Külliye* (Kasım 2023), 582-605. <https://doi.org/10.48139/aybukulliye.1360984>
- Wikipedia. “Bâsim Handekçî”. Erişim 06 Haziran 2024. https://ar.wikipedia.org/wiki/باسم_خندقجي
- Yıldırım, Yusuf. “İsrail-Filistin Sorununda İki Devletli Çözüm Arayışları”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/41 (Eylül 2021), 3840-3884. <https://doi.org/10.26466/opus.874933>

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Yunus Nefesli Bir Şair: Kaygusuz Abdâl

A Poet with the Breath of Yunus: Qayghusuz Abdâl

Yılmaz ÖKSÜZ

Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Assoc. Prof., Ege University, Birgivi Faculty of
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı Theology, Department of Turkish Islamic Literature

yilmaz.oksuz@ege.edu.tr Orcid: 0000-0003-3543-4186

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

02.09.2024

Kabul Tarihi / Accepted

28.11.2024

Atıf/Cite: Öksüz, Yılmaz. "Yunus Nefesli Bir Şair: Kaygusuz Abdâl". *İslam Medeniyeti Araştırmaları*

Dergisi 9/2 (2024), 449-469.

<https://doi.org/10.20486/imad.1542346>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Anadolu'nun 13. Yüzyılı, fetih hareketlerinin büyük ölçüde tamamlandığı; Abdâllık, Babaîlik, Bektâşîlik, Kalenderîlik, Mevlevîlik gibi muhtelif tarikatların teşekkül ettiği; imar faaliyetleri yanında çeşitli kollarıyla edebiyatın filizlendiği bir dönemdir. Bu zaman diliminde, birçok şair yetişmekle birlikte yüzyıla rengini veren simalardan birisi Yunus Emre'dir. O, ilmî eserlerde Arapçanın, sanat ürünlerinde Farsçanın egemen olduğu bu dönemde, tasavvufî düşüncenin hakikatlarını sade bir Türkçe ile sunmayı başarmış ve Anadolu sahasında kendisinden sonra gelen birçok şaire öncülük etmiştir. Aşık Yunus'tan Edib Harâbî'ye uzanan bu şairler silsilesinin önemli bir halkası, Bektâşî edebiyatında mühim bir mevki bulunan Kaygusuz Abdâl'dir. Yunus'un muhtelif şairler üzerindeki tesiri, akademik camianın dikkatini çekmiş ve buna yönelik birtakım çalışmalar yapılmıştır. Ancak, onun kadim takipçisi olan Kaygusuz'un bu yönüne dair kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede, şairlerin divanları ve Cemal Kurnaz ile Mustafa Tatçı'nın hazırladığı şathiyye mecmuası ekseninde Kaygusuz'un şiirlerinde Yunus'un tesiri incelenmiştir. Kafiye, redif ve ifade yönünden Yunus'u hatırlatan şair, selefi gibi alegorik üslûba rağbet göstermiş; aşkın kıymeti, âşğın kimliği, gönülün kararsızlığı ve kendini bilmek gibi konuları Yunusça söylemiştir. Yunus tarzını kendi özgünlüğü içerisinde sürdüren şair, aynı zamanda bu tarzın Bektâşî edebiyatına intikalinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Yunus Emre, Bektâşî, Kaygusuz Abdâl, Şiir.

Abstract

The 13th century in Anatolia was a period when conquest movements were largely completed; various Sūfî orders such as Abdalism, Babaism, Bektāshism, Qalenderism, Mevlevism emerged; literature began to flourish alongside architectural activities. Among the many poets who emerged during this time, Yunus Emre stands out as a figure who shaped the century. In this period when Arabic dominated scholarly works and Persian was prevalent in artistic productions, he managed to present the truths of sūfî thought in simple Turkish, paving the way for many poets in the Anatolian literary tradition. One of the significant figures in this lineage of poets, extending from Āshiq Yunus to Edib Kharābî, is Qayghusuz Abdāl, who holds an important place in Bektāshi literature. Yunus's influence on various poets attracted the attention of the academic community and some studies were carried out on this subject. However, no comprehensive study has been conducted on this aspect of Qayghusuz, an ancient follower of his. This article examines Yunus's influence on Qayghusuz Abdāl's poetry, based on the poets' diwans and the shathiyye anthology prepared by Cemal Kurnaz and Mustafa Tatçı. Resembling Yunus in terms of rhyme, repetition, and expression, poet adopted an allegorical style similar to his predecessor. He articulated themes such as the value of love, the identity of the lover, the instability of the heart, and self-awareness in a manner reminiscent of Yunus. He, who maintained Yunus's style within his own originality, also played a significant role in transferring this style to Bektāshi literature.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Yunus Emre, Bektāshi, Qayghusuz Abdāl, Poetry.

Giriş

Savaşlar, buhranlar, hüznler ve acıların sahnesi olan Anadolu coğrafyası, aynı zamanda yiğitler, erenler, ahîler ve abdâlların meydanıdır. Moğol istilâsının acılarıyla yoğrulan 13. yüzyıl, Abdâllık, Babaîlik, Bektâşîlik, Kalenderîlik ve Mevlevîlik gibi çeşitli tarikatların teşekkül ettiği, imar faaliyetleri yanında muhtelif kollarıyla edebiyatın filizlendiği bir dönemdir. Zengin bir birikime sahip olan bu zaman diliminde birçok şair yetişmiş olmakla beraber döneme rengini veren önemli simalardan biri Yunus Emre'dir (1240-1320).¹ O, ilmî eserlerde Arapça, sanat ürünlerinde Farsçanın egemen olduğu bu dönemde -Türkçenin edebiyat için yetersiz görüldüğü dönemdir- tasavvufî düşüncenin yüksek hakikatlarını, sade bir Türkçe ile sunmayı başarmış ve bu dili edebî bir lisan hâline getirmiştir. Şiirlerinde tasavvufî kavramların Türkçe muâdillerini ilk defa şuurlu olarak kullanan ve kendine özgü müşahhas bir dil geliştiren Yunus, Anadolu sahasında kendisinden sonra gelen birçok şaire de öncülük etmiştir.² Aşık Yunus'tan (öl. 1438) Eşrefoğlu Rûmî'ye (öl. 1470), Hayretî'den (öl. 1534), Usûlî'ye (öl. 1539), Hayâlî'den (öl. 1557) Fuzûlî'ye (öl. 1556), Şemseddin Sivasî'den (öl. 1597), Abdülahad Nûri'ye (öl. 1651), Vâhib-i Ümmî'den (öl. 1595), Eroğlu Nûri'ye (öl. 1603), Pir Sultan'dan (öl. 1590 [?]) Sun'ullâh Gaybî'ye (öl. 1676 [?]),³ Ümmî Sinân'dan (öl. 1657) Niyâzî-i Mısırî'ye (öl. 1694), Kul Nesîmî'den (öl. 1674 [?]) Edib Harâbî'ye (öl. 1916) kadar nicesinde onun tesiri vardır. Söz gelimi, Niyâzî-i Mısırî'nin *arzûlarsın* redifli şiiri, Yunus'un *arzû kılarsın* redifli ilâhisine çok benzemektedir. Şiirlerin bazı beyitleri aşağıdaki gibidir:

*Sen cânından geçmedin cânân arzû kılarsın
Belden zünnâr kesmedin îmân arzû kılarsın*

*Tıfl-i nev-reste gibi eteğin at idinüp
Ele çevgân almadın meydân arzû kılarsın⁴*

¹ Yaşadığı döneme edebi bir nazar için bk. Sezai Karakoç, *Yunus Emre* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2013).

² Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, haz. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 97.

³ Kütahyalı bir şair olan Sun'ullâh Gaybî'nin şu dizeleri Yunus edasında bir şiirdir meselâ:

*Tâc ma'rifet tâcıdır sanma gayri tâc ola
Taklîd ile tok olan hakikatde ac ola
Saña âlem görünen hakikatde Allâh'dır
Allâh birdir va'llâhi sanma ki birkaç ola
Bir ağaçtır bu âlem meyvesi olmuş âdem
Meyvedir maksûd olan sanma ki ağaç ola
Bu sözlerin me'âli kişi kendin bilmektir
Kendi kendin bilene hakikat mi'râc ola.*

Sun'ullâh Gaybî, *Divân-ı İlâhiyât -Seçmeler-*, haz. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 49-50.

⁴ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 226-227.

...
Cânını terk etmedin cânânı arzûlarsın
Zünnârını kesmedin îmânı arzûlarsın

Şol uşacuklar gibi binersin ağaç ata
Çevgân ile topun yok meydânı arzûlarsın⁵

...

Osmanlı sahasında faaliyet gösteren tarikatların hemen hepsinde⁶ hüsnü kabul görerek takipçi yetiştiren Yunus tarzı, âşık edebiyatına dolaylı olarak tesir ederken, yani onların bilhassa sûfiyâne şiirleri ve bazı deyişlerinde kendisini gösterirken tekke şiirini vezin ve kafiye gibi haricî unsurlar bakımından etkilemiştir. Bu üslûbun zevkini gerçek manada kavrayarak onu kendine mâl edenler Bektâşîler, Hurûfîler ve Kızılbaşlar olmuştur.⁷ O, bilhassa kırsal kesimlerde yaşayan, medrese tahsilinden mahrum Bektâşî dervişleri tarafından özenle izlenmiş ve onların sade bir dille yazdığı lirik şiirlerine nefes vermiştir. Meselâ, Pir Sultan'ın dosta kavuşmak arzusuyla söylediği “*Pîr Sultân Abdâl'im dağlar aşalım / Aşalım da dost iline düşelim / Çok nimetin yedim helâllaşalım / Geçdi dost kervânı eğleme beni*”⁸ dizeleri, Yunus'un “*Biz bu cihândan göçelim / Ol dost iline uçalım / Arzû hevâdan geçelim / Gel dosta gidelim gönül*”⁹ mısralarını hatırlatmaktadır. Yine, Baba Hayretî'nin derde yüklediği anlam, Yunus'un bakışından çok farklı değildir:

*Ben derd ile âh iderdim **derdim bana dermânımış***
İster idim hasret ile dost yanımda pinhânımış¹⁰

...

Bana hiç gussañ gibi eglenmege yârân mı var
*Yâ oñulmaz derdime **derdiñ gibi dermân mı var***

Gönlüme kûyuñ gibi bir gülşen-i zîbâ m'olur
Gözüme bâğ-ı cemâliñden güzel seyrân mı var¹¹

...

⁵ Niyâzî-i Mısrî, *Divân*, haz. Kenan Erdoğan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 327.

⁶ Mevlevî muhitinde, *Mesnevî ve Divân-ı Kebîr* gibi eserlerin yanında virdler ve nutukların da Farsça oluşu, bu çevrede Fars dili ve kültürünün Türk dili ve kültürüne üstün gelmesine sebep olmuş ve Yunus tarzı, burada diğerlerinde olduğu kadar tesirli olamamıştır. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 343.

⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 349.

⁸ Ahmet Özdemir, *Pir Sultan Abdal* (İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2010), 211.

⁹ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 176.

¹⁰ Yunus Emre, *Divân ve Risâletü'n-nushiyye*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: H Yayınları, 2008), 186.

¹¹ Hayretî, *Divân (Tenkitli Metin - Dil İçi Çeviri)*, haz. Ferhat Musluoğlu (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), 362.

Yunus'un çeşitli şairler üzerindeki tesiri, akademik camianın dikkatini çekmiş, buna yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu anlamda; Aşık Yunus, Murat Yurtsever'in dikkatini çekerken¹² Eşrefoğlu Rûmî, Ali Öztürk'ün nazarını celbetmiştir.¹³ Hayretî'nin şiirlerinde Yunus tesiri, Selim Gök tarafından ele alınırken¹⁴ Şemseddin Sivasî'nin Yunus izinde bir şair oluşu¹⁵ ve Niyâzî-i Mısırî'nin Yunus tesirinde şiirler söyleyişi Alim Yıldız'ın kalemiyle ortaya konmuştur.¹⁶ Ancak, Yunus'un kadim takipçisi olan Kaygusuz Abdâl'in (öl. 1444) bu yönüne dair -makaleye temel teşkil eden tebliğimiz dışında- bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede, cüretkâr ve kinâyeli söyleyişleriyle bilinen şairin hayatı, şahsiyeti ve eserlerinden bahsedilerek şiirlerinde Yunus'un tesiri incelenmiştir. Biçim unsurları, ifade özellikleri ve içerik olmak üzere çok yönlü olarak karşımıza çıkan tesir, şairlerin divanları ve Cemal Kurnaz ile Mustafa Tatcı tarafından hazırlanan şathiyye mecmuası ekseninde tespit edilmeye çalışılmıştır.¹⁷

1. Kaygusuz Abdâl'in Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

Edebiyat tarihimizde öyle şahsiyetler vardır ki, hayatları hakkında yeterli bilgi olmaması veya kendilerine olağanüstü hâller atfedilmesi sebebiyle gerçek hayatından ziyade menkıbeleriyle anılmaktadırlar. Hoca Ahmed Yesevî (öl. 1166), Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1271 [?]) ve Seyyid Nesîmî (öl. 1417 [?]) gibi sûfiler bunlardandır. Menkıbeler buğusu içinden gerçek hayatları kesin olarak seçilemediğinden bahis konusu tarihi kişilikleri olduğunda bile menkıbelerinin zikredilmesi kaçınılmaz olmuştur. Böyle bir şahıs olan Kaygusuz Abdâl'in hayatı ve şahsiyeti ele alınırken de bazı menkıbelerine yer verilmiş ve bunlardan istifade edilmiştir.

1.1. Hayatı

Şairin hayatına dair kesin bilgi yoktur, ancak menkıbevi hayatı ile eserlerindeki bazı ipuçlarından 14. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Babası, Alâiye

¹² Çalışma için bk. Murat Yurtsever, "Yunus Mektebi'nin Coşkun Şairi: Bursalı Aşık Yunus", *Yunus'un Nefesi* (Ordu: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 113-119.

¹³ Ali Öztürk, "Metinler Arası İlişkiler Çerçevesinde Eşrefoğlu'nun Şiirlerinde Yunus Emre Tesiri", *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*, ed. Bilal Kemikli (İznik: Uludağ Yayınları, 2010), 243-255.

¹⁴ Selim Gök, "İlâhî, Usûlî ve Hayâlî İrtibatıyla Hayretî Divânı'nda Yunus Etkisi", *Journal of Turkish Language and Literature* 3/2 (Spring 2017), 104-119.

¹⁵ Alim Yıldız, "Yunus Yolunda Yürüyen Bir Şair: Şemseddin Sivasî", *Yunus'un İzinde*, ed. Hakan Yekbaş (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2021), 67-82.

¹⁶ Alim Yıldız, "Niyâzî'nin Dilinden Yunus'u Okumak", *Yunus'un Nefesi* (Ordu: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 27-36.

¹⁷ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*; Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, haz. Mustafa Sever (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014); Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar - Türk Edebiyatında Şathiyye* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001).

¹⁸ Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşilik", *Türkiyat Mecmuası* 6 (1939), 20.

Sancağı beyi Hüsameddin Mahmud'dur.¹⁹ İsmi, Alâaddin Gaybî olan şaire "kaygıdan halâs olmak" anlamına gelen Kaygusuz mahlası şeyhi tarafından verilmiştir. Kaygusuz yanında Sarayî mahlasını da kullanan şair,²⁰ iyi bir eğitim alarak zamanın ilimlerini öğrenmiştir. Güreş, ata binmek, kılıç kullanmak ve avcılık gibi hususlarda usta olduğu söylenmektedir. Abdâl Mûsâ ile tanışarak tasavvuf yoluna girmesi de bir av macerasına dayanmaktadır. Menkıbeye göre;

Bir av sırasında vurduğu geyiğin peşine düşen Alâaddin Gaybî, geyiğin Elmalı civarında bir dergâha girdiğini görür. Dervişlere geyiği sorar, ancak onlar görmediklerini söylerler. Konuşmaları işiten dergâhın şeyhi Abdâl Mûsâ, onu huzura çağırır. Huzura çıkan Gaybî, bir geyik vurduğunu ve geyiğin kaçarak buraya geldiğini söyler. Abdâl Mûsâ, "attığın oku tanır mısın?" deyince "evet" cevabını verir, bunun üzerine şeyh kolunu yukarıya kaldırır. Gaybî, attığı okun şeyhin kolunda olduğunu görür ve onun müridi olmaya karar verir. Durumu öğrenen babası, Teke Beyi'nin yardımıyla Abdâl Mûsâ'nın üzerine yürür ancak başarılı olamaz. Sonrasında babasının rızasını alarak Abdâl Mûsâ'ya intisap eden Gaybî, kırk sene ona hizmet ederek kendisinden icazet alır.²¹

Şeyhinin müsaadesiyle maiyetinde kırk abdâlla Mısır'a gittiği, sultanın huzuruna çıkarak bazı kerametler gösterdiği, Nil kenarında kendisi adına bir tekke inşa edildiği, buradan hacca gittiği, dönüşte Kûfe, Necef, Bağdat, Kerbelâ, Halep, Şam, Kilis ve Antep gibi şehirleri dolaşarak tekrar Abdâl Mûsâ'nın dergâhına döndüğü gibi hususlar hayatı hakkında kaynaklarda bulunan menkıbevi bilgilerdendir.²² 1444 tarihinde vefat ettiği sanılan şairin kabrinin nerede olduğu meselesi de muallâktır. Bazı kaynaklar, Mısır'daki Mukattam Dağı eteğindeki mağaların olduğu bölgeyi işaret ederken²³ bazıları Elmalı'ya bağlı Teke Köyü'ndeki Abdâl Mûsâ türbesini göstermektedir.²⁴

1.2. Şahsiyeti

Şiirlerinde hece ölçüsü yanında aruz veznini de kullanan Kaygusuz Abdâl, aruzla yazdığı şiirlerde kasîde, gazel, mesnevî, tercî-i bend, terkîb-i bend gibi nazım biçimlerini tercih ederken hece ölçüsüyle kaleme aldığı şiirlerde koşmayı yeğlemiştir. Yine heceyle

¹⁹ Şehzâde Alâaddin Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), 59; Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 34.

²⁰ Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 61-62.

²¹ Nihat Azamat, "Kaygusuz Abdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/74.

²² Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", 15-16; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), 1-2/24; Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 39-41; Azamat, "Kaygusuz Abdâl", 25/74.

²³ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 33; Azamat, "Kaygusuz Abdâl", 25/75.

²⁴ Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 73; M. Baha Tanman, "Abdal Musa Tekkesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1 (1988), 65.

yazdıklarında geleneğe uygun olarak yarım kafiyeyi kullanırken aruzla kaleme aldığı şiirlerde tam ve zengin kafiyelere yönelmiştir.²⁵ Anlam derinliğine sahip, yorum isteyen sembolik ifadeleri muhtevi şathiyeleri ile meşhur olan şairin Arapça ve Farsça tamlama ve ibarelerden uzak sade bir dili vardır. Seyr ü sülûk, vahdet-i vücûd, insanın yaratılışı, kendini bilmek, kaba sofulardan kaçmak gibi konulara ilave olarak tasavvuf şiirinde pek görülmeyen dünya ve eşya tasvirlerine girmesi; karı dırdırından usanmak, haşereden yakınmak, bağlarda gezinmek, iyi yemekler yemek²⁶ gibi temalara yer vermesi şiirinin özgün yönlerindedir.²⁷ Onun bu tarzdaki şiirlerinden biri şöyledir:

Beng ile seyr itmeğe âh bize bir bâğ olsa

Issı soğuk olmasa havâsı hûb sağ olsa

Pireden incinmesek kar u yağmur olmasa

Sinek hey vızlamasa aña hem yasağ olsa

Cümle cihân koyunun semiz yahni itseler

Biz yemeye başlasak engeller ırağ olsa

Kaygusuz Abdâl otur kimin ye kimin götür

*Sofuya koz kalmadı abdâla kaymağ olsa.*²⁸

Muhatapın ilgisini çekmek için, ince alayları muhtevi ifadeler kullanan Kaygusuz Abdâl, belki de bu yüzden bazı kaynaklar tarafından Bektâşî edebiyatının ilk temsilcisi kabul edilmektedir.²⁹ Fuad Köprülü, o dönemde Bektâşîlik henüz teessüs etmediği için onu abdâllar zümresine dahil ederken³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, Rum Abdâlî bir Kalenderî olarak tarif etmektedir.³¹ Gerçek ne olursa olsun onun Bektâşî edebiyatının oluşmasında ve Yunus tarzının bu müstesnâ edebiyata intikalinde önemli bir rolünün bulunduğu

²⁵ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 44-45.

²⁶ Bazı örnekler için bk. Orhan Şaik Gökyay, "Kaygusuz Abdal ve Sımatıyyeleri I-II", *Türk Folkloru* 1/13 (1980), 3-5.

²⁷ Azamat, "Kaygusuz Abdâl", 25/75.

²⁸ Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 866.

²⁹ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 41; Azamat, "Kaygusuz Abdâl", 25/74.

³⁰ "Bunlar, isimlerinden de anlaşılacağı gibi, o esnâda Anadolu'da pek yaygın Abdâllar zümresinden idiler; Kaygusuz'un *Abdâl-nâmesi* de bunu gösterir. Âşık Paşazâde ve *Şakâyık*'da Abdâl Mûsâ'nın Bektâşîliğine dâir hiçbir kayıt yoktur. Bektâşîlik, 15. yüzyılda teessüsü esnâsında Ahîlik, Babailik ve Kalenderîlik'ten birçok unsur aldığı sırada Babailik'in bir kolu olan Abdâllar tarikatının birçok husûsiyetini de kendine mâl etmiş, bundan dolayı Abdâl Mûsâ ve halifesi de Bektâşî sayılmıştır". Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 339.

³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 145.

açıktır. Çünkü; Bektâşî edebiyatı hece ölçüsünü abdâllardan, aruz veznini Hurufiler ile Kalenderîler'den almıştır.³²

1.3. Eserleri

Kaygusuz Abdâl'in *Divân*'ı yanında *Gülistân*, *Budalanâme*, *Vücutnâme*, *Kitâb-ı Miglâte*, *Dilgüşâ* ve *Saraynâme* isimli eserleri mevcuttur. Tamamı tasavvuf neşvesiyle yazılan bu eserlerin bazıları manzum bazıları mensur bazıları da manzum-mensur karışık hâdedir. *Divân*'ı mürettep olmadığından şiirlerinin sayısı net değildir. 3700 beyit olduğu söylenen *Gülistân*'da vahdet-i vücûda dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Mensur olarak yazdığı *Budalanâme*'de sadece dünyaya odaklanan aklın yetersiz oluşundan söz eden Kaygusuz, *Vücutnâme*'de ruh, nefis, dört büyük melek ve âlemler gibi hususlara değinir ve insanın bu âlemin küçük bir örneği olduğunu vurgular. *Budalanâme*'nin sonunda anlatılan rüya ile başlayan *Kitâb-ı Miglâte*, bir dervişin rüyası beyanında vahdet-i vücûd konusunu işler. Manzum-mensur karışık eserlerinden *Dilgüşâ*'da Hz. Peygamber'in meziyetleri yanında nefis, aşk, edeb ve kibr gibi kavramların tasavvufi manaları anlatılır. Münacatla başlayan *Saraynâme*'de ise âlem saraya benzetilir ve insanın burada halife olduğu dile getirilir.³³ Burada örnek olarak *Budalanâme*'den bir kesit sunuyoruz:

Bilün ve âgâh olun ki, bu kitâba delîl-i budala, defter-i âşık ve siyer-i sâdik dirler, hayâl-i nâdân dahî dirüz. Zira akla ağmaz haberlerdür ve bu akl-ı maâş merkebi bu yolda lengdür. Bu akl-ı maâş anadan gözsüz toğmuşdur, dünyâda ve âhiretde 'amâdur. Eğer ona Kuran'ı başdan başa manasın dahî virseñ yine kara rengden gayrı renge inanmaz. Zihî nâdân ki Hakk'ı ister, akl-ı maâş eteğine yapışmışdur. Akli refik itmiş âfitâb nûrun bulam dir ve bu akl-ı maâş bir nesne ki bulmuşdur hemân budur diyüp turmuşdur. Bilmez ki bu yirden ve gökden özge bir yir ve bir gök dahî var. Kim anda dürlü dürlü sun'-ı Settâr var. Ol yirle gök arasında iki direklü bir şehir var kim ol şehre girmeyen Sırrullâh'dan nesne tuymaz. Eğer bin yıl dahî çalışursa anuñ kim bal yimekten nasibi olmaya, bal dimekle ağzı şirin olmaz. Akl-ı maâş bilmez ki âriflerin gecesi Kadr ve gündüzü ıyd olmuşdur.³⁴

2. Şiirlerinde Biçim ve İfade Açısından Yunus Tesiri

Kaygusuz Abdâl'in şiirleri daha muhtevasına bakmadan biçim itibariyle Yunus'un şiirlerini hatırlatmaktadır. Bu vesileyle öncelikle kafiye, redif, tercih edilen kelimeler, ifade özellikleri ve alegorik üslûp bakımından benzerlikler ele alınacaktır.

³² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 351.

³³ Kaygusuz'un eserleri Abdurrahman Güzel tarafından *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı* ismiyle yayımlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 79-1197.

³⁴ Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 887.

2.1. Kafiye ve Redif

Şiirlerini sanat kaygısı gütmeksizin irfanî bilgiyi aktarmak için söyleyen şairler, kafiye ses estetiği olarak görmüş ve her türlü ahenkli sesle kafiye yapmıştır. Yunus, bünyâd/ gaybet (Y84), muhtâc/ yoldaş (Y91), kafes/ namâz (Y199)³⁵ gibi kelimeleri uyaklı tasarruf ederken Kaygusuz, dırâz/ kırtâs (K34), üstâd/ devlet (K41), vefâ/ otağ (K80) sesleri ile kafiye yapmaktadır. Kafiyeyi sağlamak için benzer seslerden istifade eden şairler, bazı şiirlerde bu amaçla müşterek seslere hatta kelimelere yer vermektedir. Örneğin, -**açar** /-**eçer** oldum (Y116, K103), -**ân** içinde (Y196, K52), -**ân** (yoluna) girmez³⁶ (Y61, K69), -**ar** olsun (Y11, K169), -**ş** değil (Y95, K163), -**zar** /-**zer** oldum (Y123, K104) gibi kullanımlar her ikisinde vardır. Konuya dair bir başka örnek şöyledir:

Girdim aşkın denizine **bahrîleyin yüzer** oldum
Geşt edüben denizleri hızırdayın gezer oldum

Cemâlini gördüm düşde çok aradım yazda kışda
Bulamadım dağda taşda **denizleri süzer** oldum³⁷

...

Gel gel ey gönül **aşk denizinde yüzer** oldum
Aşkı görelî küllî cihândan bîzâr oldum

Gevheri tutar oldu gönül aşkı bulaldan
Dürdane için **bahr-i muhîti süzer** oldum³⁸

...

Gerek kelime gerek hece şeklinde olsun, redife rağbet eden şairlerin bu vesileyle müşterek olarak sarf ettikleri kelimelerin sayısı az değildir. Söz gelimi, *ben* (Y152, Y166, K8), *bu aşk elinden* (Y155, K150), *değil* (Y86, Y87, Y91-95, K163), *eyler* (Y52, K59, K60), *geldi* (Y226, K45, K92), *gerek(dir)* (Y74-Y78, K51), *gerekmez* (Y55, Y60, K108), *girmez* (Y61, K69), *gönül* (Y82, Y89, Y90, K158), *içinde* (Y176, Y196, K52), *oldu* (Y169, Y240, K50, K62),³⁹ *oldum* (Y116, Y123, K103, K104), *olmaya* (Y5, K170), *söyle* (Y205, K13), *var* (Y44, K54), *yokdur(ur)* (Y29, K58) gibi kelimeler bunlardandır. Mezkur şairler arasındaki benzerlik, bazı şiirlerde kafiye ve redifle sınırlı kalmamakta, şiirin genel yapısına sirayet etmektedir. Yunus'un dervişliği tanımladığı ilâhi ile Kaygusuz'un âdemi tarif ettiği manzumede olduğu gibi. Söz konusu şiirlerin bazı beyitleri şöyledir:

³⁵ Parantez içindeki harfler şairleri (Y: Yunus Emre, K: Kaygusuz Abdâl), sayılar şiirlerin bahis konusu divanlardaki sırasını göstermektedir.

³⁶ Yunus'un -*ân yoluna girmez* olarak kullandığı ifade, Kaygusuz'da -*ân ele girmez* şeklindedir. Manzumeler için bk. Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 152; Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 98.

³⁷ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 206.

³⁸ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 119.

³⁹ Kaygusuz'un *oldu* redifli diğer şiirleri için bk. K71, K78, K102, K109, K110, K112, K115, K137, K155.

Dervîşlik dedikleri hırka ile tâc **değil**
Gönlün dervîş eyleyen hırkaya muhtâc **değil**

Hırkanın ne suçu var sen yoluna varmazsan
Vargıl yolunca yürü er yolu kalmaç **değil**⁴⁰

...

Bu **âdem dedikleri** el ayak u baş **değil**
Âdem ma'nâ dediler bu sûret ü kaş **değil**

Gerçi etdir deridir cümlelerin serveridir
Hakk'ın kudret elidir gayrı bakmak hoş **değil**⁴¹

...

2.2. İfade Benzerliği

Arapça ve Farsça tamlamalardan arınmış sade bir dil kullanan, “ben Türkîceden başka dil bilmezem, ... biz yalnız Türkîceyi bilirüz”⁴² gibi sözler sarf eden Kaygusuz, dil ve ifade bakımından da Yunus çizgisindedir ve birçok ifadesi Yunus’un dizelerini hatıra getirmektedir. Meselâ, Yunus’un “Câhil bin söz söyler ise ma'nâda miskâl olmaya / ... İlm ü amel zühd ü tâ'at pes aşksız helâl olmaya”⁴³ mısraları, Kaygusuz'da “Her bir dânânın sözü delil ü bürhân olmaya / ... Aşk ile hemdem olmayan hurrem handân olmaya”⁴⁴ biçiminde tezahür etmektedir. Bu tavır, bazı şiirlerde hayli artarak onun Yunus'u tekrarladığı izlenimini vermektedir. Meselâ, aşağıdaki oldum redifli şiirlerde (Y116, K103) sarf edilen *hak kapısın açar oldum* & *gizli râzımı açar oldum*; *dürr ü gevher saçar oldum* & *dürr ü cevâhir saçar oldum*; *hayrı şerden seçer oldum* & *hakkı bâtıldan seçer oldum* ifadeleri birbirinin tekrarı gibidir:

Hak'dan nazar oldu bana hak kapısın **açar oldum**
Girdim hakkın haznesine **dürr ü gevher saçar oldum**

Esritdi aşka düşürdü ben hâm idim aşk pişirdi
Aklım başıma devşirdi **hayrı şerden seçer oldum**⁴⁵

...

Var var ey gönül gizli râzımı **açar oldum**
Aşk geldi başa sabr edemezem nâçâr oldum

Aşk ile cânım bilişeli mertebeme bak
Her nefes ile **dürr ü cevâhir saçar oldum**

⁴⁰ Yunus Emre, Divân -Seçmeler-, 177-178.

⁴¹ Kaygusuz Abdâl, Divân -Seçmeler-, 172.

⁴² Gaybî, Kaygusuz Abdâl Külliyyatı, 205-206.

⁴³ Yunus Emre, Divân -Seçmeler-, 109.

⁴⁴ Kaygusuz Abdâl, Divân -Seçmeler-, 180.

⁴⁵ Yunus Emre, Divân -Seçmeler-, 200.

*Külli beşâret oldu cânım aşk safâsından
Bu aşk nuruyla **hakki bâtıldan seçer oldum**⁴⁶*

...

Sûfiler, taş yürekli olmak yerine güneş gibi merhametli olmayı, kötülük yapana iyilikle karşılık vermeyi, incinse bile incitmemeyi hatta incinmemeyi şiar edinmiş⁴⁷ ve şiirlerini bu doğrultuda söylemişlerdir. Tasavvuf edebiyatında gelenek hâlini alan bu hâl, Yunus'un ilâhileriyle Kaygusuz'un şiirlerinde benzer şekilde işlenmektedir. Meselâ, Yunus'un "Her kim bana düşman ise Allah ona dost olsun, her nereye varır ise bâğ u bahar ile karşılaşsın. Bana zehir sunan kişinin aşu bal ile şeker olsun, her işi kolay gelsin. Her kim önüme kuyu kazarsa Allah onu tahtına ağdırsın, kim arkamdan taşlar atarsa yoluna güller serilsin" manalı dizeleri Kaygusuz'un kalemıyla yeniden yazılmış gibidir:

*Her **kim bana ağyâr ise hak tanrı yâr olsun** ona
Her kancaru varır ise **bâğ u bahâr olsun** ona*

*Bana ağü sunan kişi şehd ü şeker olsun aşu
Gelsin kolay cümle işi eli erer olsun ona*

*Önümce kuyu kazanı hak tahtın ağdırsın onu
Ardımca taşlar atanı güller nisâr olsun ona⁴⁸*

...

***Bize ağyâr olana hak yâr olsun**
Göreyim dünyâda **berhüdâr olsun***

***Bizim ardımızca taşlar atanın**
Kollarına kuvvet eli var olsun*

*Bizi cehenneme lâyıık görenin
Yeri cennet **makâmı gülzâr olsun**⁴⁹*

...

2.3. Alegorik Üslûp

Tesirli bir anlatım için duygu, düşünce veya inancın simgelerle somutlaştırılarak sunulmasını ifade eden alegori, eşyanın mantığına ters görünmekle birlikte insanları düşünmeye sevk eden etkili bir anlatım biçimidir. "Hem mananın kristalize edilerek çeşitli noktalara işaret edecek şekilde kullanılmasını hem de muhatabın gönlüne derunî

⁴⁶ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 118-119.

⁴⁷ Alvarlı Efe'nin (öl. 1956) *Aşık der inci denden / İncinme incidenden / Kemâlde noksân imiş / İncinen incidenden* mısraları buna yönelik deyiştir. Muhammed Lütfi Alvarlı, *Divân-ı İlâhiyât -Seçmeler-*, haz. Bilal Kemikli (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 140.

⁴⁸ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 113.

⁴⁹ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 179-180.

duygu ile tesir etmesini sağlayan bu tarz”,⁵⁰ sûfiler tarafından kasıtlı olarak istimal edilmektedir. Niyâzî-i Mısrî’nin söylediği gibi sûfi şâirler, cem’ sarhoşluğu ile mazhar oldukları -ilâhi gelinlerin yüzü mahiyetindeki- hakikat sırlarını, mahrem olmayandan sakındıkları için bu tarzı tercih ederler.⁵¹ Nitekim bir sûfi şair olan Edib Harâbî, “Kuş dili dediği bu sözleri, herkesin değil, ancak âriflerin anlayabileceğini, çünkü câhillerden gizlediğini”⁵² ifade etmektedir. Yunus, bunların münafıklara örtülü olduğunu söylerken Kaygusuz, saçma sapan görünen bu sözleri işitmek için kulağı delik olmak gerektiğini dile getirmektedir:

Yûnus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez

Münâfıklar elinden örter ma'nâ yüzünü⁵³

...

Saçma sapandır sözün lîk senün ey Kaygusuz

Kulağı delik gerek ol sözi işitmeğe⁵⁴

...

Her iki şair, tasavvufi tecrübe ve irfanî öğretiyi muhataba iletmek için alegorik üslûba rağbet etmektedir. Kaygusuz’un bilhassa şathiyyelerinde görülen alegori, iki şairin aynı vadide yürüdüğünün bir başka delilidir. Yunus, “erik dalına çıktım orada üzüm yedim, kazana kerpiç koydum poyraz ile kaynattım, küt ile güreştim elsiz ayağımı aldı, gözsüze fısıldadım sağır sözümü işitti, tosağaya uğradım sefer nereye diye sordum, bir öküz boğazladım sahibi kazımı boğazladın dedi”⁵⁵ gibi sözler sarf ederken Kaygusuz, “kaplubağalar kanatlanmış uçmak için, Edirne minaresi eğilmiş su içmek için, kelebek Manisa ovasına buğday ekmiş, domuz düğün eylemiş ayıya kızını vermiş, deve hamama girmiş dana tellak olmuş, su sığırı natır olmuş çıkmak için nevbet ister”⁵⁶ tarzında ifadeler kullanmaktadır. Benzer sembollerden istifade eden şairlerin *kağrı, kaz, kazan, koz, sinek, tosağa (kaplubağa)* gibi kelimeleriyle *balık kavağa çıkmış & leylek koduk doğurmuş* sözleri müşterektir. Yunus’un *iplik virdüm çulhaya sözü*, Kaygusuz’da *kazzâza balta koydum* şekline dönüşürken *Bir sinek bir kartalı kaldırıp vurdu yere & Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeğe* dizeleri, *Bir sinek bir devenün çekmiş budın koparmış & Balık kavağa çıkmış söğüt dalın biçmeğe* hâline bürünmüştür. Bunlardan bazıları şöyledir:

⁵⁰ Güldane Gündüzöz, “Sûfi Dilinde Karikatüristik İfade Sorunu -Kaygusuz Abdâl Örneği-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 158.

⁵¹ Hüseyin Arif, *Yûnus Emre Hayatı ve Şiirleri* (İstanbul: Esmâ Yayınları, ts.), 47.

⁵² Edib Harâbî, *Divân (İnceleme - Metin)*, ed. Coşkun Kökel (Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 2012), 1/358.

⁵³ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 76.

⁵⁴ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 86.

⁵⁵ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 75-76.

⁵⁶ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 84-85.

İplik virdüm çulhaya sarup yumak itmemiş
Becid becid ısmarlar gelsün alsun bezini

Bir sinek bir kartalı kaldırıp vurdu yere
Yalan değil gerçektir ben de gördüm tozunu

Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeğe
Leylek koduk doğurmuş bak a şunun sözünü⁵⁷

...

Kazzâza balta koydum çervişin deremezem
Çuval çayırdı gezer segirdüben kaçmağa

Bir sinek bir devenün çekmiş budın koparmış
Salunuban segirdür bir yâr ister kuçmağa

Leylek koduk doğurmuş ovada zurna çalar
Balık kavağa çıkmış söğüt dalın biçmeğe⁵⁸

...

Genel itibariyle “Korkarım söylemeğe şer’at edebinden / Yoksa eydeydim sana dahi ayruksu haber”⁵⁹ dizeleri gereğince imtina ile söyleyen Yunus, bazı şiirlerinde sembolik söyleyişe başvurarak şekilci din algısına tepki göstermekte ve bu tavır içinde olanları inceden eleştirmektedir. Şeriat ehli tarafından hoş görülmeleyen bu tavır, Kaygusuz’un şiirinde görülen bariz bir hususiyettir. Sırat köprüsünün kıl gibi ince olması sembolik anlatımını gerçek telakki eden zahidi alaya alma her ikisinde de görülmektedir. Yunus, “Yâ ilâhi! Geçelim diyerek kıl gibi köprü yaparsın, bu köprüden âdem nasıl geçsin? Beni ateşlere atmaya kasteder, günahımı tartmak için terazi kurarsın, bakkal mı, tacir mi yoksa bezirgân mısın? Geçmedi mi intikamın beni öldürerek, çürütüp gözüme toprak doldurarak”⁶⁰ beyanında sözler sarf ederken Kaygusuz, bu anlamda meşhur şathiyyesini söylemektedir:

Yücelerden yüce gördüm erbâbsın sen koca tanrı
Alem okur kelâm eyler sen okursun hece tanrı

Âsi kullar yaratmışsın varsın şöyle dursun diyü
Anları koymuş orada sen çıkmışsın uca tanrı

Kıldan köpri yaratmışsın gelsin kullar geçsin diyü
Hele biz şöyle duralım yiğit isen geç a tanrı

⁵⁷ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 75.

⁵⁸ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 84-85.

⁵⁹ Yunus Emre, *Divân - Seçmeler-*, 117.

⁶⁰ Yunus Emre, *Divân ve Risâletü'n-nushîyye*, 399-400.

*Kaygusuz Abdâl yaradan gel içegör şu cür'adan
Kaldır perdeyi aradan gezelim bilece tanrı.⁶¹*

...

3. Şiirlerinde Muhteva Açısından Yunus Tesiri

Şiirlerinde âlemin yaratılışı, ilahî aşk, vahdet-kesret, vahdet-i vücûd, diğergamlık, sevgi ve hoşgörü gibi temaları işleyen, yaşadığı tasavvufî tecrübeleri mahrem olanlara usûlünce sunmaya çalışan şairler, aşkın kıymeti, aşkın melâmeti,⁶² âşğın kimliği, gönlün kararsızlığı, kendini bilmek, benliği terk etmek,⁶³ kibirden uzaklaşmak, sırrı saklamak⁶⁴ gibi konularda da benzer düşünceleri paylaşmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

3.1. Aşkın Kıymeti

Alemin özünü sevgi olarak telakki eden sûfilere göre, “Gizli bir hazine olan yüce yaratıcı bilinmeyi sevmiş ve bu âlemi sevgisinden yaratmıştır”.⁶⁵ “*Gelin tanşık olalım işi kolay kılalım / Sevelim sevelelim dünyâ kimseye kalmaz*”⁶⁶ ve “*Aşksızlara benim sözüm benzer kaya yankısına / Bir zerre aşkı olmayan belli bilin yabandadır*”⁶⁷ gibi mısralar terennüm eden Yunus’a göre, “Aşk güneşe benzer, aşkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer. Taş gönülde ancak ağı tüter, ne kadar yumuşak söylese sözü savaşa benzer. Aşk olan gönül yumuşar muma döner, taş gönüller katı kışa benzer. Aşk ile açılır kapılar ve âşıkların yıldızı her dem çavuşa benzer”.⁶⁸ Kaygusuz’un nazarında, “Aşk ile ten câna, katre ummâna döner. Aşk ile nurlanan gönül sultana döner. Aşkî bulan gönül imâret olur, aşksız gönüller virâna döner”.⁶⁹ Nihayetinde âdem, aşkı kadar değer kazanır ve bu ölçüde insandır. Yunus, bir şiirinde “Aşksız âdemin hayvan olduğunu” ifade ederken Kaygusuz, “Aşksız âdemin varlığının bir anlamı olmadığını” söylemektedir. Söz konusu beyitler şöyledir:

*Aşksızlara verme öğüt öğüdünden alır değil
Aşksız âdem hayvân olur hayvân öğüt bilir değil*

*Ol iki cihân güneşi zâhir dünyâsın deşşirdi
Câhil onu öldü sanır ol hod ölmez ölür değil⁷⁰*

...

⁶¹ Kurnaz - Tatcı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar*, 95.

⁶² Bazıları için bk. Y16; K22, K37, K44, K65.

⁶³ Bazıları için bk. Y4; K15, K19, K43, K142.

⁶⁴ Bazıları için bk. Y119; K26, K42, K43, K44, K66, K87, K91, K116.

⁶⁵ Söz konusu hadis için bk. Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve Muzîlü'l-ilbâs* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427), 2/156.

⁶⁶ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 150.

⁶⁷ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 131.

⁶⁸ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 131-132.

⁶⁹ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 136.

⁷⁰ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 173-174.

*Gel gel ey gönül sevdâ-yı hâm neye gerekdür
Aşk olmayacak billâh âdem neye gerekdür*

*Bu iki cihân aşk ile münevver olupdur
Aşk olmayacak gussa vü gam neye gerekdür⁷¹*

...

Aşk davası güden kişi nefesine uymamalı, hırs u hevâyı hiç anmamalıdır. Senlik benlik kaygısında olmamalı, mevki makam peşinde koşmamalıdır. O, zâhid gibi yalnız dünyayı değil, dünya ile birlikte ahiret saadetini de terk etmelidir. Bunları yapmayan sözde âşıktır ve âşıklık onun için ancak bühtândır. Çünkü, aşk insanı kötü duygulardan kurtarır, gaflet kirlerinden arındırır ve gönül aynasını parlatır.⁷² Yunus, “Gerçek âşık olanın hırs u hevâyı terk etmesi, dünya ve ahiretten geçmesi gerektiğini” söylerken Kaygusuz, “Gönlüne aşka müştak olması, gaflet kirlerini aşk ile temizlemesi, daim aşk ile olarak nefse uymaması” yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Şairlerin konuya dair beyitleri şöyledir:

*Aşk davâsın kılan kişi hîç anmaya hırs u hevâ
Aşk evine girenlere ayruk ne meyl ü ne vefâ*

*Gerçek âşık olan kişi anmaya dünyâ ahiret
Aşık deşildir ol kişi yürüye izzeti kova⁷³*

...

*Aşkın ey gönül cânıyla sen müştâkı olgıl
Gaflet kirini aşk ey gönül sâfi kılar yur*

*Zinhâr ey gönül aşk ile ol uyma bu nefse
Aşk eli ile nefs-i zâlimin kulağın bur⁷⁴*

...

Her iki şairin mısralarında “aşk eri, aşk odu, aşk ağusu, aşkın çerisi, aşk eteğin tutmak”⁷⁵ gibi müşterek olarak tasarruf edilen tamlama ve deyimler de bulunmaktadır. Söz gelimi, Yunus “Aşk erine gözünü açarak âleme nazar kılmasını”⁷⁶ tavsiye ederken Kaygusuz, “Melâmet cünbüşüne vuran aşk eri için gece-gündüz farkının olmadığını”⁷⁷ söylemektedir. Yunus, “Aşktan bir elif okuyana suâl olunmaz, âkıbetin zevâl olmaması

⁷¹ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 87.

⁷² Şairlerin aşka dair bazı görüşleri için bk. Y2; K18, K20, K21.

⁷³ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 106.

⁷⁴ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 67.

⁷⁵ Bazıları için bk. Y1, Y9, Y18, Y31; K5, K18, K21, K38, K40, K47, K65, K74, K77, K80, K83, K118, K125, K131, K138, K140, K144, K145.

⁷⁶ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 118.

⁷⁷ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 127.

için aşk eteğini tutmak gerek” derken Kaygusuz, “Yerde insanların, gökte ise meleklerin aşkın talibi olduğunu, bu yüzden aşk eteğinin elden bırakılmamasını” öğütlemektedir:

*Aşk eteğın tutmak gerek âkıbet zevâl olmaya
Aşkdan bir elif okuyan kimseden suâl olmaya*⁷⁸

...

*Ger cümle âlem ağıyâr ola gönüümü gör kim
Terk eylemez bu aşkı bu aşk ile habîbdir*

*Var var ey gönül **aşk eteğın koma elinden**
Yerde halâyık gökde melek aşka tâlibdir.*⁷⁹

...

3.2. Aşığın Kimliği

Kaygusuz, aşkın önemi, değeri ve gereği hususunda olduğu gibi âşığın vasıfları ve kimliği konusunda da Yunus çizgisindedir. Mezkûr konu üzerinde önemle duran şairlere göre; “Aşk kutlu bir duygu ve âşıklık şerefli bir vasıftır ancak kolay değildir. Aşık, aşk yolunda gönül yıkmadan her şeye boyun bükmeli, riyâkârlık etmemeli, aşka ağıyâr veya tüccâr gözüyle bakmamalıdır”.⁸⁰ Onların nazarında, “Cânını aşk yoluna vermeyen, cehd ederek dosta ermeyen, aşk kadehinden içip nefis dileğinden geçerek hak yoluna er gibi durmayan âşık değildir. Daim riyâzat çekmeyen, halvetlerde diz çökmeyen, pervâne gibi ateşlerde yanmayan âşık değildir. Kendi özünü bilmeyen, aşk meydânına gelmeyen, aşktan nasibini almayan ve gönül pasını silmeyen makbul insan değildir”.⁸¹ Dolayısıyla, dostun cefasına katlanmayan, yüreğine aşk okunu vurmayan ve aşk derdinden her dem ciğeri dağlanmayanın âşıklığı sorgulanmalıdır. Konuya dair bazı beyitler şöyledir:

*Dost sevgisin gönülde cân ile berkitmeyen
Tûl-i emel defterin dürmeyen **âşık mıdır***

*Ey Yûnus sen dostunun cefâsına katlangıl
Yüreğine aşk okun vurmayan âşık mıdır*⁸²

...

*Cümle cihânın bünyâdı çün aşk ile oldu
Aşk ile olan imâret hergiz harâb olmaz*

⁷⁸ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 109.

⁷⁹ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 101.

⁸⁰ Y1; K79, K85, K136.

⁸¹ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 121; Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 180.

⁸² Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 121-122.

Âşık mıdır ol kişi gönül aşk belâsından
Bu aşk oduyla ciğeri her dem kebâb olmaz⁸³

...

3.3. Gönülün Kararsızlığı

Söylediği ilâhilerle insanlığı sevgi ve barışa çağıran Yunus, *gel dosta gidelim gönül* (Y89), *öğüdümü tutsan gönül* (Y90), *aşka gönül veren benim* (Y100), *gönül usanmadın sen bu seferden* (Y156), *taşdın yine deli gönül* (Y159), *gönlüm düştü bir sevdâya* (Y242) gibi ifadelerle demâdem gönülden söz etmektedir.⁸⁴ Yunus'un izinde olan Kaygusuz da *uyuma gönül aç gözünü* (K21), *gönül gümrâh olup niçin azarsın* (K32), *gönül yâreme ekme bâri tuzlar* (K70), *gönül irşâd taleb eyle* (K98), *bu aşk sırrını sakla gönül* (K118), *vallâh gönül imâret oldun* (K132) gibi sözlerle sık sık gönülden dem vurmaktadır. Öyle ki şairin divanında bulunan yüz seksen iki şiirin ilk yüz kırk beşi *var var ey gönül* veya *gel gel ey gönül* ifadesiyle başlamaktadır.⁸⁵ Bunların aynı şiir içerisinde tekrar edildiği de vakidir.⁸⁶ Aşağıdaki şiir böyledir meselâ:

Var var ey gönül bağrım içinde koma dağlar
 Âh eylerim senin elinden yana dağlar

'Aşkın çerisi cân ilini yağmaya verdi
 Senin hayâlin 'aşk ipini boynuma bağlar

Ben seni gönül bilemedim fettâne sensin
 Bir dahi gönül seni gören özünü çağlar

Gel gel ey gönül 'aşk ile hasta-dil oldum
 Sevâbdır ahî sayrını sûda gele sağlar

Ben seni gönül 'aşk ile cândan severim ben
 Senin dediğin gözleri elâ yürü ağlar⁸⁷

...

Klâsik edebiyatımızda yaratıcının tecellîgâhı,⁸⁸ sevgilinin hânesi, âşıkların kâbesi, güzellerin ülkesi, sultanların tahtı, dilberlerin ravzası, mestlerin meyhânesi, gariplerin sığınağı ve gam konağı hülâsa aşkla ilgili her türlü gelişmenin yaşandığı mümtaz bir

⁸³ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 115.

⁸⁴ Bazıları için bk. Y14, Y26, Y27, Y31, Y32, Y39, Y58, Y82, Y88, Y89, Y90, Y94, Y100, Y111, Y151, Y156, Y159, Y164, Y225, Y233, Y237, Y238, Y242.

⁸⁵ Söz konusu ifadelerle başlayan şiirler için bk. Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 57-143.

⁸⁶ Bazıları için bk. K5, K7, K8, K13, K15, K30, K42, K57, K74, K97, K104, K121, K130, K133.

⁸⁷ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 59-60.

⁸⁸ Bunun dayanağı, "Ben göklere ve yere sığmadım, fakat mü'min kulumun gönlüne sığıdım" şeklinde ifade edilen kudsî hadistir. Hadis için bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/230.

mekan olan gönül,⁸⁹ sūfi şairlerin vazgeçemediği bir kavramdır. Şaire ve yerine göre, muhtelif tasavvurlara bürünen gönlün, Yunus ile Kaygusuz'un dizelerinde dikkat çeken yönlerinden biri, bir kararda durmayışı yani değişken oluşudur.⁹⁰ Örneğin, Yunus'un "*Hak bir gönül verdi bana hâ demeden hayrân olur / Bir dem gelir şâdân olur bir dem gelir giryân olur*"⁹¹ dizeleriyle başlayan ilâhisindeki gönlün kararsızlığı, Kaygusuz'un "*Ey beni dâim derd ile giryân eden gönül / Bu 'aşk oduyla bağrımı büryân eden gönül*"⁹² diye başlayan şiirine yansımış durumdadır. Söz konusu şiirlerin bazı beyitleri şöyledir:

*Bir dem çıkar arş üzere bir dem iner tahte's-serâ
Bir dem sanasın katredir bir dem taşar ummân olur*

*Bir dem görür olmuş gedâ yalın tene giymiş abâ
Bir dem ganî himmet ile fağfûr u hem hâkân olur*⁹³

...
*Vahdet içinde gâh beni vuslata irgüren
Zerremi güneş katremi ummân eden gönül*

*Bir lahza beni hâk ile hâkister eyleyen
Bir dem beni hurrem u handân eden gönül*

*Bir dem kul edüp belimi kulluğa bağlayan
Bir lahza beni 'âleme sultân eden gönül*⁹⁴

...

3.4. Kendini Bilmek

Tasavvufî düşünceye göre, rabbini bilmek isteyenler, önce "men 'arefe nefsehû fekad 'arefe rabbehû" sırımca kendini tanımalı, özünü bilmelidir. Arifin nazarında ilim, insanı kendini bilmeye yöneltir. Bu bakımdan, kendini bilmeyen âdemin insan olarak değeri yoktur. Yunus'un "*İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin yâ niçe okumaktır*"⁹⁵ diyerek anlattığı bu gerçeği Kaygusuz, şu mısralarla dile getirir:

*Kendi özün bilmeyen ma'nâda insân olmaya
İnsân demek ol kişiye tarîk erkân olmaya*

İnsân özün bilen olur özün bilen cân olur

⁸⁹ Gönül hakkında bk. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 153-154.

⁹⁰ Bazı örnekler için bk. Y26, Y58, Y119; K31, K68, K133.

⁹¹ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 125.

⁹² Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 159.

⁹³ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 125-126.

⁹⁴ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 160.

⁹⁵ Yunus Emre, *Divân -Seçmeler-*, 144.

*Her kim özün bilmedi bîcândır ol cân olmaya*⁹⁶

...

Sonuç

Anadolu'nun buhranlı bir döneminde yetişen Yunus Emre, Osmanlı sahasında faaliyet gösteren tarikatların neredeyse tamamında hüsnü kabul görmüş, Bursalı Aşık Yunus'tan Edib Harâbî'ye kadar birçok takipçi yetiştirmiştir. Aşık edebiyatından tekke şiirine kadar çok geniş bir sahaya tesir eden Yunus üslûbu, bilhassa medrese tahsilinden uzak, kırsal kesimlerde yaşayan Bektâşîler üzerinde etkisini göstermiştir. Bu üslûbun sihrini anlayarak onun gibi şiirler söyleyen kadim şairlerden biri Kaygusuz Abdâl'dır. Hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunan şair, genelde menkıbeleriyle anılmış ve kinâyeli ifadeleriyle tanınmıştır. Günlük dilin deyimlerinden yararlanarak sade bir dille yazdığı şiirlerde vahdet-i vücûd, seyr ü sülûk, ilâhi aşk, kendini bilmek, kaba sofulardan kaçmak gibi konulara ilave olarak tasavvuf şiirinde pek görülmeyen dünya ve eşya tasvirlerine girmesi; bağlarda gezinmek, iyi yemekler yemek, haşereden yakınmak, karı dırdırından usanmak gibi temalara yer vermesi özgün yönlerindedir.

Şiirlerinde bir yandan ideal olanın vasıflarını sayarken diğer yandan nefesine kul olanların, iki yüzlülerin, ham sofuların, sahte mürşid ve sahte âşıkların tavrını eleştiren Kaygusuz, varlığa duyduğu sevgiyi Yunusca dile getirmiş ve onun gibi duru bir Türkçe kullanmıştır. Selefî gibi kafiye hem göz hem kulak için tasarruf etmiş, bazı şiirlerinde kafiye veya redif olarak Yunus'un kullandığı kelimeleri tercih etmiştir. Manevi yolculuk sırasında ulaştığı sırları namahremden saklamak için alegorik üsluba rağbet göstermiş, bu vesileyle tasarruf ettiği bazı ifadelerde adeta Yunus'u tekrar etmiştir. Birçok konuda Yunusla aynı düşünceleri paylaşan şair, aşkın kıymeti, âşığın kimliği, gönlün kararsızlığı ve kendini bilmek gibi hususları Yunusça söylemiştir. Binaenaleyh, Yunus tarzını kendi özgünlüğü içerisinde sürdürürken Bektâşî şairleri tarafından özenle izlenmiş ve Yunus üslûbunun bu hususî edebiyata intikalinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bakımdan o, Yunus nefesli bir şairdir.

⁹⁶ Kaygusuz Abdâl, *Divân -Seçmeler-*, 180.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve Muzîlü'l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427.
- Alvarlı, Muhammed Lutfî. *Divân-ı İlahiyât -Seçmeler-*. haz. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Arif, Hüseyin. *Yûnus Emre Hayatı ve Şiirleri*. İstanbul: Esmâ Yayınları, ts.
- Azamat, Nihat. "Kaygusuz Abdâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/74-76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Edib Harâbî. *Divân (İnceleme - Metin)*. ed. Coşkun Kökel. Ankara: Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*. 3 Cilt. İstanbul: Maarif Matbaası, 2. Basım, 1944.
- Gaybî, Şehzâde Alâaddin. *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Gök, Selim. "İlâhî, Usûlî ve Hayâlî İrtibatıyla Hayretî Divânı'nda Yunus Etkisi". *Journal of Turkish Language and Literature* 3/2 (Spring 2017), 104-119.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kaygusuz Abdal ve Sımatıyyeleri I-II". *Türk Folkloru* 1/13 (1980), 3-5.
- Gündüzöz, Güldane. "Sûfi Dilinde Karikatüristik İfade Sorunu -Kaygusuz Abdâl Örneği-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 155-166.
- Hayretî. *Divân (Tenkitli Metin - Dil İçi Çeviri)*. haz. Ferhat Musluoğlu. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.
- Karakoç, Sezai. *Yunus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 17. Basım, 2013.
- Kaygusuz Abdâl. *Divân -Seçmeler-*. haz. Mustafa Sever. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Köprülü, Fuad. "Mısır'da Bektaşîlik". *Türkiyat Mecmuası* 6 (1939), 13-39.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1991.
- Kurnaz, Cemâl - Tatcı, Mustafa. *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar - Türk Edebiyatında Şathiyye*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Niyâzî-i Mısırî. *Divân*. haz. Kenan Erdoğan. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Özdemir, Ahmet. *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Sivas Platformu Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Öztürk, Ali. "Metinler Arası İlişkiler Çerçevesinde Eşrefoğlu'nun Şiirlerinde Yunus Emre Tesiri". *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*. ed. Bilal Kemikli. 243-255. İznik: Uludağ Yayınları, 2010.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.

- Sun'ullâh Gaybî. *Divân-ı İlâhiyât -Seçmeler-*. haz. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Tanman, M. Baha. "Abdal Musa Tekkesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1 (1988), 65-66.
- Yıldız, Alim. "Niyâzî'nin Dilinden Yunus'u Okumak". *Yunus'un Nefesi*. 27-36. Ordu: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Yıldız, Alim. "Yunus Yolunda Yürüyen Bir Şair: Şemseddin Sivasî". *Yunus'un İzinde*. ed. Hakan Yekbaş. 67-82. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Yunus Emre. *Divân -Seçmeler-*. haz. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Yunus Emre. *Divân ve Risâletü'n-nushiyye*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Yurtsever, Murat. "Yunus Mektebi'nin Coşkun Şairi: Bursalı Âşık Yunus". *Yunus'un Nefesi*. 113-119. Ordu: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

The Illumination Art of Shāhnāma-i Firdawsī's Copy in the Turkish and Islamic Arts Museum

Ayşe Zehra SAYIN

Asst. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Fine Arts and Architecture, Department of Tradition
Turkish Arts

azsayin@erbakan.edu.tr

Orcid: 0000-0001-8574-3994

Article Information

Research Article

Received

02.07.2024

Accepted

02.12.2024

Atıf/Cite: Sayın, Ayşe Zehra. "The Illumination Art of Shāhnāma-i Firdawsī's Copy in the Turkish and Islamic Arts Museum". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 470-495. <https://doi.org/10.20486/imad.1509197>.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Abstract

The art of illumination has continued to evolve across various regions over centuries, adopting different stylistic characteristics. One of the key centers where the development of illumination can be traced and where works were produced over an extended period is the city of Shiraz, located in the Persian administrative region. This city, which served as the capital for two dynasties in the 14th century, produced a large number of works up until the late 16th century. Particularly during the 16th century, when Shiraz was governed by the Zu'lqadir governors, it became a hub for commercial production, with many works created on diverse subjects. Among the most requested pieces from this artistic center were literary books, especially those containing the Persian classics. The *Shāhnāma* manuscripts, which recount the epic and legends of Iran, were the most in-demand. The high demand for this work, particularly in the latter half of the century, led to its preparation with illuminated decorations. This study aims to examine and evaluate the work named *Shāhnāma-i Firdawsī*, which has been the subject of many previous studies with its different features, in terms of illumination art through a sample manuscript. The subject of this study is the illuminations of the copy of *Shāhnāma-i Firdawsī* with TİEM 1983 inventory number, which is found in the Museum of Turkish and Islamic Arts.

Keywords: Traditional Arts, Illumination, *Shāhnāma-i Firdawsī*, Museum of Turkish and Islamic Arts, Shiraz.

Introduction

The art of illumination is a type of art that uses decoration made with gold and various colors.¹ This art's early examples date back to the Uyghur period as well as it continued to develop with the acceptance of Islam and spread out in different geographies for centuries. The cultural characteristics and the geographical interactions have led to the formation of stylistic characteristics within the region. The demands of the ruling class and the continuous search from the artists have enabled the usage of novel designs and motifs in the art of illumination over the centuries.² Therefore, different stylistic features were raised in each period.

Throughout history, the centers of production for the art of illumination have varied due to political circumstances. However, certain locations have maintained their status as significant artistic hubs for extended periods due to their strategic positions. In this regard, one of the cities known for continuously producing illuminated works over the centuries is Shiraz. Shiraz served as the capital of the İncü and Muzafferî dynasties in the 14th century.³ The city became under the rule of the Timurids by the end of the century,⁴ however, from the second half of the 15th century it was ruled by the ̘arā-̘oyunlu Turkman and A̘-̘oyunlū Turkman, respectively.⁵ In 1503, following the region's conquest by Shah Ismail, the city was governed by Zu'lqadir under the Safavid State's patronage. Despite being a provincial center during this period, the art of illumination in the city advanced to a highly developed stage.⁶ The city's rich artistic heritage and the concentration of artists residing there throughout the century likely contributed to this progress.⁷

In Shiraz, the works produced by prominent artists of the time also played a crucial role in the formation and development of the Shiraz style of illumination. In the early 16th century, the artistic traditions of the A̘-̘oyunlū Turkman period continued to influence the Shiraz illumination style, while innovations began to emerge after the

¹ İnci Ayan Birol, "Tezhip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/61.

² Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 243-272.

³ Filiz Çağman - Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı İslam Minyatürleri* (İstanbul: Tercüman Yayınevi, 1979), 38.

⁴ İsmail Aka, "Timurlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 41/177.

⁵ Güner İnal, *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, 1995), 125-134.

⁶ Lale Uluç, "Zülkadırlı Şiraz Valilerin Son Döneminden Resimli Bir Yusuf ve Züleyha Nüshası", *Nurhan Atasoy'a Armağan*, ed. M. Baha Tanman (İstanbul: Lale Yayıncılık, 2014), 388.

⁷ Serpil Bağcı, "Takdim Minyatürlerinde Farklı Bir Konu: Süleyman Peygamber Divanı", *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan* (Ankara, 1993), 42-44.

1530s.⁸ Among these innovations, one notable change was the design of frontispieces without dividing the inner space into horizontal and vertical sections, featuring geometric patterns or designs like shamsa (single central medallion), and corner pieces motifs. Another significant innovation was the increased use of cloud motifs in illuminated areas.⁹ In the latter half of the century, Shiraz manuscripts grew in size, and the illuminated sections became more elaborate. Works modeled after palace manuscripts saw an increase in the number of illuminated pages. Moreover, toward the end of the century, especially between 1580 and 1590, Shiraz manuscripts experienced their most productive period. Therefore, large-sized manuscripts were produced using precious metals and stones such as gold, silver and lapis lazuli.¹⁰ In addition, there has been an increase in the number of illuminated pages in the manuscripts, and as a matter of fact, almost every page of some works has been decorated. Depending on the subject matter, Shiraz manuscripts include illuminations such as sarlawh (symmetrical double-page), the unwan (heading), outer borders, and the *hātime* (colophon) illuminations.¹¹ In Qur'anic manuscripts, in addition to frontispieces, *surah headings*, and *rose* illuminations, during the second half of the century, many Qur'ans featured illuminations marking the exact center of the text, specifically at the beginning of the Surah Al-Kahf and on the last pages¹², with Persian *falnama* (prophetic omens) added to the text.¹³

Shirazi illuminators created numerous scholarly and literary works that incorporated the mentioned illumination characteristics.¹⁴ These works were highly sought after by Ottoman bureaucrats and elites throughout the 16th century. In addition to the Qur'ans, there was considerable interest in manuscripts of classical Persian literature, including works such as *Shāhnāma-i Firdawsī*, *Khamsa-i Nizāmī*, *Dīvān-i Nevāī*, *Yusuf and Zulaikhā*, *Haft Awrang* and *Kulliyāt-i Sadī*. Today, when examining Shiraz

⁸ David James, *After Timur: Qur'ans of the 15th and 16th Centuries The Nasser D.Khalili Collection of Islamic Art* (New York: Kha, 1992), 113. Lale Uluç, *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar XVI. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 85.

⁹ Ayşe Zehra Sayın, Ahmet Çaycı, "Safevi-Şiraz Üslubu Hamse-i Nizami Nüshasının Tezhipleri", *Konya Sanat* 3 (2020), 16.

¹⁰ Lale Uluç, "Zülkadirli Şiraz Valilerin Son Döneminden Resimli Bir Yusuf ve Züleyha Nüshası", 388-389.

¹¹ Ayşe Zehra Sayın, *Safevi Dönemi Şiraz Üslubu Edebî Eserlerin Tezhip Analizi (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2021), 534-546.

¹² David James, *After Timur: Qur'ans of the 15th and 16th Centuries The Nasser D.Khalili Collection of Islamic Art*, s.114.

¹³ Ali Fuat Baysal, "Mushaf Tezyinatının Tarihî İçindeki Gelişimi", *Marife* 10/3 (2010), 374.

¹⁴ Zeren Tanındı, "Kur'ânî Elyazmalarda Tezhip Sanatı ve Tezyini Desenler", *Kur'ân Sanatı Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleleri*, ed. Massumeh Farhad - Simon Rettig (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016), 108.

manuscripts in Istanbul's Museums and Libraries, it can be stated that *Shāhnāma-i Firdawsī* manuscripts are among the most preferred topics.¹⁵

This study will examine the illuminated pages of the copy of *Shāhnāma-i Firdawsī*¹⁶ manuscript housed in the Museum of Turkish and Islamic Arts. The significant demand for this literary work during the period was a key factor in selecting this manuscript as the focus of the study. In addition, the miniatures of the *Shāhnāma-i Firdawsī*, which form the subject of the research, have been analyzed as part of a master's thesis.¹⁷ This article aims to contribute to the holistic examination of the manuscript in question in terms of traditional arts by analyzing the illuminations of the manuscript whose miniatures are the subject of study.

The copy of *Shāhnāma* by Firdawsī, registered under inventory number 1983 in the Museum of Turkish and Islamic Arts, was brought to the museum from the Hekimoğlu Ali Pasha Library on February 16th, 1911.¹⁸ The date of transcription, calligrapher, and illuminator of the *Shāhnāma* copy are not known. The dimensions of the work are 42 x 28 cm, consisting of 361 folios. At the beginning of the work, there is an introduction text written in straight lines within a the golden frame area. The text is surrounded by black outline, orange thread, gold the golden frame, orange with black thread, and surrounded by navy blue outline. The *Shāhnāma* text is divided into six columns. Within the columns, there are illuminated triangular (amulet) areas in the title's illumination and interlinear writing areas without a specific order. Furthermore, illuminated and illustrated pages are adorned with reciprocal *beynes-sutūr* (between the lines) illumination.

¹⁵ Lale Uluç, "Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée: Livres et Lecture dans le Monde Ottoman (Remmm)* 87/88 (1999), 86. Lale Uluç, "16. Yüzyılda Osmanlı-Safevi Kültürel İlişkileri Çerçevesinde Nakkaşhânenin Önemi", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 54 (2010), 25-27.

¹⁶ *Shāhnāma* is a poetic work by Ebu'l Kāsım-i Firdawsī based on Iranian epics and legends and is considered one of the greatest and most important works of Persian literature. The writing of *Shāhnāma* probably started in (370/980)-(380/990) and took its final form in (408/1018). The work starts to explain the creation of the first human being and continues to the period in which Arabs dominated Iran. In the work, the depictions of nature and war are prevalent, including famous figures such as Cemşid, Dahhāk, Gāve, Feridun, Zaloğlu Rüstem, Efrasiyab (Alp Er Tonga), Keykavus, İsfendiyar, Dara, İskender, etc. and informations about the Turkish culture. The *Shāhnāma*, is a work with significant influence in the field of literature and has numerous copies housed in various libraries across Türkiye. For further information on the subject, refer to: Mehmet Kanar, "Şāhnāme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/289-290; Firdevsi, *Şehname I*, çev. Mehmet Necati Lugal - Kenan Akyüz (Ankara: MEB Yayınları, 1994), 12.

¹⁷ Yunus Türkşad Yegin, *Türk ve İslam Eserleri Müzesindeki 1983 Numaralı Firdevsi Şahnamesi Minyatürleri* (Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, 2010).

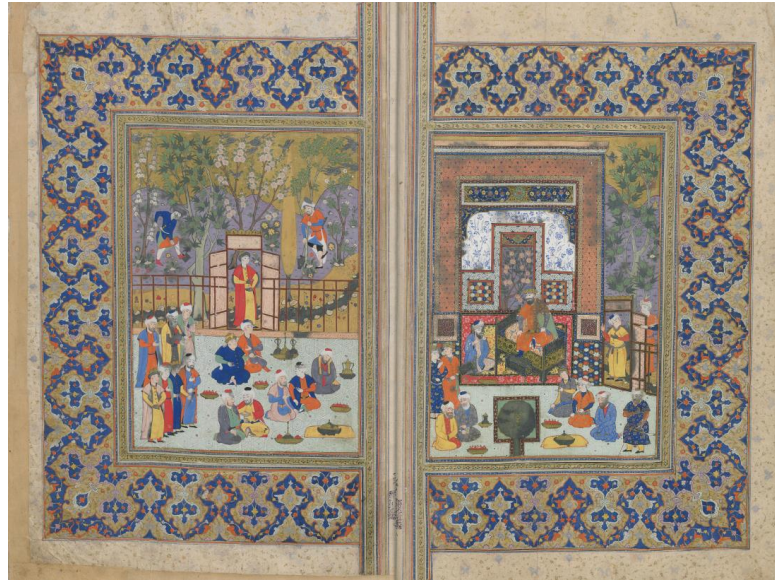
¹⁸ Kemal Çiğ, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Minyatürlü Kitapların Kataloğu", *Şarkiyat Mecmuası* 3 (1959), 81-82.

On page 1a of the manuscript, there is the seal of Hekimoğlu Ali Pasha.¹⁹ Additionally, on the inner side of pages 1v-2r, 2v-3r, 11v, and 361v-362r, the seal of "Islamic Foundations Museum"²⁰ is printed in Ottoman Turkish. The manuscript includes border, sarlawh, the headings, as well as colophon illuminations on thirty pages.

1. Border Illumination of Shāhnāma-i Firdawsī

On pages 1v-2r of the manuscript, there is border illumination surrounding the pages with reciprocal miniatures and the area containing miniatures. The illuminated page consists of inner border, outer border, and *tığ* (elongated decorative extensions) sections from inside to outside. The inner border is surrounded by orange thread, gold thread, (+),(-) shaped ornamentation, white thread, and three-dotted guilloche (*zencirek*). The three-dotted guilloche pattern is embroidered in black on a gold background. The interwoven gaps created by the guilloche are alternately painted in orange and green, adding a vibrant contrast to the overall design.

Figure 1: Border Illumination, TİEM 1983, 1v-2r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts.)



¹⁹ Hekimoğlu Ali Pasha (1689-1758) was a statesman who served as grand vizier during the reigns of Sultan Mahmud I and Sultan Osman III. For further information on the subject, refer to: M. Münir Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/166-168.

²⁰ The museum established by the Minister of Foundations, Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi, was opened to visitors on April 27, 1914, under the name of the Islamic Foundations Museum (İslâm Vakıfları Müzesi). It contains a collection spanning from the Islamic period to the 19th century, including important manuscripts as well as carpets, candlesticks, lanterns, wooden lecterns, doors, window wings, and ceramic works, all of which are preserved within the museum. For more information on the subject, see: Nazan Ölçer, "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 543-544.

The outer border illumination is designed with horizontal symmetrical straight lines. Gold and navy blue areas are separated by orange thread. The interior of the $\frac{1}{2}$ symmetric white and lilac cloud motifs on the gold ground is navy blue. The enclosed area created by horizontal symmetrical simple *rūmī* motifs is underneath. These simple *rūmī* motifs are painted in orange and white. Alongside cloud and *rūmī* motifs, there are also the *khatāyī* group motifs comprising of *khatāyī*, *penç* (five-petal flower), *goncagül* (rosebud), and leaf. *Khatāyī* group motifs are colored in orange, yellow, blue, and lilac. The outer border illumination is bounded in a straight manner with gold thread, orange thread, and navy blue lamb color.

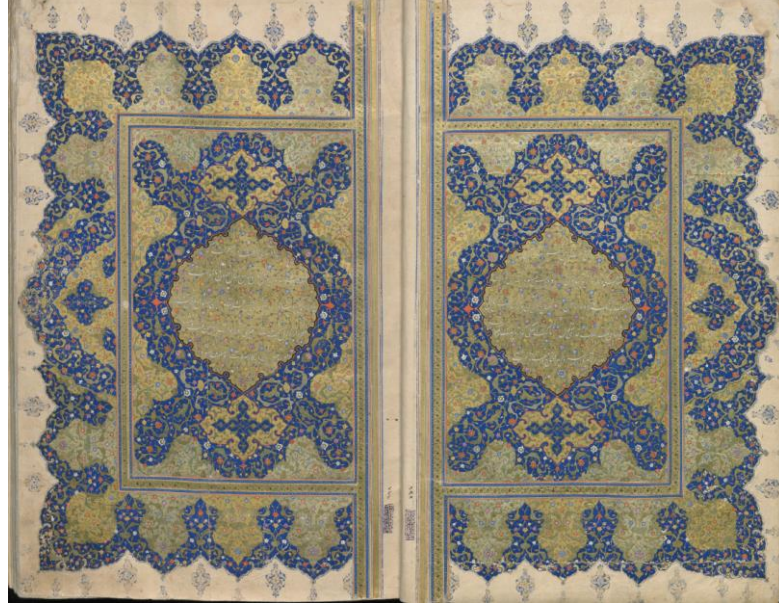
In the border illumination, the *tığs* are designed with half-symmetrical and quarter-symmetrical plain *rūmī* motifs. The *tığs* are painted in navy blue. Over time, there has been fading in the colors of the *tığ* sections. The space between navy blue *rūmī* motifs in the *tığ* sections is adorned with $\frac{1}{2}$ symmetric *khatāyī* group motifs (Figure 1).

2. Sarlawh Illumination of Shāhnāma-i Firdawsī

The sarlawh (symmetrical double-page) illumination, consisting of reciprocal double pages, is composed of inner area, inner border, outer border, and *tığ* sections. The sarlawh illumination's inner area is designed symmetrically in $\frac{1}{4}$ sections without being divided into horizontal and vertical parts. In the center, there is a medallion form bordered with orange and black threads. Within the medallion area, there is a text written in ta'lik script with white ink on a gold ground. The writing ground contains free spiral *khatāyī* group motifs, as well as *penç*, rosebud, and leaf motifs. Additionally, at the ends of some spirals, there is spring-branch-style ornamentation formed by the sequential arrangement of *penç* and rosebud motifs. At the top and bottom of the medallion form, there are areas bordered with orange thread. Inside these areas, there is a design with simple *rūmī* motifs on a $\frac{1}{4}$ symmetric gold spiral. Two different shades of gold are used in the motifs. The area is balanced with gold and navy blue. Outside the *paftas* (panel), intertwining *rūmī* motifs create areas with gold and navy blue grounds. Their interiors are adorned with cloud and *khatāyī* group motifs. The *rūmī* and cloud motifs are in gold, while the *khatāyī* group motifs are colored in white, yellow, orange, lilac, and blue on gold branches. Gold is used in different tones, including yellow and green, as a characteristic of the period.²¹

²¹ Ayşe Zehra Sayın, *Safevi Dönemi Şiraz Üslûbu Edebî Eserlerin Tezhip Analizi (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi)*, 599.

Figure 2: Sarlawh Illumination, TIEM 1983, 2v-3r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The inner border is surrounded by orange thread, gold thread, white (+),(-) shaped ornament on a navy blue ground, and a guilloche. The central square gaps of the black key chains are painted in orange and green. There are some flakes in the green colors due to aging.

On the exterior border, there is a design characterized by transverse symmetry *dendanlı* (lobed; a decorative pattern that divides the ornamented area into segments)²² with $\frac{1}{2}$ symmetrical domes along the longer edge axis. Within the transversely symmetrical loped dome area, the interior of the swirling *rūmī* motifs is set against a gold background, while the exterior is on a navy blue base. The gold backgrounds are filled alternately with shades of yellow and green gold. Both the interior and exterior of the areas are adorned with swirling *rūmī* motifs as well as cloud and *khatāyī* group motifs. Gold is used in varying tones in *rūmī* and cloud motifs to add movement and distinguish details. The section with $\frac{1}{2}$ symmetrical domes along the longer edge axis is divided into two with white thread. The inner area is divided into gold and navy blue backgrounds, containing swirling *rūmī* and *khatāyī* group motifs. The outer area with a navy blue background is adorned with cloud and *khatāyī* group motifs. In the illuminated area, cloud and *rūmī* motifs are painted in gold, while *khatāyī* group motifs are painted with yellow, white, orange, green, lilac, and blue. The transversely symmetrical areas are

²² Fatma Çiçek Derman, "Tezhip Sanatında Kullanılan Terimler, Tabirler ve Malzeme", *Hat ve Tezhip Sanatı*, ed. Ali Rıza Özcan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 526.

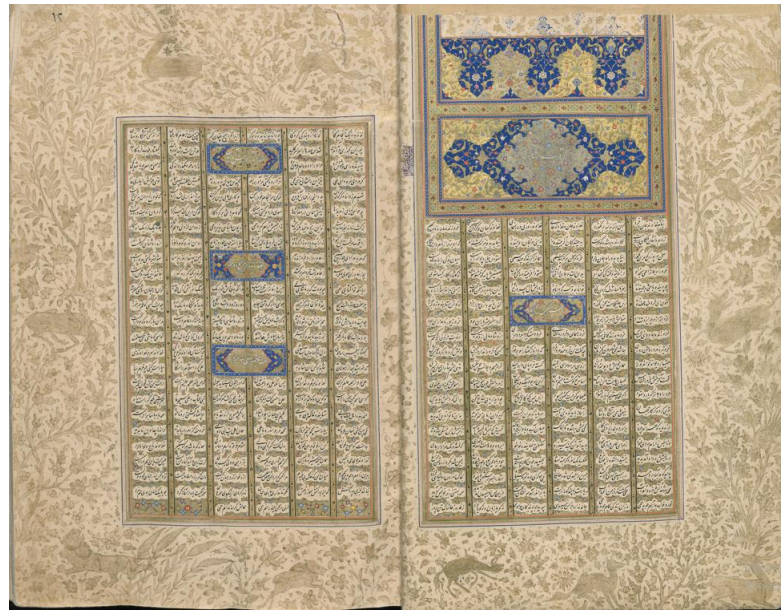
embroidered with gold thread and navy blue threads; the domed area along the longer edge axis is finished with gold thread, the golden frame, and navy blue thread.

The *tıǵs* have three different designs, each featuring half-symmetrical, plain separating *rūmī* motifs in navy blue. The *pafta* formed by the *rūmī* motifs are painted in a watery manner with navy blue and gold (Figure 2).

3. Headings Illumination of *Shāhnāma-i Firdawsī*

Headings (unwan) illumination is a single page consisting of the title, inner border, upper, and the *tıǵ*.

Figure 3: Headings Illumination, TIEM 1983, 11v-12r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The headings illumination is $\frac{1}{4}$ symmetric. In the middle of the horizontal rectangle section, there is a green gold area bordered with gold thread. Inscribed within is the title "*Āgāz-ı Kitāb-ı Şahahnāme*" in ta'lik script with white ink. The background of the writing contains free spiral *khatāyī* group motifs. Additionally, like the sarlawh illumination, a spring-branch style decoration, formed by the sequential arrangement of *penç* and rosebud motifs, appears at the end of the spirals. Outside the written area, a spiral *rūmī* motif in gold thread creates a closed form. In this area, with a gold and navy blue as a background, alongside with the *rūmī* motif; there are cloud, *penç*, rosebud, and leaf motifs.

The inner border is embellished with gold and orange threads, white-colored (+),(-) ornament, and three-pointed guilloche on a navy blue background. The dots of the guilloche on the gold background are in black, while the central square areas within the guilloche are alternately painted in green and orange.

In the upper section, there is a 1/6 composition folded to the right and left. In this area, spiral *rūmī* motifs on gold thread create *paftas* with gold and navy blue backgrounds. The gold background is applied in yellow and green, adding dynamism to the surface. Within the gold-background *paftas*, there are small areas with navy blue backgrounds. As in other illuminated areas, the *paftas* feature a heavy use of cloud motifs and *khatāyī* group motifs. The inner surface of the swirling *rūmī* crown, placed skipping one point from the symmetry point, is blue. In the illuminated areas, *rūmī* and cloud motifs are painted in gold, while *khatāyī* group motifs are painted in yellow, white, orange, blue, and lilac as a gradient. The upper section is finished flat with gold and orange-colored threads.

The *tiğ* is designed with alternating $\frac{1}{2}$ and $\frac{1}{4}$ half plain *rūmī* motifs. As in other *tiğ*, the inner parts of the *paftas* formed by *rūmī* motifs are painted with dark blue and gold in a watery way. The spaces between the *rūmī* motif *tiğ* are decorated with *khatāyī* group motifs using the *halkār* technique (Figure 3).

4. Halkār Illumination of Shāhnāma-i Firdawsī

Within the examined copy of the *Shāhnāma-i Firdawsī*, there are thirty reciprocal pages (11v-12r, 22v-23r, 28v-29r, 43v-44r, 52v-53r, 64v-65r, 69v-70r, 81v-82r, 100v-101r, 112v-113r, 123v-124r, 133v-134r, 141v-142r, 160v-161r, 166v-167r, 171v-172r, 184v-185r, 192v-193r, 196v-197r, 208v-209r, 223v-224r, 228v-229r, 235v-236r, 244v-245r, 256v-257r, 266v-267r, 287v-288r, 308v-309r, 336v-337r, 361v-362r) adorned with *halkār* illumination. The pages containing *halkār* illuminations are 12r, 29r, 44r, 53r, 64v, 82r, 100v, 112v, 123v, 133v, 141v, 161r, 166v, 171v, 185r, 209r, 223v, 236v, 244v, 256v, 267r, 287v, 308v, and 337r, while the upper and lower border *halkār* illuminations of pages 28v, 43v, 52v, 65r, 101r, 113r, 124r, 134r, 142r, 160v, 167r, 192v, 208v, 224r, 235v, 245r, 257r, 266v, 288r, 309r, and 336v are applied in the same manner. An example of *halkār* illumination from the pages where the same *halkār* illumination is applied will be examined.

In the examined work, the *halkār* illumination predominantly depicts representations of nature. The clusters of plants in these areas are designed with *khatāyī*, *penç*, rosebud, and leaf motifs. In addition to the classical use of *khatāyī* motifs, there are also larger motifs featuring prominent wide crown-like petals. Since the *penç*, rosebud, and leaf designs on the spirals in the inner sections of the pages are similar or identical to the plant cluster motifs, they will be referred to as plant clusters during the descriptive phase.

The page containing title illumination, found on page 11v, is the first page adorned with *halkār* illumination. Since the page contains title illumination, three sides of the page are decorated with *halkār* illumination. The *halkār* illumination is described as a depiction of nature. A simurgh in motion is depicted among cloud motifs on the outer

long edge. In the bottom of the page, there is a tree, each with a bird perched upon it. The qilin has turned its head backward. In the lower section, among trees and clustered plant, there are deer, foxes, and qilin. The deer and fox are facing each other. In the inner section of the page, the plant cluster continues in a single-thread spiral pattern, extending upward (Figure 3).

Figure 4: Halkār illumination, TIEM 1983, 12r
(With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)

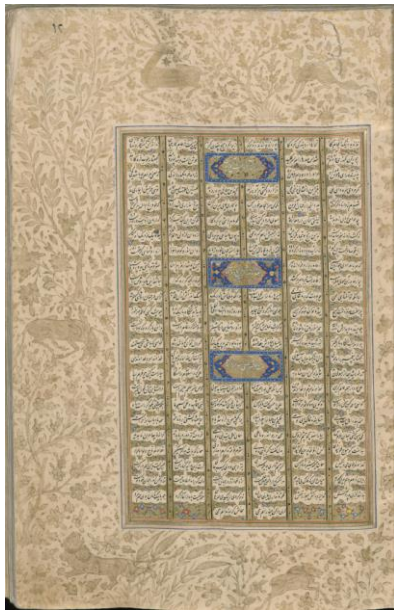


Figure 4: Halkār illumination, TIEM 1983, 28v
(With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The *halkār* illumination on page 12r is similar to the *halkār* illumination found on pages 29r, 44r, 53r, 64v, 82r, 100v, 112v, 123v, 133v, 141v, 161r, 166v, 171v, 185r, 209r, 223v, 236v, 244v, 256v, 267r, 287v, 308v and 337a. Free sky designs and various nature depictions adorn the page borders. Among clusters of trees and plant at the top edge of the pages, foxes and deer are pictured, while birds are pictured among the clouds. The deer's head is turned towards the fox, and the bird is flying towards both the fox and the deer. Along the long outer edge, the qilin amidst the arranged trees is facing towards the lion located beneath the tree at the bottom. The lion lifts its head looking at the qilin. Among clusters of plant at the bottom, there is a moving pig. Inside, plant cluster continues upwards (Figure 4). On page 100v, a deer is pictured instead of a lion. In some pages, there is a difference in the direction of the pattern on the upper and lower borders. This indicates that the patterns used as templates are applied in reverse or straight directions.

The upper and lower *halkār* illuminations on pages 28v, 43v, 52v, 65r, 101r, 113r, 124r, 134r, 142r, 160v, 167r, 192v, 208v, 224r, 235v, 245r, 257r, 266v, 288r, 309r, and 336v are similar to the previously examined upper and lower *halkār* illuminations. Since these

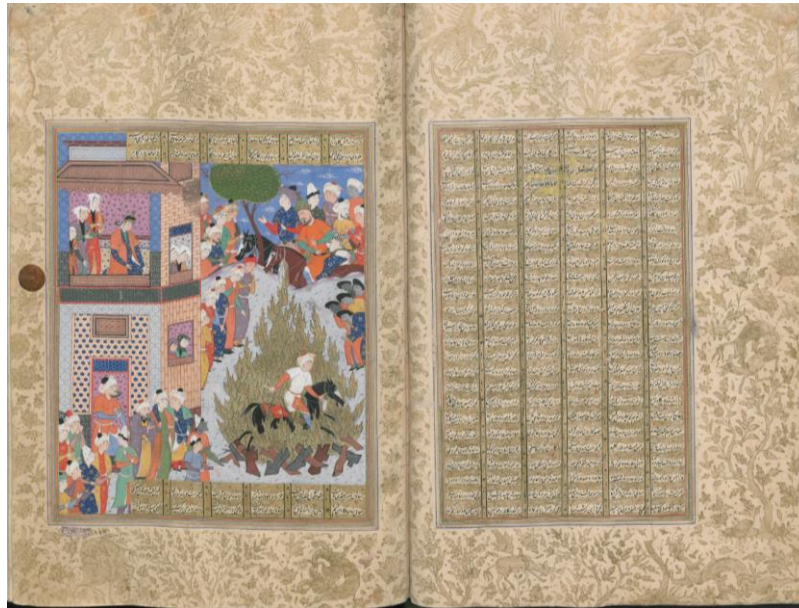
pages contain miniature areas, the outer border remains thin. On these pages, the plant cluster in a single-thread spiral motifs continues upward along both the inner and outer fine borders. Uniquely, on page 28v, wide crown-like petals *khatāyī* motifs are used along the outer long border, and a depiction of a monkey is also included between the motifs (Figure 5).

Figure 5: Halkār illumination, TIEM 1983, 22v-23r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The *halkār* illumination on pages 22v-23r exhibits a different pattern. While other pages depict free sky and natural landscapes, here, *khatāyī*-group motifs (*khatāyī*, *penç*, rosebud, and leaf) are featured on a double-thread spiral. The *khatāyī* motif is placed in its classical form on one spiral, while on another spiral, it is drawn with wide crown-like petals. This design is applied on the outer three borders of the page. On the inner border, there is a single-thread spiral with *penç* and leaf motifs. Between the *khatāyī*-group motifs on the outer part of the page, birds are depicted at regular intervals. These birds are drawn in various styles. Although the patterns on facing pages may seem symmetrical at first glance, careful examination reveals differences (Figure 6).

Figure 6: Halkâr illumination, TİEM 1983, 69v-70r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



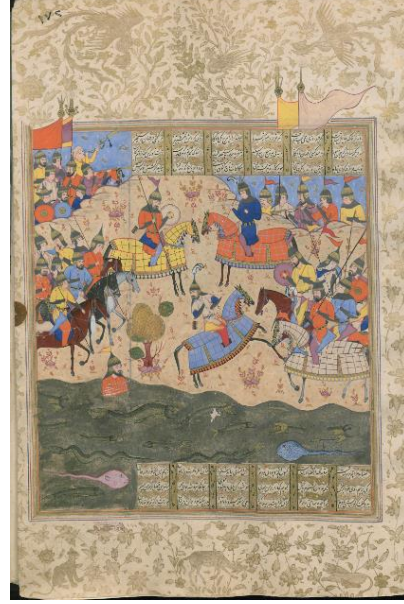
On the upper border of page 69v, among the cloud motifs, there is a depiction of a flying simurgh. In the adorned area with clusters of trees and plants, a qilin is depicted in motion. A bird perched on a branch of a tree looks downward. Along the long outer edge of the page, amidst clusters of trees and plants, the qilin is depicted attacking the deer. The bird perched on the upper part of the tree looks downward to observe the struggle between the qilin and the deer. At the bottom edge, a dragon with one foot on a dry tree trunk is visible with its mouth open. The qilin is depicted amidst clusters of trees and plants. In the inner narrow section of the page, the plant cluster continues upward on a double-thread spiral (Figure 7).

On page 70r, in the upper part, there is a tree in the center, with a simurgh on each side of the tree. In the adorned area with cloud, cluster of plant, and tree motifs, there is a bird on the tree. At the bottom edge of the page, between clusters of plant on either side of the tree, scenes of dragon-deer and qilin-deer battles are depicted. In the inner section, the plant cluster continues upward on a single-thread spiral, while in the outer section, it continues on a double-thread spiral (Figure 7).

Figure 7: Halkâr illumination, TİEM 1983, 81v
(With the permission of the Museum of Turkish
and Islamic Arts)



Figure 8: Halkâr illumination, TİEM 1983, 172r
(With the permission of the Museum of Turkish
and Islamic Arts)



At the top part of page 81v, tree branches extend beyond the golden frame area at the top from the inner miniature area. The ground beneath the tree branches is adorned with *khatâyî*- group motifs (*penç*, rosebud, and leaf) in negative technique. Outside this area, a struggle between a qilin and a deer is depicted among the plant clusters, and a simurgh is illustrated among the clouds. Along the outer and lower edges of the page, double-thread *khatâyî* group spirals are presented. The use of *khatâyî* motifs here is similar to the design on pages 22v-23r. On one spiral, the *khatâyî* motif is used in its classical form, while on the other, it is drawn with wide crown-like petals. The different uses of the *khatâyî* motif along the page's edges follow a sequential arrangement. On the narrow inner border, the plant cluster continues upward in a single-thread spiral (Figure 8).

On the upper part of page 172r, among various trees and plant clusters, there are two simurghs and one bird perched on a tree. However, along the bottom edge, depictions of a tiger, a qilin and a lion are situated among various clusters of plant. The qilin and the lion are facing each other. Along the inner and outer long edges, the plant cluster continues upward on a single-thread spiral. (Figure 9).

Figure 9: Halkâr illumination, TĪEM 1983, 184v
(With the permission of the Museum of Turkish
and Islamic Arts)

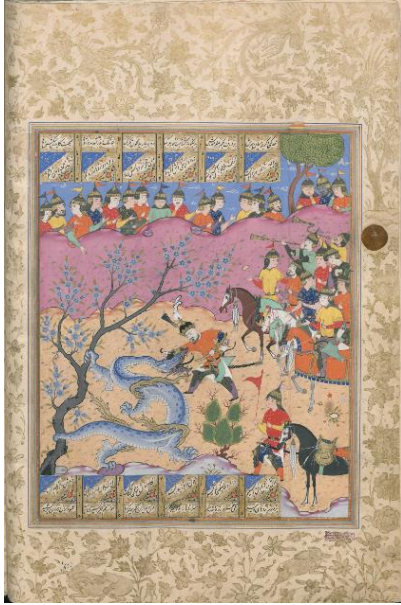
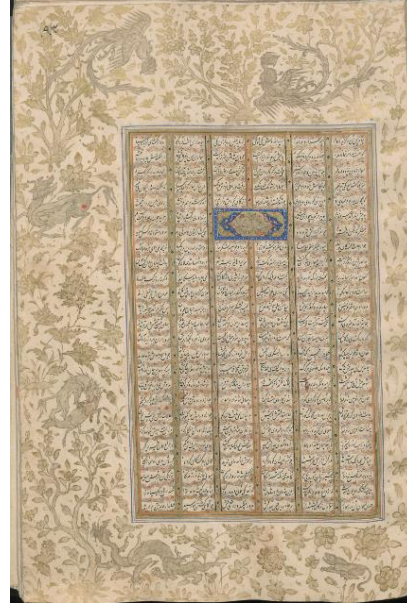


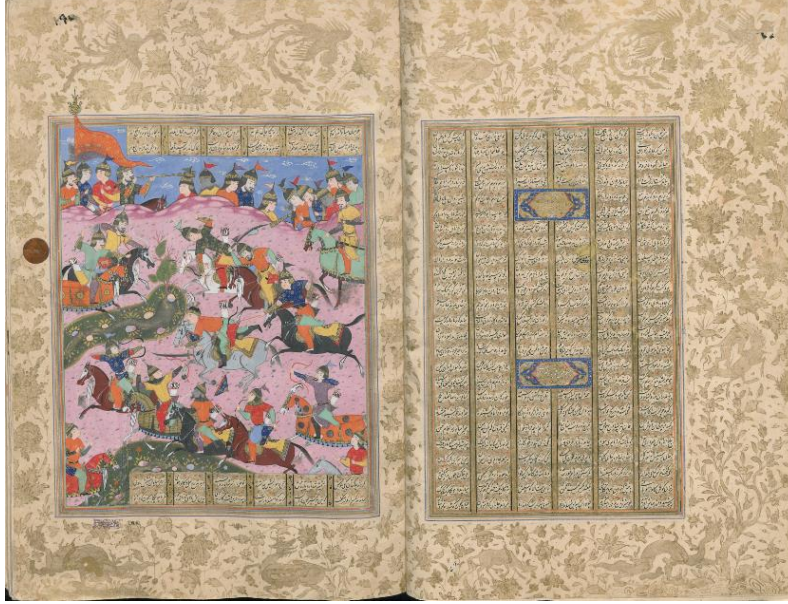
Figure 10: Halkâr illumination, TĪEM 1983, 193r
(With the permission of the Museum of Turkish
and Islamic Arts)



At the top part of page 184v, two simurgh birds in motion among clusters of plant are depicted. On the outer long edge, there is a spiral adorned with *khatāyī* and leaf motifs, extending upward without a visible starting point. In addition to the classical use of the *khatāyī* motif, wide crown-like petals, as seen on previous pages, are also employed. At the top of this *khatāyī* motif spiral, a tree is depicted with a bird perched on its branch, looking downward. Along the lower edge, amidst clusters of plant, there are depictions of a deer and a pig. The qilin, facing away, is looking towards the pig. The pig is in motion with its back turned. On the inner side, the plant cluster continues upward along a single-thread spiral (Figure 10).

At the top part of page 193r, two simurgh birds in motion are drawn among trees and clusters of plant. The simurgh on the left side is moving towards the qilin located at the outer long edge of the page. The qilin among the clusters of plant is also turning its head towards the simurgh. Along the outer long edge, amidst the plant and trees, a struggle between a deer and a qilin is observed. Below, a dragon leaning one foot on a tree, watches the struggle. Along the lower edge, within the cluster of plant, a lion in a sitting position is observing the dragon. On the inner part of the page, a plant cluster is depicted along a single-thread spiral (Figure 11).

Figure 11: Halkâr illumination, TiEM 1983, 196v-197r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



On page 196v, amidst clusters of plant, a qilin turns its head towards another qilin depicted in motion among the clouds. In the corner, a bird is depicted in flight. At the top of the outer long edge, there is a cluster of plants that includes a *khatāyī* motif with wide crown-like petals. In the middle of the page, a battle between a qilin and a deer is illustrated. Below this scene, a dragon is shown with one foot resting against a tree, gazing toward the struggle. Along the bottom edge, the qilin is depicted moving toward the dragon among clusters of plant. On the inner side, a single-thread spiral of plant clusters continues upward (Figure 12).

On page 197r, at the top edge, two simurgh birds are depicted in motion among various clusters of plant. Along the lower edge, there are depictions of a dragon and a qilin amidst clusters of plant. The qilin's head is turned backward, while the dragon, with one foot resting on a leaf, is depicted with its head facing upwards. On both the inner and outer long edges, a plant cluster continues along a single-thread spiral. The outer long edge features the *khatāyī* motif with wide crown-like petals (Figure 12).

Figure 12: Halkār Illumination, TiEM 1983, 361v-362r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



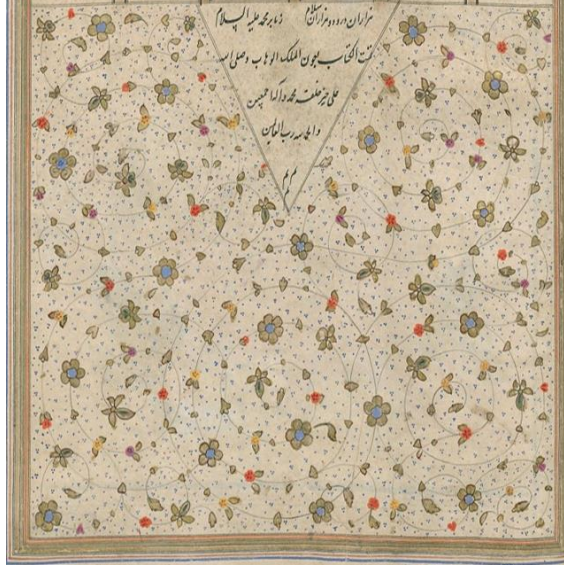
Pages 361v-362r feature imaginative and nature-inspired animals in *halkār* illumination, which differ in variety and style from those found in previous *halkār* illuminations. On page 361v, at the top edge, amidst clusters of plant and trees, there is a dragon and a stork. The dragon, with its head turned backward, gazes at the flying stork. Along the upper part of the outer long edge, a fox is depicted in motion. Next to it, a tree stands with a bird perched on its branches. Along the lower edge, two deer are depicted in motion among the clusters of plant. In these examined facing pages, the vertical inner golden frame surrounding the area with miniatures has drawn the page completely. This feature distinguishes it from other pages. In the inner long area, there is a spiral featuring *penç* and leaf motifs, with no visible starting point (Figure 13).

On page 362a, amidst clusters of plant, two deer and a simurgh are depicted in motion side by side. Along the outer long edge, there is a qilin facing towards the simurgh and a tree on rocky terrain. Along the lower edge, two deer are placed facing each other among the clusters of plant. One of the deer is painted with spots. In the inner long area, the opposite page is identical to the inner area of the current page. The fox and the paired deer depicted within the miniatures are directly applied in *halkār* illumination as well (Figure 13).

5. Colophon Illumination of *Shāhnāma-i Firdawsī*

The illuminated area of the colophon (*hātime*) is bordered with gold thread. The five lines of text within the area narrow, creating a triangular form.

Figure 13. Colophon illumination, TiEM 1983, 361r (Source: With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The colophon embellishment, adorned with "S" spiral *khatāyī* group (*penç*, rosebud, leaf) motifs, is intricately detailed. The spirals and leaves are gold, with certain sections of the motifs colored in shades of blue, orange, yellow, and lilac. Some colored areas are subjected to gradient effects. On the background, there are navy blue *shāhī benek* (three pearl-shaped dots)²³ (Figure 14).

Evaluation and Conclusion

In Shiraz, which was recognized as one of the significant artistic hubs of Islamic civilization, commercial production thrived throughout the 16th century, resulting in the preservation of numerous manuscripts that have reached us today. Upon scrutinizing the illuminations of these surviving manuscripts, a consistent *pafta* emerges across many of them. Interestingly, while not immediately apparent at first glance, closer examination reveals the repetition of intricate designs. These recurring patterns are sometimes replicated exactly in certain areas, while in others, variations occur through alterations in background colors or main motifs. Similar observations of these resemblances were noted in the examined illuminated areas.

Within the manuscript, the border illumination surrounding the introductory miniature, *sarlawh* illumination, and heading illumination are balanced with gold and navy-blue backgrounds. Only in the heading illumination, the upper part features a blue background for the central medallion motif. Gold, characteristic of the era, is employed

²³ Please refer to the detailed information about this motif: Aziz Doğanay, "Türk Sanatında Pelengî ve Şâhî Benek Nakışları ya da Çintamani Yanılgısı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (ts.), 193-218.

in various tones within the inner sections and motif details of the *pafta*. The application of different shades of gold on the *pafta*'s backgrounds enlivens the pattern. Classical illuminated pages feature an inner border that encloses the design or transitions to the illuminated area, as seen in the introductory miniature. The inner borders of illuminated pages are adorned with threads of different colors, (+),(-) embellishments, and three-pointed guilloche. The points of the are black, while the central areas are alternately embellished with orange and colored in green. In addition to the *rūmī* and *khatāyī* group motifs, cloud motifs, frequently observed in Shiraz manuscripts, are used across all illuminated areas. In classical illuminated pages, half-symmetrical or quarter-symmetrical *tig* form half of the simple *rūmī* motifs. Pages 1v-2r and 11v are embellished with *khatāyī* group motifs interspersed between the *tig*.

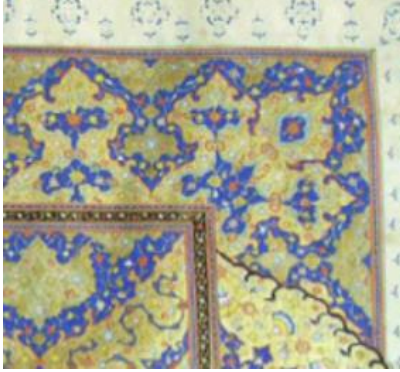
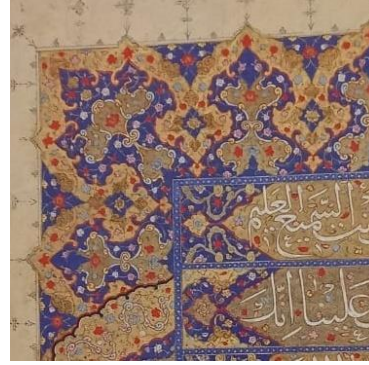
The border illumination surrounding the introductory miniature on pages 1v-2r of the manuscript closely resembles designs found in various works from the same period, with only minor modifications in some cases. In the TSMK H.752 manuscript, the same design is applied to the flat areas, but the corner design is adjusted to feature a single cloud motif rather than the tripartite cloud design (Figure 16). Additionally, in the examined manuscript, the outer border decoration, which is confined to a flat area, shows the same inner framing design, while the outer framing extends beyond the flat area, with the outer border being bounded by a straight and segmented pattern (Figure 18).

Figure 14: TiEM 1983, 1v-2r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



Figure 15: TSMK H.752, 1572, 1r (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)



Figure 1: SK Sultan Ahmed I 22, 2v²⁴Figure 16: Astan Quds Ravazi 262²⁵

The inner area, outer border, and domed areas on the outer border of the sarlawh illumination found on pages 2v-3r of the manuscript appear in various manuscripts. The sarlawh illumination and the design system of the inner space and outer margins of the B.146 manuscript, preserved in the Topkapı Palace Museum Library and believed to have been produced in Shiraz, have been directly replicated (Figure 20). In the TIEM 503 manuscript, the inner space design, including the panel arrangement and spiral system, is identical (Figure 22). Similarly, in the TIEM 378 manuscript, the panel design formed by the spiral motifs is applied in the same manner. However, there is a different arrangement in the cloud motifs outside of the spiral motifs (Figure 21). Zeren Tanındı¹⁴ dates the examined work, along with the TIEM 378 and TIEM 503 manuscripts, to around 1580.

²⁴ Gül Güney, "Safevi-Şiraz Dönem Özelliği Gösteren Bazı Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Serlevha Tezhipleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43, 152.

²⁵ Mahdi Simriz - Mahdi Sahragard, *Masterpieces of Astan Quds Razavi Library&Museum Quran Manuscript Collection* (Mashhad: Art Creation Institute of Astan Quds Razawi Mashhad, 2014).

Figure 19: TIEM 1983, 2v-3r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)

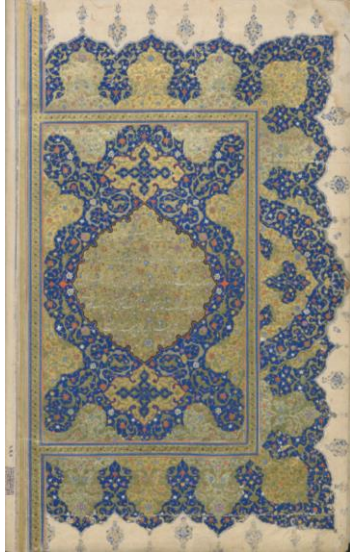


Figure 20: TSMK B.146, 2v (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)

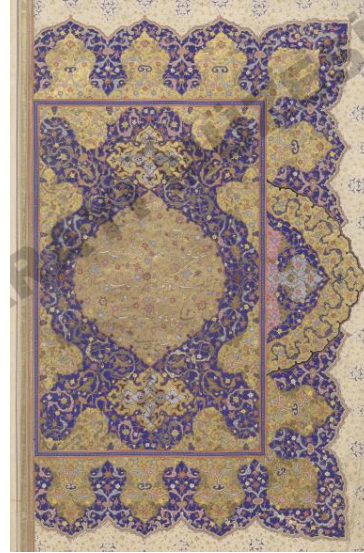


Figure 21: TIEM 378, 1v (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)

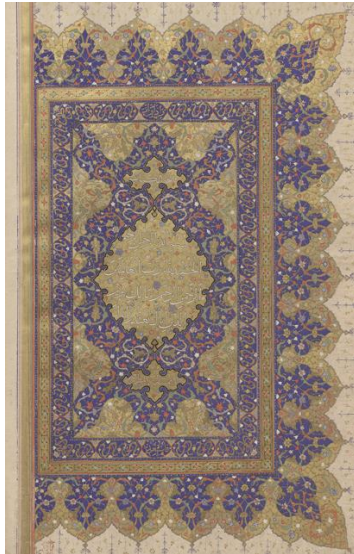
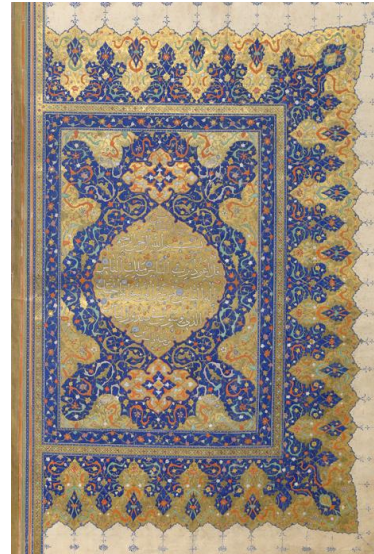


Figure 22: TIEM 503, 366v (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



The title section of the heading illumination on page 11v of the examined *Shāhnāma-i Firdawsī* manuscript shares the same design as the title section of page 63v of the TSMK A3559 manuscript. The only difference is found in the area where the title text is written. The upper design of the examined heading illumination is identical to that found on the outer margins of the miniature sections in the TSMK R.1548 and TSMK B.146

manuscripts. In these areas, the spiral system of spiral *rūmī* and cloud motifs are the same, although there are some differences in the coloring.

Figure 23: TIEM 1983, 11v (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



Figure 24: TSMK A.3559, 63v (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)

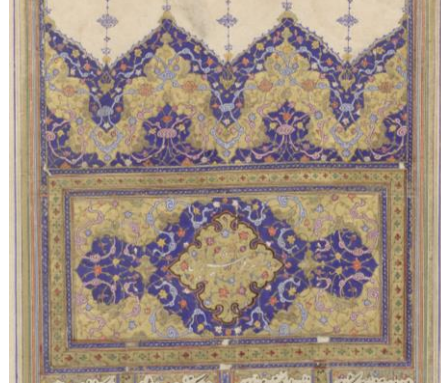


Figure 25: TSMK R.1548, 1585, 549v²⁶



Figure 26: TSMK B.146, 1v (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)



The manuscript features *halkār* illumination on thirty facing pages. On pages 22v-23r, bird motifs are drawn amidst the *khatāyī* group motifs on a double-thread spiral, arranged in a specific order. Apart from pages 22v-23r, various trees, clusters of plants, and animals are depicted in the *halkār* illuminations. Animal motifs can be categorized into two groups: those sourced from nature such as birds, deer, foxes, lions, tigers, boars, monkeys, and imaginative creatures like simurghs, dragons, and qilin.

The *halkār* illumination in the *Shāhnāma* by Firdawsī manuscript, cataloged as H.1497 in the Topkapı Palace Museum Library, is stylistically very similar to that of the manuscript being examined. Both works feature *halkār* illuminations with trees, plant clusters, and animals that are notably similar. It is highly probable that the mythical animals in both manuscripts were created using the same template. These animals, exhibiting similar movement, are present in both works (Figure 27, 28). This suggests that

²⁶ Lale Uluç, *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar XVI. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları*, 421.

the *halkār* illuminations in both manuscripts may have been executed by the same artist or prepared in the same workshop. Additionally, the *halkār* illumination style in the manuscript TSMK H.1475 also shows similarities in the types of trees, plant clusters, and animals used (Figure 30). The manuscript housed in the Metropolitan Museum exhibits only similarities in the trees and plant clusters in its *halkār* illuminations (Figure 29).

Figure 27: TIEM 1983, 44r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)

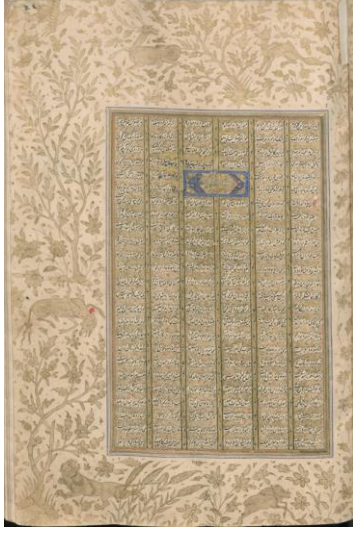


Figure 28: TSMK H.1497, 1574, 313r (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)

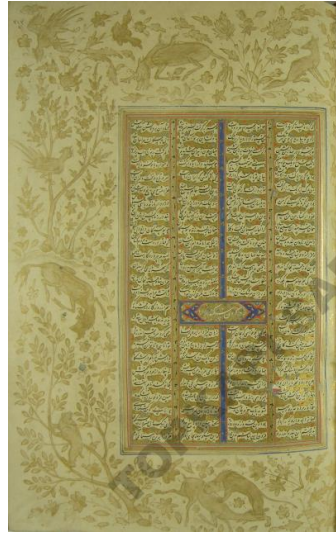
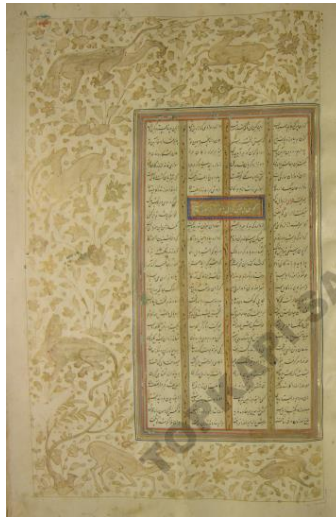


Figure 29: Metropolitan Museum 57.51.39.40v²⁷



Figure 30: TSMK H.1475, 209r (It belongs to the Presidency of the Republic of Turkey, Directorate of National Palaces)



²⁷ Met Museum, The Metropolitan Museum of Art. "The Collection / Islamic Art" (Erişim 15 Şubat 2024).

The stylistic feature of the *halkār* illumination surrounding the finishing miniature of the manuscript differs from previous *halkār* illuminations. The stylistic variation is particularly notable in the use of animal motifs. This discrepancy suggests that the artist responsible for the final *halkār* illumination is different from the artists of the preceding illuminations. Additionally, the direct application of the naturalistic animal depictions within the *halkār* illumination, as seen in the finishing miniature, is noteworthy. It is probable that the artist who created the miniature also executed the border ornamentation.

Figure 31: The Finishing Miniature and Halkār Illumination in Details, TİEM 1983, 361v-362r (With the permission of the Museum of Turkish and Islamic Arts)



In conclusion, the illuminated areas within the *Shāhnāma-i Firdawsī* manuscript with inventory number TİEM 1983 are significant in terms of their number and characteristics. Despite the absence of historical and illuminator information, the manuscript, through its illumination features and comparison with other illuminations, reflects the Shiraz style of the 1570s-1590s. The prevalence of extensive illumination on the pages, the incorporation of *halkār* illuminations surrounding headings and illustrated pages after the mid-century, and the inclusion of intermediate headings and corner illuminations between columns are all representative features of the illumination styles of the period. Despite being a provincial center in the 16th century, the identification of a significant number of illuminated manuscripts produced in Shiraz and the understanding of their stylistic characteristics are important for research. Moreover, identifying other copies of the *Shāhnāma of Firdawsī* produced in Shiraz and analyzing their decorated areas will be essential in determining the stylistic characteristics.

Bibliography

- Aka, İsmail. "Timurlular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Aktepe, M. Münir. "Hekimoğlu Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/166-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bağcı, Serpil. "Takdim Minyatürlerinde Farklı Bir Konu: Süleyman Peygamber Divanı". *Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar Güner İnal'a Armağan*. 42-44. Ankara, 1993.
- Baysal, Ali Fuat Baysal. "Mushaf Tezyinatının Tarihî İçindeki Gelişimi". *Marife* 10/3 (2010), 365-385.
- Biol, İnci Ayan. "Tezhip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağman, Filiz, Tanındı, Zeren. *Topkapı Sarayı İslam Minyatürleri*. İstanbul: Tercüman Yayınevi, 1979.
- Çığ, Kemal. "Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Minyatürlü Kitapların Kataloğu". *Şarkiyat Mecmuası* 3 (1959), 51-90.
- Derman, Fatma Çiçek. "Tezhip Sanatında Kullanılan Terimler, Tabirler ve Malzeme". *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. 221-229. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Doğanay, Aziz. "Türk Sanatında Pelengî ve Şâhî Benek Nakışları ya da Çintamani Yanılgısı". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17 (ts.), 193-218.
- Firdevsi. *Şehname I*. çev. Mehmet Necati Lugal, Kenan Akyüz. Ankara: MEB Yayınları, 1994.
- Güney, Gül. "Safevi-Şiraz Dönem Özelliği Gösteren Bazı Kur'an-ı Kerim Nüshalarının Serlevha Tezhipleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/43 (ts.), 113-153.
- İnal, Güner. *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, 1995.
- James, David. *After Timur: Qur'ans of the 15th and 16th Centuries The Nasser D.Khalili Collection of Islamic Art*. New York: Kha, 1992.
- Kanar, Mehmet. "Şâhnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mahdi, Simriz, Mahdi, Sahragard, *Masterpieces of Astan Quds Razavi Library&Museum Quran Manuscript Collection*. Mashhad, 2014.
- Met Museum, The Metropolitan Museum of Art. "The Collection / Islamic Art". Erişim 15 Şubat 2024.
https://www.metmuseum.org/art/collection/search/451421?searchField=All&sortBy=Relevanc%20e&where=Shiraz&ft=* &offset=20&rpp=20&pos=30
- Ölçer, Nazan. "Türk ve İslâm Eserleri Müzesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 543-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Sayın, Ayşe Zehra. *Safevi Dönemi Şiraz Üslûbu Edebî Eserlerin Tezhip Analizi (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2021.
- Sayın, Ayşe Zehra, Çaycı, Ahmet. “Safevi-Şiraz Üslubu Hamse-i Nizami Nüshasının Tezhipleri”. *Konya Sanat* 3 (2020), 14-31.
- Tanıncı, Zeren. “Başlangıcından Osmanlı’ya Tezhip Sanatı”. *Hat ve Tezhip Sanatı*. ed. Ali Rıza Özcan. 243-281. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Tanıncı, Zeren. “Kur’ânî Elyazmalarda Tezhip Sanatı ve Tezyini Desenler”. *Kur’ân Sanatı Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazine*. ed. Massumeh Farhad, Simon Rettig. 99-117. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Uluç, Lale. “16. Yüzyılda Osmanlı-Safevi Kültürel İlişkileri Çerçevesinde Nakkaşhânenin Önemi”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 54 (2010), 23-58.
- Uluç, Lale. “Ottoman Book Collectors and Illustrated Sixteenth Century Shiraz Manuscripts”. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée: Livres et Lecture dans le Monde Ottoman (Remmm)* 87/88 (1999), 85-107.
- Uluç, Lale. *Türkmen Valiler Şirazlı Ustalar Osmanlı Okurlar XVI. Yüzyıl Şiraz El Yazmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Uluç, Lale. “Zülkadirli Şiraz Valilerin Son Döneminden Resimli Bir Yusuf ve Züleyha Nüshası”. *Nurhan Atasoy’a Armağan*. ed. M. Baha Tanman. 386-421. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2014.
- Yegin, Yunus Türkşad. *Türk ve İslam Eserleri Müzesindeki 1983 Numaralı Firdevsi Şahnamesi Minyatürleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

The Qualification of Islamic Insurance Contract

Mehmet Ali AYTEKİN

Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

maliaytekin@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-0318-7515

Article Information

Translation

Received

06.08.2024

Accepted

02.12.2024

Cite: Aytekin, Mehmet Ali. "The Qualification of Islamic Insurance Contract". trans. Mehmet Ali Aytekin. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 496-518.
<https://doi.org/10.20486/imad.1529240>

This study is the English translation of the paper presented at the International Islamic Insurance and Finance Symposium organized by Hitit University on 25th and 26th of March 2021, and published in the Symposium Book under the name "The Essential Features of Islamic Insurance Contract." See, Mehmet Ali Aytekin, *International Islamic Insurance And Finance Symposium 25th 26th March 2021 Symposium Book*, (Çorum: Hitit University, 2021), pages 44-67.

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Abstract

The concept of insurance, which emerged in the West in the fourteenth century, was introduced to the Islamic world in the nineteenth century. The religious ruling of insurance, which became widespread in Muslim countries in a short time, started to be discussed among the faqih. In this process, faqih, who addressed the issue from the perspective of classical contract theory in fiqh, stated that insurance was not permissible due to prohibited elements such as ignorance, gambling, loss, gharar (uncertainty), and interest. This negative opinion on the validity of insurance induce Muslims with interest-sensibility to seek an alternative to conventional insurance. These efforts paved the way for the emergence of the concept of Islamic insurance. Although Islamic insurance has been used in some academic studies for other types of insurance other than conventional insurance, the term “takaful insurance” is meant by this concept in the finance sector today. In Turkiye, however, the concept of “participation insurance” has recently been widely used instead of *takāful*. It is remarkable that the Islamic insurance system, which began on a simple cooperative basis, evolved into a mixed structure in the following period. For this reason, Islamic insurance contracts are considered to be in the category of “compound/complex contracts” in modern economics. In this study, the qualificaiton of Islamic insurance contracts will be analyzed based on the typical contracts in the fiqh literature.

Keywords: Fiqh, Islamic Legislation, Insurance, Conventional Insurance, Islamic insurance, Takāful, Participation Insurance.

Introduction

Due to having social character, human beings may be exposed to unforeseen dangers and risks at any time in daily life. In such a situation, they wish to be able to overcome the dangers without any damage or with the least damage and to continue their life from where they left off. However, they are often helpless in the face of great dangers and need the help of others. This situation has brought out the idea of cooperation and solidarity, which is as old as human history.

In the historical process, cooperation and solidarity have appeared in different formats depending on factors such as time, place, social structure, need, and religion. In Islamic Law, transactions and contracts such as *'āqilah* (the group of people who share the blood-money), *muwālāt/walā* (a risk agreement between two people), *waqf* (an inalienable charitable endowment), *sharikah* (partnership), *wakālah* (proxy), and *kafālah* (bail) are important examples of these. The modern insurance system, which emerged in the West during the fourteenth and fifteenth centuries as a necessary response to such needs and gradually became widespread worldwide while evolving into a complex structure, is one of the systems that comes to mind when concepts such as risk, cooperation, and solidarity are mentioned. Now, insurance has become an irreplaceable feature of life in almost every society throughout the world.¹

According to the general acceptance, the Muslim world met with insurance in the modern sense in the nineteenth century. With developing conditions, the system started to spread in Muslim countries as of the first quarter of the twentieth century, and with its spread, its *fiqhi* ruling has been debated among scholars. At the beginning, the majority of Muslim scholars said that the existing insurance system was contrary to Islam on the grounds that it contained some prohibited features such as deficit, *gharar*, ignorance, gambling and *riba* (interest).² Over time, this resulted in people with religious sensitivities focusing on an insurance system that is fully compliant with Islamic

¹ For detailed information on the history and birth of the idea of insurance see: Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Sigorta* (Samsun: Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences, Doctoral Thesis, 1994), 18-28.

² For detailed information on the judgement, justifications and analysis of insurance according to Islamic Law, see: Ahmad ez-Zarqā et al. *İslām Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, translator Hayreddin Karaman (Istanbul: İz Yayıncılık, 2017), 187-237; Faruk Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam* (Istanbul: Nun Yayıncılık, 2016), 135-181; Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Sigorta*, 114-214; Hasan Hacak, "İslam Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", *Marmara University International Journal of Theological And Islamic Studies* 30 (2006), 21-50.

principles and serves as an alternative to conventional insurance. As a result, the concept of "Islamic insurance," meaning "compatible with Islam," emerged.³

1. Islamic Insurance

It is a fact that the concept of Islamic insurance is used in some studies for all insurances other than conventional insurances and in some studies for *takaful* insurances. For this reason, it would be appropriate to first determine the conceptual framework of Islamic insurance.

1.1. Conceptual Framework

The type of insurance has a decisive role in determining its conceptual framework, and in this aspect, insurance has been subjected to many classifications.⁴ Here, the division made by Hasan Hacak will be taken into consideration since it is directly related to the subject matter. According to the qualifications of their legal structures, Hacak divides insurance into two categories: commercial insurance provided by joint stock companies and mutual insurance provided by co-operative companies, also known as co-operative/mutual insurance; he stated that it would be difficult to place Islamic insurance in one of these types considering their structures. In order to overcome this difficulty, Hacak divided Islamic insurance into two categories; 1. Simple-classical Islamic Insurance (*al-ta'min al-İslāmīal-basīt*) and 2. Mixed Islamic insurance (*al-ta'min al-İslāmīal-murakkab*), and then emphasised that simple Islamic insurance corresponds to co-operative insurance and that this is the type of insurance permitted in the first *fatwas* on Islamic insurance. Hacak stated that mixed Islamic insurance is the Islamic insurance that is widely practiced today and is also called *takaful*, and said that mixed Islamic insurance can be added to the above mentioned two types of insurance as a third type, and linked the understanding of the concept of Islamic insurance to a large extent to the knowledge of this mixed structure.⁵

Accordingly, when Islamic insurance is mentioned, this mixed structure is understood in today's finance sector. Again, names such as *takāful* and interest-free

³ For a general evaluation of the history of Islamic insurance, see: Alpaşlan Alkış, "İslam Hukukunda Katılım Sigortacılığı", Kahramanmaraş Sütçü İmam University Faculty of Economics And Administrative Sciences Journal 9/1 (2019), 2-4; Hasan Hacak - Yunus Emre Gürbüz, "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâful)", Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı, ed. Şakir Görmüş et al. (İstanbul: TKBB Yayınları, 2019), 305-306.

⁴ For example see: Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Sigorta*, 29-32; Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam*, 141-145; Hacak, "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi", 24-25; Hacak - Gürbüz, "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâful)", 300-301.

⁵ Hasan Hacak, "İslami Sigorta (Tekâful) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?", *Tekâful (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya et al. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 94-98.

insurance are used for the mixed structure in the finance sector together with Islamic insurance. In Türkiye, the concept of “participation insurance” began to be used in the financial literature after private financial institutions were renamed as participation banks in 2005 with the Banking Law No. 5411; this concept was formalised with the Regulation on the Working Procedures and Principles of Participation Insurance published in the Official Gazette on 20 September 2017.⁶ Therefore, what is meant by concepts such as *takaful* insurance, interest-free insurance, and participation insurance in the finance literature is actually Islamic insurance.⁷ This type of insurance is different from mutual insurance provided by co-operative organisations. It is seen that the Islamic insurance system, which initially emerged, and which was implemented with the idea of co-operative insurance, has developed into a mixed structure today.⁸

As insurance products, Islamic insurance operators can offer services in all of the religiously legitimate elementary (commercial) majors offered by conventional insurance companies, as well as life, and health *takaful*, and *family takaful*.⁹ In other words, majors that are classified as life, and non-life in conventional insurance are classified as *family takaful* and *general takaful* in Islamic insurance, respectively. Accordingly, life insurance in conventional insurance corresponds to *family takaful* in Islamic insurance

⁶ Sinan Okumuş, *İslami Sigorta (Takaful) Türkiye Uygulaması* (Istanbul: Türkmen Kitabevi, 2014), 7; Yunus Emre Gürbüz, “Tekâfûl (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi”, *Tekâfûl (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya et al. (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 9, 23; Burçin Başoğlu, “Türkiye’de Sigorta Sektörüne Katkıları Açısından Katılım Sigortacılığı Prim Üretimi Analizi”, *Trakya University Journal of Social Sciences* 22/2 (18 December 2020), 1045-1046.

⁷ Kenan Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası* (Istanbul: TKBB Yayınları, 2017), 244; Mehmet Ali Aksoy, “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı”, *Ankara Hacı Bayram Veli University Journal of Faculty of Law* 22/2 (16 February 2019), 5. The name “katılım sigortacılığı/participation insurance” has been an appropriate choice for this system since it does not fully overlap with the word *takaful*, which essentially expresses mutual assistance, and solidarity, and the concept of “İslami sigorta/Islamic insurance” may cause some misunderstandings and exploitation.

⁸ For an analysis of the differences between *takaful* (Islamic) insurance, and co-operative insurance, see: Hacak, “İslami Sigorta (Tekâfûl) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?”, 100-103. Müveddet Elmacı states that as an example of the first Islamic (*takaful*) insurance, the insurance company that started operations in Sudan in 1979 adopted the principles of co-operatives, and the basis of *takaful* was clarified by the Islamic Fiqh Academy in Jeddah in 1985. See: Müveddet Elmacı, “Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfûl ve Türkiye İçin Tekâfûl Kooperatifçiliği”, *Tekâfûl (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya et al. (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 143-145. Also see, Okumuş, *İslami Sigorta (Takaful) Türkiye Uygulaması*, 14.

⁹ İbrahim Ünal, *İslami Sigortacılık Sisteminin Türkiye’de Uygulanması Hakkında Ampirik Bir Analiz* (Konya: Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2019), 51. Ünal states that the products in *takaful* insurance and traditional insurance products are identical, but there is nothing surprising in this since the main purpose of both insurances is to protect people from the losses they are exposed to.

and non-life insurance corresponds to *general takaful*. *Family takaful* is also divided into sections.¹⁰

Although the basic logic of the Islamic insurance system is the same, there may be some differences in practice among Muslim countries. Therefore, analysing the characteristics of the Islamic insurance contract as a whole would complicate the limits of the study. For this reason, Islamic/participation insurance practices in Türkiye have been taken into consideration since it is possible to access more reliable information and data, and its subject has been limited to the *general takaful* branch. In other words, the study discusses the qualifications of general participation (non-life) insurance contracts issued by participation banks operating in Türkiye from an Islamic legal perspective in the context of typical/named contracts in the *fiqh* literature.

1.2. Definition, Features and Functioning of Islamic Insurance Contract

In order to correctly present the qualifications of the Islamic insurance contract, it is important to know some issues related to the definition, features and functioning of this contract.

1.2.1. Description

There are different definitions of this type of insurance in the studies that engage in Islamic insurance. For example, the Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions (AAOIFI)¹¹ defines Islamic insurance in its 26th standard as follows: "Islamic insurance is a transaction in which the insurers undertake the obligation to make donations to be used for their own benefit, and is managed by a board elected among the insurers or by a company authorised to carry out insurance activities through a paid proxy, and protects the whole of the insurance holders who form a fund through contribution payments."¹² and the Islamic Financial Services 2013 (IFSA)¹³ defined Islamic insurance as "a system based on mutual cooperation, responsibility, and protection among participants." While the Islamic Financial Services Board (IFSB)¹⁴ defined it as "a system in which individuals and entities come together to mutually guarantee each other against specified risks."¹⁵ The definition of Neova Participation Company, which initiated Islamic insurance for the first time in Türkiye, is as follows: "It is a co-operation between different individuals to compensate the losses of the participants who are exposed to

¹⁰ For detailed information, see. İsmail Aydemir, "Hayat Sigortacılığında Tekâful (Katılım Sigortacılığı)", *Tekâful (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya et al. (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 52-53; Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 246.

¹¹ Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.

¹² Gürbüz, "Tekâful (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi", 17.

¹³ Islamic Financial Services Act 2013, It is an organisation serving in Malaysia.

¹⁴ Islamic Financial Services Board, It is an organisation serving in Malaysia.

¹⁵ Aydemir, "Hayat Sigortacılığında Tekâful (Katılım Sigortacılığı)", 47-48.

losses. The money collected in this system is accumulated in a premium pool called a mutual aid fund or risk fund, and the losses of the participants (shareholders) who suffer losses are compensated from this pool."¹⁶ Additionally, "Islamic insurance is the sharing of risk through mutual assistance through voluntary donations among group members."¹⁷ Likewise "*Takaful* can be briefly defined as Islamic insurance or interest-free insurance. This type of insurance, also known as *takaful insurance* system, is expressed as mutualisation or mutual insurance. Mutual insurance is a co-operation between different individuals in order to compensate the damage of the disaster that one of them will be exposed to."¹⁸

In the Regulation on the Operating Procedures and Principles of Participation Insurance dated 20 September 2017, which formalised Islamic insurance as "participation insurance" in Türkiye, it was defined as "an insurance system based on principles of cooperation and solidarity, where risks are shared among participants.". However, in sub-paragraph (d) of Article 4 of the Regulation on Insurance and Private Pension Activities within the Framework of Participation Principles, dated 19 December 2020 and numbered 31339, which completely repealed this regulation, participation insurance is defined in general terms as "insurance activity carried out according to participation principles", and participation principles are explained in sub-paragraph (ç) as "the procedures and principles determined by the advisory committee based on the relevant provisions in order to ensure that insurance or private pension activities are carried out within the framework of this Regulation".

It is possible to multiply the definitions of Islamic insurance. With these definitions which explain Islamic Insurance from different perspectives, a sufficient idea of the system may be gained. It is seen that the different definitions alludes to issues, such as solidarity, donation, contribution, common fund, and risk sharing in relation to Islamic insurance. It is an important detail that IFSA characterises it as a charity-based contract. It is understood that the expression "... is a transaction" in the definitions of AAOIFI and IFSB is used in the sense of contract when the whole definition is considered. It is noteworthy that this contract, which is established for the purpose of mutual assistance, is not a mere donation contract.

1.2.2. Features

There is a significant similarity between the elements of an Islamic insurance contract and the elements of a conventional insurance contract.

¹⁶ Neova Insurance, "Participation Insurance", Access Date: 20.02.2021, 11:20.

¹⁷ Okumuş, *İslami Sigorta (Takafül) Türkiye Uygulaması*, 8.

¹⁸ Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 244.

The elements of a traditional insurance contract are the insurer, the policyholder, the insured, the insurance benefit, the insurance cost (compensation), the premium (insurance fee), the risk (risk, hazard), and the time. The insurer is the side that undertakes to compensate for the benefit provided by the insurance contract and, by law, maybe a joint stock company or a co-operative organisation. The shareholder is the side who undertakes the insurance premium. The person whose interest is secured is called the insured. The shareholder and the insured are usually the same person, but sometimes may also be different. Any interest that can be measured by economic value can be insured. The possibility of events that may damage the interest is called risk. Premium is the price to be paid by the shareholder in return for the assurance provided by the contract. The amounts collected in the premium pool are the property of the joint stock company. The amount to be paid by the insurer in case of realisation of the risk is called compensation. The contract concluded between the sides is for a period of time. The shareholder is obliged to pay the premium within the term and the insurer is obliged to pay the indemnity in case the risk is to happen. Together with the contract, the shareholder is given an insurance policy on which the premium amount, indemnity rates and duration are written.¹⁹

These features are generally included in the Islamic insurance contract. However, there are some differences between them, although not fundamental. In the Islamic insurance contract, the insurer and the shareholder are the same side. In other words, the one who pays the premium is also the insurer. Therefore, the shareholder is called a member or participant.²⁰ Since the insurance company is considered an operator that manages the fund in return for a determined fee in the system, the fund management model is also among the features of the contract. The risk is not under the responsibility of the operator company; in case the risk is realised, the compensation is covered by the risk fund. It is expressed as a premium, participation share or donation since the contract is made on the basis of cooperation and risk sharing.²¹

1.2.3. Functioning

According to the studies of both those who are involved in this business (the ones who are working in the field of Islamic Insurance) and those who have researched the

¹⁹ Hacak - Gürbüz, "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfûl)", 301; Aksoy, "Türkiye'de Katılım Sigortacılığı", 9-10.

²⁰ Due to some relevant regulation in Türkiye, it is called "katılımcı/participant".

²¹ Hacak - Gürbüz, "İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfûl)", 301; Aksoy, "Türkiye'de Katılım Sigortacılığı", 10-12.

subject at the academic level, the functioning of the Islamic insurance contract is in a general and simple expression as in the following:²²

In order to share possible risks and to help each other, a number of people come together to form a mutual aid fund. They authorise a company specialised in insurance to manage this fund on their behalf. The company also has its own (shareholders) stock and creates a separate fund for this purpose. Participants form a contract with the operator company for the management of the fund, either as a proxy, *mudaraba* or both as a proxy and *mudaraba*. The operator company manages the savings fund according to this contract and receives a certain fee for its work. The company manages the fund under the name of technical and financial operations. In the context of technical operations, it carries out transactions directly related to insurance such as policy production, claim payments, proxy fee, staff salaries, agency establishment and termination, reinsurance/*re-takaful* agreements, and authorised service agreements. All expenses related to this are covered from the so-called risk or savings fund, which is paid by the participants as a contribution fee. If the amount of money in the fund is insufficient, additional money can be asked from the participants, and the insurance company can also make a benevolent loan to the fund on the condition to be collected from the money accumulated later. In fact, the principle is to leave an amount in the savings fund for the costs of technical operations, and the remaining are transferred to the other fund for investment purposes. The company operator utilises both these funds and the capital belonging to the shareholders', in financial transactions in the areas deemed appropriate by the advisory board. After the investment, the necessary savings will be made in the fund according to the terms of the contract through the approval of the advisory board.

In the Islamic insurance system, savings in the fund are made according to one of these; proxy, *mudaraba* or mixed/hybrid system. To be more precise, Islamic insurance

²² See: İsmail Yıldırım, "Tekafül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği", *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (01 Aralık 2014), 50-53; Abdurrahman Çalık, "Katılım Bankalarında Sigorta Uygulamaları ve Tekâfül Sigorta Sistemi", *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar* 51/587 (Ocak 2014), 98-104; Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 244-247; Gürbüz, "Tekâfül (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi", 21-23; Aydemir, "Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)", 48-60; Abdullah Durmuş, "AAOFII Standartlarında Tekâfül Sigortacılığı", *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya, et al. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 120-122; Servet Yazıcı, "İslam'da Sigorta ve Tekafül Sigortası", *İslam İktisadi ve Finansı*, ed. Hakan Sarıbaş (Zonguldak: Bülent Ecevit University Publications, 2017), 178; Muhammed Hadin Öner, "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi", *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy* 3/1 (30 June 2018), 76; Begüm Terzioğlu, *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekafül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama* (İstanbul: Marmara University, Institute of Banking and Insurance, Master's Thesis, 2019), 13-20.

has another model deemed appropriate by the advisory board. However, the insurance is operated according to one of these three models due to being widely used today.

1. The Proxy Model: The management of the pool formed by the participation shares is carried out by the insurance operator as a proxy. The operator company performs both technical and financial transactions as a proxy and receives a predetermined fee for its services. The agency fee may be fixed or proportional. The operator company does not have any share in the profit from the investment.²³

2. The Mudaraba Model: The *mudaraba* model is based on profit-loss partnership. After technical costs, the remaining amount is utilised by the operator company in the investment. The income is distributed between the entrepreneurial company and the participants according to a predetermined proportion. In the *mudaraba* model, the insurance company cannot receive a proxy fee (commission) since it is a profit-loss partner in the entrepreneurial status.²⁴

3. The Mixed Model: The mixed model, also known as the hybrid or combined model, is based on both *wakālah* (proxy) and *mudaraba*. Accordingly, the operator company receives a proxy fee from the participation fund for technical and financial transactions. In addition, it has a *mudaraba* partnership in the fund divided for investment; it has a share in the income obtained after the investment at the proportion specified in the contract. As it is seen, the operator company has three separate revenues, one from technical transactions, one from financial transactions, and one from investment share which generate two Proxy fees and one investment share. Since it has more income items, the most widely applied model in the field of Islamic insurance today is the mixed model.²⁵

²³ See: Yıldırım, “Tekâfûl (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye’de Uygulanabilirliği”, 50-53; Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 244-247; Gürbüz, “Tekâfûl (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi”, 21-23; Aydemir, “Hayat Sigortacılığında Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı)”, 48-60; Durmuş, “AAOFII Standartlarında Tekâfûl Sigortacılığı”, 120-122; Yazıcı, “İslam’da Sigorta ve Tekâfûl Sigortası”, 178.

²⁴ See: Çalık, “Katılım Bankalarında Sigorta Uygulamaları ve Tekâfûl Sigorta Sistemi”, 98-104; Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 244-247; Gürbüz, “Tekâfûl (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi”, 21-23; Durmuş, “AAOFII Standartlarında Tekâfûl Sigortacılığı”, *Tekâfûl (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, 120-122; Yazıcı, “İslam’da Sigorta ve Tekâfûl Sigortası”, 178; Öner, “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”, 76.

²⁵ Hakan Aslan explains this through the modified hybrid model after stating that the revenue channels of the operator companies have increased over time and that the companies have determined a model to maximise their own interests rather than those of the participants. See: Hakan Aslan, “Tekâfûl Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme”, *Tekâfûl (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*, ed. Süleyman Kaya, et al. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 160-161.

As stated in article 5 of the 26th standard of AAOIFI and as generally applied in the Islamic insurance system, the money remaining in the fund can be distributed among the participants in accordance with the opinion of the advisory board, or it can be set aside as a reserve against possible risks, reflected as a discount on the participation share in the following year, or it can be used for a charity on behalf of the participants.²⁶

The key features and principles of the Islamic insurance system include focusing on charity rather than profit²⁷, investing funds in interest-free instruments to support the interest-free capital market, excluding coverage for assets considered religiously impermissible or immoral, avoiding *gharar*, *riba*, and gambling, and having an advisory board to oversee *Shariah* compliance and approve products and investments. Therefore, companies that will operate in the field of Islamic insurance should pay attention to these issues.²⁸

Although there are differences in the details, the Islamic insurance system is generally as it is mentioned. However, it is very difficult to say that the theory is reflected in practice as it is. To be more clear, it is very difficult to say that this theoretically written and explained information is applied exactly in practice. This is because neither a number of individuals come together to form a fund for the purpose of solidarity and risk sharing, nor does the insurance company fulfill this service without the aim of profit. The person who wants to receive insurance services against possible risks applies to the agency and purchases the insurance product they deem appropriate, and becomes the owner of the insurance policy by paying the premium. Although the company from which the product is purchased is a company providing services in the field of participation insurance, the customer often does not even realise this. The purpose of

²⁶ Aslan, "Tekâfûl Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme", 160; Öner, "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi", 69.

²⁷ It is frequently emphasised that the aim of the Islamic insurance system is not to make profit, but to provide mutual guarantee through cooperation and risk sharing. For example see: Okumuş, İslami Sigorta (Takafül) Türkiye Uygulaması, 8; Aydemir, "Hayat Sigortacılığında Tekâfûl (Katılım Sigortacılığı)", 47; Durmuş, "AAOFII Standartlarında Tekâfûl Sigortacılığı", 120. In fact, it is not unusual for a company providing insurance services to do this business for profit. However, disguising this purpose or declaring the opposite brings contradiction. As a matter of fact, Ustaoglu states that the definition of Islamic insurance as an insurance based on mutual assistance cannot fully explain the practices of profit-motivated companies. See: Murat Ustaoglu, "Alternatif Faizsiz Sigortacılık Uygulamaları ve Gelir Seviyesine Göre Kamu Bilincinin Değerlendirilmesi: Ampirik Analiz", Research Journal of Politics, Economics and Managements 2/2 (01 Nisan 2014), 116.

²⁸ Dede, *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*, 244; Öner, "Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi", 68. See also: Servet Yazıcı, *Tekâfûl Sigortacılığında Ürün Geliştirme* (İstanbul: Marmara University Social Sciences Institute, Master's Thesis, 2015), 84; Neova Insurance, "Aboaut Us" Date Accessed: 26.02.2021, 08:12.

purchasing the insurance product is not to come together with others who are exposed to certain risks like them and share the risk faced by one of them, but to compensate for his losses when he is exposed to risk. From this point of view, it is difficult to say that the participants come together to create a charity fund with the motive of solidarity, and it is also very difficult to claim that the purpose of the company working in the field of Islamic insurance is not to make a profit. The proxy and *mudaraba* model, which is widely used in this system, is one of the commercial methods used for profit in trade. The fact that companies engaged in participation insurance activities increase their market share, premium production, and contribution rates in the insurance sector every year,²⁹ and that foreign (Non-Islamic) companies also operate in the field of Islamic insurance³⁰ are the most obvious indicators of this.

Indeed, Hacak emphasizes that descriptions have been made to prove that elements such as *riba*, *gharar*, ignorance, and gambling, which are claimed to exist in conventional insurance, do not exist in the Islamic insurance contract. However, he points out that we should question how well these descriptions match the true nature of the Islamic insurance contract.³¹ According to Hacak, Islamic insurance has started to implement almost all of the commercial insurance by adapting it to its own system. Those who operate in this field declare that their aim is not profit, so as not to look like a commercial insurance company, but they are structured as a commercial company and their main aim is profit and gain. Compared to commercial insurances, they undertake less risk and earn more profit. The main purpose of the participants in this type of insurance is not charity, but to protect themselves from the harm of dangers and to obtain insurance protection at a more favorable price.³²

As Hacak states, the Islamic (*takafül*/participation) insurance system -especially in practice- stands before us as a form of conventional insurance that has been purified from the parts that do not comply with Islamic principles. Indeed, other studies have emphasized that Islamic insurance in its current form is not an alternative but an enrichment and is not fundamentally different from its counterparts. It is a type of

²⁹ For data see: Başoğlu, “Türkiye’de Sigorta Sektörüne Katkıları Açısından Katılım Sigortacılığı Prim Üretimi Analizi”, 1054-1059.

³⁰ Okumuş, *İslami Sigorta (Takafül) Türkiye Uygulaması*, 7; Hacak - Gürbüz, “İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)”, 310.

³¹ Hacak, “İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?”, 100-102. Hacak characterises such efforts as financial perception engineering (see, same article, page 100). On the other hand Yazıcı, states that all products in practice in Islamic insurance are intertwined with *gharar* and uncertainty. See: Yazıcı, *Tekafül Sigortacılığında Ürün Geliştirme*, 84.

³² Hacak, “İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?”, 94, 98, 99, 100; Also See: Hacak - Gürbüz, “İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)”, 307-310.

insurance designed according to Islamic rules based on interest concerns.³³ In addition, some practical issues have been addressed and solutions and alternative applications have been suggested,³⁴ emphasizing that this system should be based on cooperative principles.³⁵

2. The Nature of the Islamic Insurance Contract

The theory and practice in the field of Islamic insurance diverge from each other. For this reason, analysing the nature of the Islamic insurance contract only from the theory or only from the practical aspect will not lead us to a sound conclusion. Considering the difference between theory and practice, it would be more appropriate to address the issue under two separate headings as "the nature of the Islamic insurance contract in theory" and "the nature of the Islamic insurance contract in practice".

2.1. The Nature of the Islamic Insurance Contract in Theory

Theoretically, the Islamic insurance system is a contract based on donation and solidarity. The equivalent of this in the classical contract theory of Islamic law is the contract of grant (*hibah*). However, even though the system is established on the basis of *hibah* (grant)³⁶ and cooperation, the contract is not completed in this way. When the transaction is analysed in detail from a *fiqh* point of view, it is seen that the system does not have a single/simple structure, but a mixed/compound structure. For this reason, before moving on to the qualifications of the contract, we will introduce the grant, proxy,

³³ See: Serdar Demirci, "Sigortacılıkta Yeni Bir Yaklaşım: Katılım Sigortacılığı", *İnönü University Law Review - IULR* 10/1 (2019), 26; Terzioğlu, *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekâfül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama*, 34-35. Terzioğlu states that there are some criticisms in the Islamic insurance system, especially against the *mudaraba* model. According to him, since the company acts as a working capital, the donation function is lost, the relationship between policyholders and operators loses its transparency, and therefore the system does not comply with Islamic principles. (Same article, s. 19).

³⁴ See: Yazıcı, *Tekâfül Sigortacılığında Ürün Geliştirme*, 81-86; Aslan, "Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme", 156-171.

³⁵ See: Elmacı, "Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfül ve Türkiye İçin Tekâfül Kooperatifçiliği", 49; Aslan, "Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme", 156. In addition, in the 12'th article of the final declaration of the workshop held by ISEFAM under the name "Tekâfül (İslami) Sigortacılık: Teori ve Uygulama", it was emphasized that the alternative of cooperative insurance, which operates according to Islamic principles, should be developed Türkiye as well. See: *Tekâfül (İslami) Sigortacılık: Teori ve Uygulama*, 176.

³⁶ It is understood that donation, which is sometimes referred to as *tabarru*, is used in the sense of grant in Islamic insurance contracts. Since all of the transactions such as will, waqf, acquittance, release, alms, commodate, gift, including donation, are all *tabarru'ât* contracts, but they are different from each other. Among them, the closest to the logic of donation in Islamic insurance contracts is the grant contract. For the differences between them, see: Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı]* 20/2 (1984), 7-11.

and *mudaraba* contracts, which holds an important place in the structure of the system, according to the contract theory of Islamic law.

1. The Contract of Grant: Grant, which means to give and donate without return, is to give something (property or benefit) that can be utilised to someone else. The granted property ceases to be the property of the grantor. The grant can be one-sided or mutual. When it is one-sided, the grant is not binding. If it is conditional on being mutual, it takes the form of a collusion contract and becomes obligatory/binding for both sides.³⁷ Although it is permissible to withdraw from a donation, it is not permissible to withdraw in some cases such as mutual donation and the death of one of the sides.³⁸

2. The Contract of Proxy/Agency: The term "proxy," which means to delegate or assign a task to someone else, refers to the act of entrusting a legally permissible task that a person is authorized to perform to another individual for completion. After the contract is made, the proxy obtains the right to dispose of the proxy. The property left to the disposal of the agent is in the form of a trust, so the agent does not compensate for the damage that occurs without his fault. The agent can undertake the task for a fee. In this case, the proxy becomes a contract of *ijāra* (service) and the conditions of *ijāra* are valid in the contract. Accordingly, the contract becomes binding even though it was previously non-binding. The agent also takes on the status of "*al-ajir*", which means

³⁷ If there is no condition of reciprocity, the donation becomes a charity, and if there is a condition, it becomes a contract with a price (*uqūd muavazāt*). The return given without a condition does not make the grant a charity. See. Ayhan Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)* 58 (2017), 238-239.

³⁸ Abū Ishāq Jamālūddīn Ibrāhīm b. ‘Alī al-Shīrāzī, *al-Muḥazzab* (Lebanon: Dāru al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 1416/1995), 2/233-236; Abū al-Hasan Burhān al-Dīn al-Mergīnānī, *al-Hidāya sharḥ Bidāyat al-mubtadī*, ed. Muhammad Tāmīr (Cairo: Dāru al-Salām, 1433/2012), 3/1255, 1261-1263; Abū al-Walīd Muhammad al-Qurtubī, Ibn Rushd al-Khafīd, *Bidāyah al-mujtahid wa nihāyah al-muqtasid*, ed. Alī Muhammad Muawwaz (Lebanon: Dāru al-Kutūbī al-‘Ilmiyya, 1425/2005), 709-714; Bahā al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Maqdisī, *al-Udda Sharḥ al-Umda*, ed. Abdurrezzāq al-Mahdī (Beirut: Dāru al-Kitābi al-Arabī, 1429/2008), 375-376; Orhan Çeker, *İslām Hukukunda Akidler* (Istanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006), 272-273. In the Hanafī madhhab, it is not permissible to withdraw from a grant made to one of the mahrams and one's spouse, but it is permissible to withdraw from a grant made to others. In the Mālīkī, Shāfī and Hanbalī madhhabs, it is permissible to withdraw from a grant made to a child and grandchild, but not to others (See: *al-Muḥazzab*, 2/335; *al-Hidāyah*, 3/1262; *Bidāyah al-Mujtahid*, 713; *al-Uddah*, 376). Hıra states that the principle in this regard is to withdraw from the grant in the Hanafī madhhab and not to withdraw from it in the other three madhhabs. For detailed information, see. Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", 239-248.

"employee/worker". Consequently, the agent and the labourer are subject to different provisions in Islamic law.³⁹

3. The Contract of Mudaraba: The *mudaraba* contract, known as a profit partnership, is a partnership contract in which one of the sides gives capital and the other side operates and shares the profit between them. The side who operates the property is called *mudarib*. In this contract, the owner of the capital deserves the profit through his property and the *mudarib* deserves the profit through his labour. The capital is entrusted in the hands of the *mudarib*; when the *mudarib* operates the capital, a proxy comes into question. The *mudaraba* contract is one of the nonbinding contracts like other partnership contracts. However, the side who will leave the partnership must notify the other side beforehand. If each of the sides participates in the partnership with their own capital, it is not a *mudaraba* partnership, but a partnership of property (*sharikah al-amwâl*). A property partnership in which there is complete equality in capital and savings is called *mufawada* (*sharikah al-mufawadah*), while a property partnership in which there is no equality is called *'inân* (*sharikah al-'inân*). One of the sides can participate in the property partnership only through his capital and the other side can participate through both his capital and labour (management), and the partners deserve the profit according to the contract. Company property is in the form of a trust. The partners can make all kinds of legitimate transactions on the capital such as buying, selling, renting, *mudaraba*, etc. in order to earn profit.⁴⁰

Based on these contracts in Islamic law, when we look at the Islamic insurance contract in theory, we see a picture: Participants create a fund for mutual aid. In the process, the loss of the participant who is exposed to risk is compensated from this fund. Therefore, the participants and insurer are both insured. At this point, it is seen that the system is built on a co-operative basis. Participants give proxy to an expert company for the professional management of the fund. This company carries out the transactions related to the fund as a proxy for a certain fee. In other words, a proxy contract is made between the participants and therefore the company. However, according to *fiqh*, this transaction is not a contract of proxy, but a contract of *ijarah*, and the company is not an agent, but an *ajîr*.

³⁹ Shîrâzî, *al-Muhazzab*, 2/164-166, 167; Marghînânî, *al-Hidâyah*, 3/1129, 1153; Ibn Rushd al-Hafîd, *Bidâyah al-Mujtahid*, 685-686; al-Maqdisî, *al-'Udda Sharh al-'Umda*, 345-347; Orhan Çeker, *Fikih Dersleri* (Konya: Ensar Neşriyat, 2005), 156-160, 178-184.

⁴⁰ Shîrâzî, *al-Muhazzab*, 2/226-228; Mergînânî, *al-Hidâyah*, 2/907-912, 3/1223-1225; Ibn Rushd al-Hafîd, *Bidâyah al-mujtahid*, 631-634; al-Maqdisî, *al-'Udda Sharh al-'Umda*, 348-349; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* (Istanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, undated.), 7/79-81; Çeker, *İslâm Hukukunda Akidler*, 208-210, 215-218.

On the other hand, the participants give a proxy to the company to invest the remaining money after the expenses incurred/to be incurred for the technical transactions related to insurance and transferred to the other fund, and the company operates the fund based on this proxy. Depending on whether the company has capital in this fund, the transaction is subject to different provisions in terms of *fiqh*. If there is no capital belonging to the company and the contract is based on operating the capital and sharing the profit, the transaction is a classical *mudaraba* contract. At the end of the contract, the capital is wholly owned by the participants and the profit is divided between the company and the participants.⁴¹ In this case, the operator cannot receive an agency fee because the company is a profit partner. If the fee was initially determined under the name of a proxy, the transaction is a contract of *ijāra*. Accordingly, the company is entitled to the wage in return for operating as an *ajir* (payment) but has no share in the profit. However, if the fund contains the capital of both the participants and the company, and the contract is also established in the form of the company's management of the capital and the sharing of the profit, then it is a partnership in *inān* (*sharikah al-'inān*), and the disposition of it must be according to the contract of *inān*. Therefore, the company is entitled to a share of the profits in exchange for its capital and work, the participants are entitled to a share in exchange only for their capital, and the principal belongs to the owners.⁴² However, due to the structure of the system, the money accumulated in the fund can be left as a reserve, to be used as a discount on the insurance fee in the following year, used for charity or distributed among the participants. The insurance company determines the type of savings in the fund; participants do not have any preference. The most appropriate option is to distribute the money accumulated in the fund between the participants in accordance with the partnership contract. Although the other three options make sense within the integrity of the system, they do not coincide with the spirit and structure of the partnership contract in terms of *fiqh*.⁴³

There is another problem here from an Islamic legal point of view: Although the fund, which is left for investment and where partnership is in question, the total amount

⁴¹ 'Abdullah b. Mahmūd al-Mawsili, al-Ihtiyār li ta'lili l-Muhtār, ed. Muhammad Adnān Dervish (Beirut: Dāru al-Arqam, undated.), 3/25.

⁴² According to the established rule in *fiqh*, a person can have a share in the profit in return for merchandise (capital), labor (work) or *damān* (risk). See. Alā al-Dīn Abū Bakr Ibn Masūd al-Kāsānī, *Bedā'iu's-sanā'i fi tartīb al-sharā'i* (Cairo: Dāru al-Hadīs, 1426/2005), 7/522; Muwaffaquddīn Abū Muhammad b. Qudāma al-Maqdisi, al-Mughnī (Lebanon: Dāru al-Kutūb al-'Ilmiyya, 1429/2008), 4/95; Bilmen, *Hukuk-ı İslāmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 7/84, 86.

⁴³ The problem can be overcome by giving the participants the right to choose one of these options when preparing the insurance policy and making savings according to the preference at the end of the contract.

of capital belonging to the company and the participants in this is known, it is not known which participant participated in the fund with how much money and how much each participant's share in the capital is. For this reason, the system involves a high degree of ignorance (*jahālah fāhishah*) from the participant's point of view.⁴⁴ However, according to *fiqh*, the amount of capital in a partnership contract must be known in order to prevent any controversy.⁴⁵

2.2. The Nature of the Islamic Insurance Contract in Practice

The priority and important thing for individuals in society regarding insurance is the premium amount (insurance fee) to be paid for the insurance policy and the service to be received in return for the policy. For this reason, any individual in need of insurance applies to the agency and pays the premium and obtains the policy after receiving the necessary information. The needy do not have any idea of creating an assistance fund with people who may be exposed to risk (like himself/herself) and utilising the money left in the fund. The needy one's thought is only to be compensated for his losses when he is exposed to risk. Regardless of the insurance system, it can be confidently stated that this is nearly always true in the society we live in.⁴⁶

When the Islamic insurance contract is considered from this point of view, it is obvious that the money collected in the fund is not a donation but participants deposit money into the fund in order to guarantee their risk, and that is obviously an insurance premium. The premiums are accumulated in a fund previously opened by the company who carries out insurance activities and whose criterias are determined.⁴⁷ The fact that the company is specialised in the field of insurance and operates in this field demonstrates that the company does this business as principal and for profit, not by proxy.⁴⁸ Therefore, the system is not based on the principle of donation and charity, but on the principle of guaranteeing the risk for the participant and making a profit for the company. For this reason, the Islamic insurance contract, as Hacak correctly points out,

⁴⁴ It is an unanimously accepted fact that excessive ignorance (*al-jahālah al-fāhishah*) will invalidate the contract. See: Mahmut Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (Istanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 158.

⁴⁵ Kāsānī, *Bedā'iu's-sanā'i* 7/517; Ibn Qudāma, *al-Mughnī*, 4/103; Bilmen, *Hukuk-ı İslāmiyye ve İstilāhāt-ı Fıkhiyye Kāmusu*, 7/82-103.

⁴⁶ In fact, it can be said that this situation is valid for all societies since the basic logic of insurance, the system, the view of insurance and the need for it are approximately the same all over the world.

⁴⁷ Hacak states that the premiums are actually collected by the company and that the fund, which is shown as a legal entity within the company, is included in the company's budget (Hacak, "İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?", 104).

⁴⁸ Hacak, "İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?", 100, 104, 109.

is a contract with consideration and depends on the provisions of the contract of sale.⁴⁹ In this case, the aspect of the contract is security⁵⁰, and it has a simpler structure compared to the Islamic insurance contract that is in theory. However, since the transaction takes place between many people, the contract is not a single and simple structure in the classical sense, but again has a complicated structure because the contract does not end when the customer pays the premium and receives the policy. When the risk is exposed, issues related to the assurance such as the detection and compensation of the damage continue during the guarantee period. In addition, compensation is covered by a fund consisting of premiums paid by people. After the end of the contract period, if the company distributes the remaining amount among the participants or counts it as a discount on the following year's premium, this is a donation/treat of the company to its customers.

Even if the premiums paid by the participants are said to be donations, this contract will not go beyond being a conditional donation, which is inevitable to turn into a contract with consideration and then into a partnership contract with the payment of compensation during the process. In this case, the contract is not in a single and simple structure; it has a mixed structure that includes transactions such as conditional donation, sale, contract of leasing (contract of *'ijara*), and contract of partnership. According to this mixed structure, the contract starts with a conditional donation,⁵¹ and when the participant is exposed to risk and compensated for the loss, it turns into a contract of *mu'awadah* (*'aqd mu'awadah*). When the company utilises the remaining money after expenses in a separate fund for investment purposes, a partnership contract is established between the participants and the company. As above, after this stage, the contract, which should be operated according to the principles of partnership, operates according to the criteria determined by the company due to the structure of the system.

⁴⁹ Hacak, "İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?", 105. Hacak states that, this contract is subject to the provisions of the contract of sale as a rule, in other words, it is an equivalent contract and it is not possible to save it from being like that; and even according to the most optimistic approaches, the contract is evaluated as a "mutual donation/gift in exchange for equivalent".

⁵⁰ Zarqā, et al. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, 224, 269; Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam*, 170-171. Even though the topic of contract of insurance is safety is criticised by faqihs who do not allow the insurance contract because it is not considered as a merchandise, Zarqā and Bashar state that safety is an important benefit, and that is considered as a *mutaqawwim* merchandise by the majority of faqihs (same article). Especially in our century, the acceptance of safety as a benefit and the benefit as a merchandise is a suitability with the basic principles of fiqh; otherwise, it is a contradiction.

⁵¹ In fact, the logic of donation in this system and in fiqh do not coincide with each other since according to fiqh, the donated goods completely leaves the ownership of the donor after the completion of *ijab* and acceptance, but in this system, the ownership continues. In addition, according to fiqh, the donation of goods is unrequited, whereas here, the goods are donated with the expectation of provision.

3. Evaluation

When all this information is taken into consideration, it is seen that we are faced with a very complex and mixed contract that includes interrelated transactions and starts with a conditional donation, turns into a contract with consideration and a partnership contract during the process, has a contract of *ijārah* at every stage. Therefore, it would be extremely difficult to place the Islamic insurance contract among the named/typical contracts in the classical contract theory in *fiqh*, and would be wrong to evaluate its qualities according to the classical contract theory.

In the beginning, the principle of singularity of the contracts was adopted in Islamic law as a principle as in all legal systems.⁵² However, today, where globalization and digitalization are dominant and imposing in every field, economic life and commercial relations have taken on a multi-dimensional and complex structure due to social and technological developments. Even though contracts continue to exist in a single and simple structure in modern economic life, contracts especially in the financial sector have a complex structure. This mixed structure is known as compound/combined financial contracts in the sector. Compound contracts are defined as combining more than one typical financial contract, without prejudice to their qualities, that the existence and validity of one depends on the other.⁵³ These contracts arise from the merger of at least two or more typical contracts, without changing their qualities and making the validity of one dependent on the other. It includes a bond that binds together pledges and typical contracts aimed at achieving a financial goal, harmoniously and progressively, as a single contract.⁵⁴

It fits with financial contracts consisting both in theory and practice of Islamic insurance contract features and qualities. For this reason, evaluating the Islamic insurance contract within the extent of compound financial contracts will lead to more accurate results while dealing with aspects such as conditional donation, sales contract, proxy, *ijārah*, partnership contract, *mudaraba*, *gharar* and ignorance. It is important to consider from this perspective the permissibility and its compatibility with Islam. Since, like other products in the interest-free finance sector, this product arose due to a need. As in Beşer's words, the new, modern, complex and compound contracts brought by these arising products should be considered in terms of purpose and macro dimensions. Such

⁵² Ahmet İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/1 (01 March 2017), 10; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 196.

⁵³ İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler”, 12; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 137.

⁵⁴ İnanır, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler”, 12.

contracts should be considered in accordance with *fiqh*, as long as they do not contain features that invalidate the contract such as interest, *gharar*, loss, deceiving, or ignorance.⁵⁵

Conclusion

Islamic insurance, which emerged as an alternative to conventional insurance, refers to *takaful* insurance in today's financial sector. In Türkiye, with the use of the concept of participation insurance instead of *takaful* insurance in the relevant regulation, this concept has become widespread in the insurance sector. Therefore, what is meant by Islamic insurance is *takaful* or in another name, participation insurance.

Islamic insurance initially started with a simple and straightforward structure on a co-operative basis, but over time it has developed into a complex structure. With this complex structure, it differs from the mutual/cooperative type insurance established on the basis of mutualization.

There is no fundamental difference in origin between the Islamic insurance system, which is said to be based on donation and mutual aid and has no profit motive. In its current form, Islamic insurance is a system purified from the un-Islamic features of conventional insurance.

The Islamic insurance contract, which started in a simple structure based on need and as a result of interest sensitivity, but today it has different characteristics in terms of theory and practice. However, in any case, this contract has a mixed structure that includes many interconnected transactions such as conditional donation, sale, partnership and *ijārah*. Although each of the contracts within it is considered a typical contract when considered individually, the Islamic insurance contract with its mixed structure has no equivalent in the category of typical/named contracts in *fiqh*. In terms of its structure, it is more similar to the contracts known as compound/combined contracts in modern economics. For this reason, the Islamic insurance contract is not a typical and singular contract; it is an atypical and compound contract, and these qualities should be taken into consideration when dealing with aspects such as its religious ruling, structure, and features.

In addition, it is clear that those who are active in this field should put forward a contract structure that deserves the name "Islamic" in every aspect, taking into account the criticisms against the Islamic insurance contract.

⁵⁵ Zarqā et al. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*, 209-210; Beşer, *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam*, 151-152; İnanır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler", 9; Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 327-328.

Bibliography

- Aksoy, Mehmet Ali. "Türkiye’de Katılım Sigortacılığı/Participation Insurance in Türkiye". *Ankara Hacı Bayram Veli University Journal of Faculty of Law* 22/2 (16 February 2019), 3-36.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Hukukunda Katılım Sigortacılığı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam University Faculty of Economics And Administrative Sciences Journal* 9/1 (2019), 1-21.
- Aslan, Hakan. "Tekâfül Uygulamalarının Güncel Sorunları: Türkiye Piyasası İçin Bir Değerlendirme". *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama/* ed. Süleyman Kaya et al. 153-172. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Aydemir, İsmail. "Hayat Sigortacılığında Tekâfül (Katılım Sigortacılığı)". *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama.* ed. Süleyman Kaya et al. 36-92. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Baçoğlu, Burçin. "Türkiye’de Sigorta Sektörüne Katkıları Açısından Katılım Sigortacılığı Prim Üretimi Analizi". *Trakya University Journal of Social Science* 22/2 (December 2020). 1043-1062. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.783760>.
- Beşer, Faruk. *Sosyal Riskler Sigorta ve İslam*. Istanbul: Nun Yayıncılık, 3rd Edition, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Vol. Istanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, undated.
- Çalık, Abdurrahman. "Katılım Bankalarında Sigorta Uygulamaları ve Tekâfül Sigorta Sistemi". *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar* 51/587 (January 2014), 95-106.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri*. Konya: Ensar Neşriyat, 4th Edition, 2005.
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akidler*. Istanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukuna Göre Sigorta*. Samsun: Ondokuz Mayıs University Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 1994.
- Dede, Kenan. *Katılım Bankalarında Sermaye Ürünleri ve Sermaye Piyasası*. Istanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Demirci, Serdar. "Sigortacılıkta Yeni Bir Yaklaşım: Katılım Sigortacılığı". *Inonu University Law Review-InULR* 10/1 (2019), 25-39. <https://doi.org/10.21492/inuhfd.489997>
- Durmuş, Abdullah. "AAOFII Standartlarında Tekâfül Sigortacılığı". *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama.* ed. Süleyman Kaya et al. 116-131. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Elmacı, Müveddet. "Sigorta Kooperatifçiliği, Tekâfül ve Türkiye İçin Tekâfül Kooperatifçiliği". *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama.* editor Süleyman Kaya et al. 133-152. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gürbüz, Yunus Emre. "Tekâfül (Katılım) Sigorta Sistemi ve Teorisi". *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama.* ed. Süleyman Kaya et al. 9-34. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hacak, Hasan. "İslâm Hukukunda Sigorta ve Fıkıh Bilginlerinin Sigortaya Yaklaşımının Genel Bir Değerlendirmesi". *Marmara University International Journal of Theological And Islamic Studies-JIST* 30 (2006), 21-50.

- Hacak, Hasan. “İslami Sigorta (Tekâfül) Ticari Sigortadan Farklı mıdır?” *Tekâfül (İslamî Sigorta) Teori ve Uygulama*. ed. Süleyman Kaya et al. 93-116. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hacak, Hasan - Gürbüz, Yunus Emre. “İslami Finansta Sigorta ve Katılım Sigortası (Tekâfül)”.
- Yaşayan ve Gelişen Katılım Bankacılığı*. ed. Şakir Görmüş et al. 296-321. İstanbul: TKBB Yayınları, 2nd Edition, 2019.
- Hıra, Ayhan. “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”. *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 58 (2017), 237-250. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7126>
- Ibn Qudāma, Muwaffaquddīn Abū Muhammad al-Maqdisī. *al-Mughnī*. 8 Vol. Lebanon: Dāru al-Kutūbī al-‘İlmiyya, 1st Edition, 1429/2008.
- Ibn Rushd al-Hafid, Abū al-Walid Muhammad al-Qurtubī. *Bidāyah al-mujtahid and nihāyah al-muqtasid*. ed. Ali Muhammad Muawwaz. Lebanon: Dāru al-Kutūbī al-‘İlmiyya, 1425/2005.
- İnanır, Ahmet. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 3/1 (01 March 2017), 7-39.
- Qasani, Alaaddin Abū Bakr Ibn Masūd. *Bedā’ al-sanā’i fī tertibi al-sharā’*. 10 Vol. Cairo: Dāru al-Hadīth, 1426/2005.
- Maqdisī, Bahā’ddīn ‘Abd al-Raḥmān b. İbrāhīm. *al-‘Udda Sharḥ al-‘Umda*. ed. Abdurrezzāq al-Mahdī. Beirut: Dāru al-Kitābī al-Arabī, 1429/2008.
- Merginānī, Abū al-Hasan Burhān al-Dīn. *al-Hidāya sharḥ Bidāyat al-mubtadī*. ed. Muhammad Tāmīr. 4 Vol. Cairo: Dāru al-Salām, 1433/2012.
- Mawşilī, ‘Abdullah b. Mahmūd. *al-Ihtiyār li ta’līl al-Muhtār*. ed. Muhammad Adnān Dervīsh. 5 Vol. Beirut: Dāru al-Arḩam, undated.
- Neova Insurance. "Participation Insurance". <https://www.neova.com.tr/en/participation-insurance>. Access Date: 20.02.2021, 11:20.
- Neova Insurance. "Aboaut Us". <https://www.neova.com.tr/en>. Date Accessed: 26.02.2021, 08:12.
- Okumuş, Sinan. *İslami Sigorta (Takafül) Türkiye Uygulaması*. İstanbul: Türkmen Kitabevi, 2014.
- Öner, Muhammed Hadin. “Katılım Sigortacılığı Yönetmeliği Perspektifinde İslami Sigortacılığın Gelişimi”. *Journal of Emerging Economies and Policy-JOEEP* 3/1 (30 June 2018), 59-71.
- Samar, Mahmut. *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.

- Şener, Abdulkadir. "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri". *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı)* 20/2 (1984), 3-11.
- Shirāzī, Abū Ishāq Jamālūddīn Ibrāhīm b. Alī. *al-Muḥazzab*. 3 Vol. Lebanon: Dāru al-Qutubi al-İlmiyya, 1416/1995.
- Terzioğlu, Begüm. *Sigorta Acentelerinin Konvansiyonel ve Tekâfül Sigorta Pazarlamasına Yaklaşımları Üzerine Uygulama*. Istanbul: Marmara University, Institute of Banking and Insurance, Master's Thesis, 2019.
- Ustaoglu, Murat. "Alternatif Faizsiz Sigortacılık Uygulamaları ve Gelir Seviyesine Göre Kamu Bilincinin Değerlendirilmesi: Ampirik Analiz". *Journal of Economic Studies-SEYAD*, 2/2 (01 April 2014), 109-130.
- Ünal, İbrahim. *İslami Sigortacılık Sisteminin Türkiye'de Uygulanması Hakkında Ampirik Bir Analiz*. Konya: Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2019.
- Yazıcı, Servet. "İslam'da Sigorta ve Tekâfül Sigortası". *İslam İktisadı ve Finansı*. ed. Hakan Sarıbaş. 173-194. Zonguldak: Bülent Ecevit University Publications, 2017.
- Yazıcı, Servet. *Tekâfül Sigortacılığında Ürün Geliştirme*. Istanbul: Marmara University Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2015.
- Yıldırım, İsmail. "Tekâfül (İslami) Sigortacılık Sisteminin Dünyadaki Gelişimi ve Türkiye'de Uygulanabilirliği". *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 6/2 (01 December 2014), 49-58.
- Zarqā, Ahmad et al. *İslâm Düşüncesinde Ekonomi, Banka ve Sigorta*. trans. Hayreddin Karaman. Istanbul: İz Yayıncılık, 4th Edition, 2017.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

İslam, Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi

*Islam, the New Century and the Importance of the Reasoning Heart as a Principle of
Action*

İsmail POLAT

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Kırıkkale, Türkiye Dr., Ministry of National Education, Kırıkkale,
Türkiye

Ipolat09@hotmail.com Orcid: 0000-0001-5744-7362

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.07.2024

Kabul Tarihi / Accepted

04.12.2024

Atıf/Cite: Polat, İsmail. "İslam, Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi".

İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 9/2 (2024), 519-543.

<https://doi.org/10.20486/imad.1515738>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Yeni yüzyıl ile birlikte İslam, çeşitli zorluklar, fırsatlar ve değişimlerle karşı karşıya kalmıştır. İslam ve Müslümanlar için yeni yüzyılın zorluklarını aşmak ve fırsatlarını değerlendirmek için birtakım öneriler sunulmaktadır. Hiç kuşkusuz bütün bu öneriler çok önemlidir. Zira İslam düşüncesini daha iyi anlamak, İslam'ın evrensel değerlerini vurgulamak, İslam toplumlarında pozitif değişimleri teşvik etmek ve Müslümanların hem birbirleri hem de diğer uluslarla ilişkilerinde diyalog, anlayış ve hoşgörüyü artırmak yeni yüzyılda önemli bir görev haline gelmiştir. Ancak İslam toplumlarının bu konuda istenen sonuca ulaşması, bu görevin hangi plan ve yönergeler setine uygun bir biçimde icra edilmesi gerektiği sorunu gündeme getirmektedir. Açıkçası bu da temel bir yaklaşıma veya bir eylem prensibine duyulan ihtiyacı ifade etmektedir. Bu makale, İslam düşüncesi bağlamında akleden kalp kavramını, bir eylem prensibi olarak ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle akleden kalp kavramının mahiyeti, ontolojik meşruiyet sorunu ve İslam'ın tarihi tecrübesinde yaşanan dönüşümlere etkisi ardından da Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemi irdelenmektedir. Bu makale, akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ülkemizde spesifik olarak akleden kalbin rolünü inceleyen bir çalışma alan-yazında bulunmamaktadır. Kendine çizdiği sınırlar dahilinde konuyla ilgili akademik kaynaklarda ve yayınlarda literatür taraması yapılarak elde edilen bilgilerin analiz edilmesiyle hazırlanan bu çalışma, spesifik olarak akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak incelemekle özgün ve alan yazına katkı sağlamakla önemli görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Eylem Prensibi, Akleden Kalp, Yeni Yüzyıl, Müslümanlar.

Abstract

With the new century, Islam has faced various challenges, opportunities and changes. Some suggestions are offered to seize the opportunities for Islam and Muslims to overcome the challenges of the new century. Undoubtedly, all these suggestions are very important. Because understanding Islamic thought better, emphasizing the universal values of Islam, encouraging positive changes in Islamic societies, and increasing dialogue, understanding and tolerance in Muslims' relations with each other and with other nations has become an important task in the new century. However, the fact that Islamic societies have achieved the desired result on this issue raises the question of which plan and set of instructions this task should be carried out in accordance with. Clearly this implies the need for a fundamental approach or a principle of action. This article discusses the concept of reasoning heart as a principle of action in the context of Islamic thought. In this context, firstly, the nature of the concept of reasoning heart, the problem of ontological legitimacy and its impact on the transformations in the historical experience of Islam, and then its importance as a principle of action for Muslims in the new century are examined. This article aims to introduce the concept of the reasoning heart as an action principle. There is no study in the literature in our country that specifically examines the role of the reasoning heart. This study, which was prepared by analyzing the information obtained by conducting a literature review in academic sources and publications on the subject within the boundaries it set for itself, is considered original and important by contributing to the literature by specifically examining the concept of the thinking heart as an action principle.

Keywords: Islamic Philosophy, Principle of Action, Reasoning Heart, New Century, Muslims.

Giriş

Günümüzde global düzeyde siyasi, ekonomik ve kültürel dinamiklerde yaşanan pek çok değişim, yeni bir döneme girdiğimizi açıkça göstermektedir. Hiç kuşkusuz İslam dünyası da bu değişimlerden önemli ölçüde etkilenmektedir. Geleneksel kavramların aşındığı ve yeni normların hızla oluştuğu bu dönemde mevcut kavramların ve düşünce modellerinin zorlandığını ve buna karşılık dünya genelinde yaşanan kaosa karşı etkili alternatiflerin bulunmadığını görebilmekteyiz. Bize göre bu, üzerinde ciddiyetle durulması gereken önemli bir sorundur. Bu sorunla yüzleşmek, onu derinlemesine düşünmek ve birçok konuyu yeniden gözden geçirerek değişen dünya koşullarına ve karmaşaya karşı daha sağlam, sürdürülebilir çözümler bulmak gerekmektedir. Bu bağlamda, sağduyuya sahip olan herkesin aynı gündemi paylaştığını ve paylaşmak durumunda olduğunu söyleyebiliriz.

Tarihsel tecrübelerin yanı sıra modernizm ve sekülerizmin ulaştığı sonuçlar,¹ düşünsel anlamda insanlar üzerinde sınırlayıcı etkiler yaratabilse de İslam'ın insanların düşünme yetisini etkin şekilde kullanmalarını teşvik ettiği ve yaşamın farklı alanlarında ideal bir düzenin inşasına yönelik güçlü bir umut ve ilham kaynağı olmayı sürdürdüğü ifade edilebilir. Özellikle, farklılıklar arasındaki benzerlikler ve benzerlikler arasındaki farklılıklar bağlamında ontolojik bir meşruiyet sunan İslam, “tarihin sonu” ve “medeniyetler çatışması”² gibi insan düşüncesini kısıtlayan tezlerle karşı, geleceğe yönelik umut vadeden alternatif bir perspektif olarak öne çıkmaktadır. Nitekim bu tezler ve söylemler, düşünce ve eylem dünyasını statükoya teslim etmemizi istemektedir. Hâlbuki gelecek üzerine düşünmek, geçmiş ve şimdinin anlamı ve onun doğası üzerine bir görüşe varmakla mümkün olabilir. Aksi halde tasarımılanmış bir gelecek için hem geçmişini hem de şimdini kategorize etmekten öte bir sonuç elde edilemez. Bu anlamda bir yandan geçmişin emsalsiz, temel ya da baskın bir durumda olmadığını, şimdinin ise çok ilginç olduğunu ve çok yönlü analizlere tabi tutulması gerektiğini söyleme cesaretini göstermeliyiz. Bize göre bu cesareti, İslam'da yeri olan akleden kalp ile göstermek

¹ Modernizm'in sonuçları için bk. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994); Ali Şeriati, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yükseköğlü (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985); Mehmet Özyay, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007); Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler:1*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995); Erich Fromm, *Çağdaş Toplumların Geleceği*, çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004); Jean Baudrillard, *Sessiz Yiğitlerin Gölgesinde Toplumsalın Sonu*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı yayınları, 2006); Bruce Steve “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”, çev. İhsan Çapcıoğlu-Ali Kirman, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 25-44.

² Geniş bilgi için bk. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012).

mümkündür. Akıl ve kalbin iş birliği yaparak imanın ve içsel anlayışın oluşturulduğu bir süreci temsil eden akleden kalp kavramı, Müslümanlar için bir yandan doğru epistemolojik bir zihnî hareketi, öte yandan da doğru iman ve itaatle hayatı inşa edici fiilî bir hareketi gerektirmektedir. Nitekim Kur'an'da, kalp kelimesi birçok ayette geçmekte ve insanın akletme, düşünme ve anlama kapasitesine atıfta bulunmaktadır. Böylece kalbin sadece duygusal bir organ değil, aynı zamanda düşünme ve kavrama aracı olarak da işlev gördüğü belirtilmektedir.³

Akleden kalp kavramı üzerine Türkiye'de doğrudan bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Ancak bu kavram tasavvuf, İslam felsefesi ve modern teolojik çalışmalarda dolaylı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda Muhyiddin İbnü'l Arabî(ö. 638/1240), Ebû Hâmid el-Gazzâlî(ö. 505/1111),Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî(ö. 672/1273)ve Şehâbeddin Sühreverdî(ö. 632/1234)gibi İslam düşünürleri, kalbin akletme kapasitesini, yani manevî bilginin ve hakikatin bu yolla idrak edilebileceğini savunmuşlardır.⁴ Modern dönemde akleden kalp kavramı, daha çok tasavvuf çalışmaları içinde dolaylı olarak yer almaktadır.⁵ Özellikle Türkiye'deki akademik literatürde bu kavram, tasavvufi metinlerin yorumlanmasında ve İslam düşüncesinin manevî boyutunun incelenmesinde işlenmektedir.⁶ Bu açıdan mevcut literatürün, kavramın tarihsel ve teorik çerçevesini anlamak için önemli bir kaynak teşkil ettiği ve bu bağlamda gelecekte yapılacak çalışmalar için önemli bir temel oluşturduğu söylenebilir.

Kuşkusuz bu kavramın entelektüel ve manevi boyutlarının derinlemesine incelenmesi hem İslam düşüncesine hem de modern dünyada manevi yaşamın anlaşılmasına önemli katkılar sağlayabilir. Ancak, akleden kalp kavramının spesifik olarak incelendiği çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada bu kavram spesifik olarak ele alınmakta ve yeni yüzyılda Müslümanlar için bir eylem prensibi olarak önerilmektedir. Konuyla ilgili akademik kaynaklarda literatür taraması yapılarak elde edilen bilgilerin analiz edilmesiyle hazırlanan bu çalışmada, akleden kalp kavramının bir

³ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Hac 22/46.

⁴ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmet Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017); İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985), I-XIV; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü'Ulûmi'd-Dîn* (Mısır: Dâru'l-Hayr, 1997); Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el- Kureşi el-Bekri es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif-Tasavvufun Esasları*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2023), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf*, haz. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967).

⁵ Bk. Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017).

⁶ Bk. Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010).

eylem prensibi olarak ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda bir makale sınırlılığı içinde öncelikle akleden kalp kavramının mahiyeti ve ontolojik meşruiyet sorunu ve İslam'ın tarihi tecrübesinde yaşanan dönüşümlere etkisi, ardından da Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemi irdelenmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Akleden kalp kavramının kavramsal çerçevesine geçmeden önce eylem prensibine ilişkin kısa bir açıklama yapmak yerinde olacaktır.

1.1. Eylem Prensibi

“Eylem prensibi” veya “eylem ilkesi” terimi, felsefe ve etik alanlarında kullanılan bir kavramdır. Eylem prensibi, bireylerin veya grupların eylemlerine rehberlik eden veya bir kişinin ahlaki eylemlerini belirlemek için kullanılan temel ilkeler olarak tanımlanır.⁷

Bu konuda gerek Batı dünyasında gerekse İslam dünyasında pek çok düşünür veya teoriyensen birbirinden farklı açıklamalar yapmışlardır. Batı dünyasında Immanuel Kant (1724-1804), bu prensibi, ahlaki kurallar veya ahlaki görevler prensibi şeklinde açıklar. Buna göre, ahlaki eylemler belirli kurallara veya ahlaki görevlere uygun olmalıdır. Bu prensip, ahlaki normları vurgular ve kişinin ahlaki değerlerine ve sorumluluklarına dayanır. Kant'ın deontolojik etik teorisi, bu tür bir prensibi savunur.⁸ John Stuart Mill (1806-1873) eylem prensibini ahlaki iyi veya fayda prensibi şeklinde açıklar. Ona göre, bir eylemin doğruluğu veya yanlışlığı, o eylemin sonuçlarına dayanır. Eylem, en fazla fayda veya ahlaki iyilik üretme potansiyeline sahipse doğrudur. Bu prensip, faydacılık (*utilitarizm*) olarak bilinen etik teorinin temelini oluşturur.⁹ John Rawls (1921-2002) ise bu prensibi ahlaki haklar veya adalet prensibi şeklinde açıklar. Ona göre, insanların ahlaki haklarına saygı göstermek ve adaleti sağlamak önemlidir. Eylemler, insanların haklarını ihlal etmeden veya adil dağılımı bozmadan gerçekleştirilmelidir. Bu prensip, adalet ve haklar teorilerinin temelini oluşturur.¹⁰

İslam dünyasında "eylem prensibi"ne ilişkin açıklamalar genellikle ahlak felsefesi, hukuk, siyaset ve toplumsal değişim bağlamında yapılmıştır. Bu alanlarda yapılan çalışmalar, İslam'ın eylem anlayışını çeşitli açılardan ele almakta ve hem klasik hem de modern bağlamda önemli katkılar sunmaktadır. İbn Miskeveyh (932-1030) ve Nasîrüddin Tusi (1201-1274) gibi düşünürler, eylem prensibini (erdemli eylemleri) ahlaki gelişim çerçevesinde ele alır.¹¹ Buna göre iyi bir eylem niyetle başlar, Allah'a yönelir ve topluma

⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 8-15.

⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-46.

⁹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1986), 3, 5, 19.

¹⁰ John Rawls, *A Theory of Justice* (London: Harvard University Press, 1971), 62-63.

¹¹ Geniş bilgi için bk., İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh Ahlak Eğitimi Tehzibu'l ahlak*, çev. A. Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017); 41-46, 139, 158, 163-168; Nasîrüddîn Abu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 259-290.

fayda sağlar. İslam Hukukunda farz, vacip, sünnet, mübah, mekruh ve haram gibi kategoriler birer eylem ilkesi olarak değerlendirilir. Burada eylemlerin niyeti ve sonucu, fıkhi değerlendirmenin temel kriterleri olarak görülür. Bu bağlamda Makasidü'ş-Şeria (şeriatın amaçları) teorisi, eylemlerin toplumsal faydaya dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Sözelimi Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî (1320-1388), bu prensibi ayrıntılı olarak işlemiştir.¹² Ali Şeriati, Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi modern düşünürler de daha çok İslam'ın toplumsal değişim ve adalet mücadelesini bir eylem prensibi (hareket felsefesi) olarak ileri sürer.¹³ Bunlara göre İslam, siyasi ve toplumsal eylemlere rehberlik eden bir sistem sunmaktadır. Eylem prensibine ilişkin bu açıklamalar sadece bazı düşünürlerin fikirlerini yansıtmaktadır. Daha geniş bir çalışma bunları bir bütün halinde açıklamayı sağlayabilir.

Hiç kuşkusuz eylem prensibi, birçok açıdan büyük önem taşımaktadır. Kısaca bunları şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak eylem prensibi yönlendirme ve odaklanma sağlar. Bu açıdan eylem prensipleri, bireylerin veya grupların davranışlarını yönlendiren ve odaklanmalarını sağlayan bir kılavuz görevi görür. İnsanlar hangi değerlere ve hedeflere ulaşmak istediklerini belirleyerek, eylemlerini bu doğrultuda şekillendirirler. İkinci olarak eylem prensipleri, tutarlılık sağlar ve ahlaki karar verme sürecinde rehberlik eder. Kişinin veya grubun değerlerine ve inançlarına uygun olarak doğru ve etik davranışları belirlemek için bir çerçeve sunar. Üçüncü olarak eylem prensipleri, toplumsal düzenin kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. İnsanlar arasındaki ilişkilerde adil, etik ve sürdürülebilir bir temel sağlar. Toplumun güven, iş birliği ve adalet gibi değerlere dayalı olarak işlemesine katkıda bulunur. Dördüncü olarak eylem prensipleri, bireylerin veya grupların değerlerini ve inançlarını başkalarına iletmelerine yardımcı olur. Bu prensiplere dayalı olarak hareket eden kişiler, çevrelerine etki edebilir ve başkalarını benzer değerlerin önemini anlamaya teşvik edebilir. Son olarak eylem prensipleri, bireylerin ve toplumun kişisel ve toplumsal gelişimine katkıda bulunur. Doğru değerlere dayalı eylemler, bireylerin kendilerini ve başkalarını daha iyi anlamalarını, olumlu değişimlere katkıda bulunmalarını ve daha güçlü bir toplum oluşturmalarını sağlar.¹⁴

¹² Geniş bilgi için bk., Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde (Dârü İbn Affân, 1417/1997), 6/Mukaddime.

¹³ Geniş bilgi için bk., Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2019); Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2006); Ebul-A'lâ el-Mevdûdi, *İslâm'da Siyasî Sistem*, çev. Ahmet Seçkin (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1997).

¹⁴ Geniş bilgi için bk., Immanuel Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995); Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011); Ramadan Tarıq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyan Us Yayınları, 2019).

Eylem prensipleri, farklı kaynaklardan ve disiplinlerden gelen fikirlerden türetilir ve farklı kültürel ve dinî bağlamlarda değişebilir. Bu nedenle, spesifik bir eylem prensibinin mahiyetini veya “ne”liğini anlamak için, belirli bir bağlama ve kaynaklara başvurmak önemlidir. Öte yandan genel olarak, insanın herhangi bir var oluş tercihiyle yaşama, yaşamda kalma ve yaşama katılma durumu göz önüne alındığında, eylem prensibi, yukarıda da belirtildiği gibi her eyleyin vücut bulması ve süreklilik kazanmasını sağlayan temel kural veya ilke olarak tanımlanabilir. Ancak eylem prensibinin bu şekilde tanımlanması gerek tekil insan düzeyinde gerek kurumlar düzeyinde onu meşruiyet sorunu ile karşı karşıya bırakır. Bu sorun aşılmadan eylemlerin vücut bulması ve süreklilik kazanması mümkün değildir. Bu nedenle insan eylemlerinin ontolojik meşruiyeti konusu günümüzde hala önemini korumaktadır. Kadim zamanlardan beri çeşitli öğretiler kendi üsluplarına göre eylem prensibinin meşruiyet kaynağına gönderme yapmışlardır. Bizler burada bunlara değinmeyeceğiz. Ancak aynı sorun bir eylem prensibi olarak ele aldığımız ve önerdiğimiz akleden kalp için de söz konusudur. Bu nedenle akleden kalp kavramını bir eylem prensibi olarak sunmadan önce onun mahiyetini tartışmak ve ontolojik meşruiyet sorununu aşmak gerekmektedir.

1.2. Akleden Kalp ve Meşruiyet Sorunu

İslâm düşüncesinde akleden kalp kavramının mahiyetini ve bir eylem prensibi olarak meşruiyet kaynağını ortaya koymak için İslam inanç, bilgi ve hikmet sisteminin karakterini ve bu çerçevede kurulan anlam ve bilgi ilişkisini bilmek gerekir.

İslam düşüncesinin temel karakteri, aşkın (*transandantal*) ve içkin (*immanent*) ilişkisinin güçlü olduğu bir anlam ve eylem düzeneği şeklinde kendini gösterir. Bu düzende aşkın-içkin ilişkisi, mantıksız bir bağlantı ya da salt rasyonalist bir açıklama şeklinde kurulmaz. Geleneksel düşüncede, aşkın-içkin ilişkisi, üç temel unsurun etkileşimiyle açıklanır. Bunlar aşk, akıl ve eylemdir. Aşk, bireyin varlık ile kurduğu duygusal ve manevi bağı temsil eder; bu bağ, Yarattıcı ile kurulan ilişkinin içselleştirilmesi ve anlam kazanması sürecidir. Akıl, bu bağın kavramsal ve analitik boyutunu temsil eder ve bireyin, varoluşsal gerçeklikleri ve metafizik anlamları rasyonel bir çerçevede değerlendirmesine olanak tanır. Eylem ise aşk ve aklın sonucunda ortaya çıkan pratiği ifade eder. Bu da bireyin inançlarını somutlaştıran ve hayatına anlam katan uygulamalardır. Bu üç unsur, İslam düşüncesinde birbirinden bağımsız değil, aksine sürekli bir etkileşim halindedir. Aşk, akli motive eder; akıl, aşkı yönlendirir; bu iki unsurun etkileşimi ise bireyi eyleme teşvik eder. Böylece, birey sadece teorik bir iman ve düşünce düzeyinde kalmaz, bu iman ve düşünceyi pratik yaşamında gerçekleştirerek ona anlam kazandırır.¹⁵

¹⁵ İslam düşünce geleneği içerisinde aşkın (*transandantal*) ve içkin (*immanent*) etkileşimini açıklayan birçok önemli eser ve düşünce bulunmaktadır. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b.

İslam düşüncesinde fenomenlerin anlaşılması, onların ontolojik temellerine dayanan derin bir kavrayışı gerektirir. Bu bağlamda fenomenlerin bütün özellik ve niteliklerine dair güvenilir bilgiye ulaşmak, onların varoluşlarının nihai kaynağı olan Varlık(*el-Vücut*) ile ilişkilendirilmesiyle mümkün hale gelir. Bu durumda fenomenlerin dışsal tezahürlerini açıklamak için kullanılan empirik tecrübeler, gözlemler ve mantıksal önermeler, yüzeysel bir bilgi düzeyi sunmakla birlikte, bu bilgilerin fenomenlerin içsel mahiyetini ve metafizik boyutunu açığa çıkarmada yetersiz kalması kaçınılmazdır.

İslam metafiziğinde bu sınırlılığı aşmak için fenomenlerin, aşkın bir varoluş boyutuyla ilişkilendirilmesi gereklidir. Bu ilişki, fenomenlerin yalnızca görünen dış özelliklerine değil, aynı zamanda onların özsel gerçekliğine ve varoluşsal kaynağına yöneliktir. Bu bağlanma süreci, fenomenlerin zorunlu varlık (*vacibü'l-vücut*) ile olan irtibatını kurarak, onların nihai anlamını ve gayesini keşfetme imkânı sunar.¹⁶Böylece fenomenlerin anlaşılması, sadece analitik-akılcı bir yöntemle değil, aynı zamanda onların aşkın, metafizik boyutlarını dikkate alan bir yöntemle mümkün olur. Bu yaklaşımda fenomenler, bilgi edinme sürecinde hem epistemolojik hem de ontolojik bir temele dayandırılarak, daha bütünsel ve derinlikli bir biçimde kavranırken, eylemin de salt bireysel bir davranış biçimi olmaktan öte, derin bir anlam arayışı ve metafizik bir yönelişle meşruiyet kazanır.¹⁷Daha açık bir ifade ile İslam düşüncesinde insanın fenomenleri anlama çabası, sırta doğru ilerleyen bir düşünsel süreç olarak değerlendirilir. Fenomenlerin anlaşılması, insanın duyuşsal ve entelektüel kabiliyetleri aracılığıyla mümkün olurken, bu bilgiye dayalı eylemler Allah'a yönelişle ahlaki ve ontolojik bir zemin bulur.

Eylem ve anlamın iç içe geçmesi, bireyin entelektüel faaliyetlerinin eyleme dönüşmesini kolaylaştırır ve bu dönüşüm, İslam düşüncesinde akıl ile vahyin uyumunu ortaya koyar. Bu noktada, insanın entelektüel faaliyetleri, sadece teorik bilgi üretmekle kalmaz; aynı zamanda bu bilginin eyleme dökülmesi için gerekli zemini hazırlar. Böylece, eylem hem bilginin pratiğe taşınması hem de insanın Allah'a yönelmesiyle meşruiyet kazanır.

Bu perspektif, İslam'ın akıl yürütme, bilgi edinme ve eylem arasındaki ilişkiye dair özgün bir bakış sunduğunu gösterir. Buna göre entelektüel faaliyetlerin doğası, özgürlük

Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız mined'Delâl* (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1996); Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018); İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017); Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 260.

¹⁷ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 261.

ve irade ile çatışmaz; aksine, bu faaliyetler eylemin anlamını derinleştirir ve insanın varoluşsal amacını gerçekleştirmesine katkı sağlar. Neticede, İslam inancında eylemin meşruiyeti hem rasyonel hem de manevi bir temele dayanarak, Allah'a yönelme bilinciyle bütünleşir. Bu çerçevede Kur'an, aklın meşruiyetini belirlerken onun **vahiy ile uyumlu** olmasını ön koşul olarak sunar.¹⁸ Sözelimi Kur'an'da lüb,¹⁹hicr,²⁰nuhâ,²¹hulm,²²kalp²³ ve fuâd²⁴ gibi olgunlaşmış düzeylerde belirtilen akıl sahiplerinin gerçek anlamda düşünebildikleri vurgulanmaktadır. Bu ayetlerde yer alan anlamlara bakıldığında aklın, hikmetle örülmüş bir tefekkür sürecinin son düzeyinde kendisini Allah'ın epistemolojik güvenilirliğine bıraktığı ve sahibini tevhit inancına ulaştırdığı görülmektedir.

İslam düşüncesinde akıl ve kalbin birbirine uyumlu çalışması, bireyin hem entelektüel hem de manevi gelişimi açısından merkezi bir öneme sahiptir. Akıl, mantık, analiz ve düşünce süreçleriyle bilginin rasyonel boyutunu temsil ederken, kalp ise duygu, sezgi ve samimiyetin merkezidir. Bu iki unsurun birleşimi, İslam terminolojisinde akleden kalp kavramıyla ifade edilir. Akleden kalp, aklın eleştirel düşünme yeteneği ile kalbin derin sezgisel bilincini bir araya getirerek, bireyin hem fiziksel hem de metafizik (gayb) dünyayı kavramasına olanak tanır.

Kur'an'da sıkça vurgulanan tefekkür (derin düşünme) ve tedebbür (hikmetle düşünme) kavramları, bireyin akıl yürütme süreçlerini harekete geçirirken, bu düşünsel faaliyetin kalpte yankılanması gerektiği ifade edilir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan "anlamayan kalpler ve duymayan kulaklar" ifadesi, düşünsel faaliyetlerin yalnızca yüzeysel bir çaba olarak kalmaması, derin bir bilinçle harmanlanması gerektiğini gösterir.²⁵Burada aklın işlevi yalnızca empirik ve mantıksal çıkarımlarla sınırlı değildir; aynı zamanda vahiy ile ilişkilendirilerek bireyin iman yolculuğunun rehberi haline gelir. İslam'da akıl, vahyin sunduğu epistemolojik çerçeve içinde çalışarak bireyin hem fiziksel

¹⁸ Ayrıca felsefî ve kelâmî düzlemde aklın mahiyetine ilişkin görüş ve tarifler için bk. "Akıl" maddeleri, Ebü'l- Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't Ta'rifât* (Beirut: Dâr'ul Kutubi'l- İlmîyye, 1995); Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tahânevî, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm* (Beirut: Dâr'ul Kutubi'l- İlmîyye, 2013); Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-246; İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 139-141.

¹⁹ el-Bakara 2/179, 197, 269; Âl-i İmran 3/7, 190; el-Mâide 5/100; Yûsuf 12/111; er-Ra'd 13/19; İbrâhîm 14/52; Sâd 38/29; ez-Zümer 39/9, 18, 21; el-Mü'min 40/54

²⁰ el-Fecr 89/5.

²¹ Tâhâ 20/54, 128.

²² en-Nûr 24/58, 59; el-Bakara 2/225.

²³ Âl-i İmrân 3/159.

²⁴ Hûd 11/120; el-İsrâ 17/36; el-Furkân 25/32; el-Kasas 28/10, en-Necm 53/20.

²⁵ el-A'râf 7/179.

dünya hem de metafizik âlem hakkında bütünsel bir anlayış geliştirmesini sağlar.²⁶ İman ise bu sürecin nihai sonucudur ve bireyin hem zihinsel hem de ruhsal olarak Yaratıcı'ya teslimiyetini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında akıl ve kalbin dengeli bir etkileşimiyle bireyin hem epistemolojik hem de ontolojik bir boyutta hakikate ulaşmasını sağlayan akleden kalp, bireyin yalnızca entelektüel bir bilgi arayışıyla değil, aynı zamanda içsel bir derinlik ve samimiyetle hakikate yönelmesini sağlar. Bu nedenle, Kur'an'da başka bir ayette de akleden kalp ifadesi, düşüncenin ve inancın ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgular ve bireyin bu bütünlük içinde hakikate ulaşabileceğini gösterir.²⁷ Bu ifade, aynı zamanda akıl etmenin veya aklın fonksiyonlarının etik-estetik değerler ile olan canlı ilişkisini de ima eder. Bu açıdan İslam inancında akla dayanan bilme faaliyeti de ikincil bir öneme sahip değil, aksine aklın vahiyden aldığı verilerle etik-estetik değerler sistemini kurması aklın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Aslında Allah'ın vahyi akla sunması bile tek başına aklın büyük bir nimet olduğunu göstermektedir. Varlığını ve meşruiyetini yaratıcıdan alan akıl, içkin-yatay (fizik) düzlemde en yüce varlık iken içkin-dikey (vahye imanla oluşmuş metafizik) düzlemde bu mertebesini kaybeder.²⁸ Tekil nedenle Allah'a bağlı olan akıl, etimolojik olarak "bağlanmak" anlamını içerdiği gibi aşkın-içkin ilişkisinde daha düşük bir düzeye iner. Çünkü aklın tekil nedenden kaynaklanan üstünlüğü bu bağlamda daha sınırlıdır.²⁹ İslam düşüncesinde düşünce ve eylemin ontolojik meşruiyetinin sembolik ifadesi olarak değerlendirilen bu gerçeklik, akleden kalp anlamında aklın fonksiyonel hali, aklın ulaşması gereken meşruiyet düzeyi olarak belirtilir.³⁰

İslam düşüncesinde aklın Allah'a göre düşük bir mertebede olması, daha açık bir ifade ile mutlak bilgi ve hikmetin kaynağı olan Allah'ın kudreti, bilgisi ve iradesi karşısında aklın sınırlı ve eksik olması, modernist okumanın iddia ettiği gibi hayatı ve evreni anlamada, tecrübe etmede aklın devre dışı bırakıldığı anlamını taşımaz. Aksine nefsin kendini tanıması, nesnelere hakikatini bilmesi ve başkalarına bildirmesi hep aklın nuruyla mümkün ve meşru olmaktadır.³¹ Ancak aklın Allah ile olan ilişkisi onun nesnelere içsel amacının açıklanmasına odaklanmış bir yönelim içinde olmasıdır.³² Bu nedenle İslam açısından kutsal (*sacred*) ile kutsal olmayanı (*secular*) kartezyen bir

²⁶ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ın Anlamının Anlamı* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1995), 125.

²⁷ el-Hac, 22/46.

²⁸ Fârâbi, *Medînetü'l-Fâzıla*, 11; Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 222.

²⁹ Fârâbi, *Medînetü'l-Fâzıla*, 11-16.

³⁰ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/113-115; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâyyeti'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n-nâsfih (El-Akl ve Fehmu'l-Kur'an)*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: b.y. 1982), 210.

³¹ el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/114.

³² İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 35-36.

yaklaşım ile irrasyonel ve rasyonel olarak tarif etmek anlamsızdır. Burada aslolan, aklın bir şeyin gerçek anlamını anlamak veya değerini keşfetmek için, onun içerdiği amacın veya gayenin açıklanmasına odaklanması ve kesin bir iman (kalp ile tasdik) ile kendini Allah'ın epistemolojik (vahyin verileri) güvenilirliğine bırakmasıdır. Bu da aşk ile gerçekleşir. Yani gerçek bilgi, kalp ile tasdik edilen kesin bir imanla, aşk ve teslimiyetle Allah'a yönelmekle mümkün olmaktadır. Zira aşk, insanın kalbini ve aklını Allah'ın bilgisine açık kılar ve onu daha derin bir anlayışa yönlendirir. Bu anlayış, akıl ve iman arasındaki ilişkiyi dengelerken, aklın sadece sınırlı bir rehber olduğuna, ancak iman ve vahyin aklı tamamladığına işaret eder.³³ Başka bir ifade ile belirtecek olursak İslam düşüncesinde doğa, amacı itibarı ile Allah'ın kudretini, güzelliğini, sevgisini yansıtan bir alan olarak görülür. Buna göre, evrende gözlemlenen düzen ve güzellik, Allah'ın kendi kemalini aşk ile yansıttığı şeklinde algılanır.³⁴ Bu aşk'ın taşıyıcısı ise yaratılışın veya âlemin özünü (*zübde-i âlem*) oluşturan insandır. Bu aşk, insanın varoluşsal anlamını derinleştirerek onu hem dikey hem de yatay düzlemde anlamlı bir varlık haline getirir. Dikey düzlemde, insanın ilahi aşk ile ilişkisi, onu Yaratıcı'ya yönelten ve varoluşsal amacını gerçekleştiren bir anlam taşır. Bu ilişki, bireyin yalnızca içsel dünyasında değil, aynı zamanda metafizik gerçekliklerle kurduğu bağda derin bir bilinç oluşturur. Ancak bu aşk, yalnızca bireyin kendi iç dünyasında sınırlı kalırsa, toplumsal ve ahlaki bir boyut kazanmaz; bireyin düşünce ve eylemleri sadece bireysel veya dini bir karakter taşır. Bu noktada, insanın yatay düzlemde, diğer insanlarla etkileşimi önem kazanır. İlahi aşkın yatay düzlemdeki tezahürü, bireyin bu aşkı toplumsal yaşamda yaygınlaştırması ve paylaşmasıyla gerçekleşir. Eğer insan, bu ilahi anlamı ve aşkı diğer insanlarla paylaşmazsa, düşünce ve eylemleri ahlaki ve insani değerlerden yoksun kalır. Bu durumda, bireyin dini pratikleri formel bir karakter taşır ancak toplumsal ve etik boyutta bir değer üretmez.³⁵ Açık mantıki önermelerin varlığına rağmen, bireysel veya kurumsal çıkarların öncelik kazanması, benzer şekilde ulusal ve uluslararası hukuk normlarının açıkça tanımlanmış olmasına rağmen, bu normların ekonomik veya siyasi getirisi bulunmadığı durumlarda uygulanmaması veya ihlaller karşısında sessiz kalınması buna örnek olarak verilebilir. Böyle bir durumda aşk'ın anlama faaliyetinin sürekli olarak daha derin bir anlamı ifade etmesinin ve aşkın düzeye gönderme yapmanın önemi kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, ilahi aşk ve bu aşkın ifade ettiği derin anlam, bireyleri ve kurumları, kısa vadeli çıkarların ötesinde, daha yüksek etik değerler doğrultusunda hareket etmeye teşvik eder.

³³ Mehmed Bayrakdar, "İbn Sina'da Varlık Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 299-306.

³⁴ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 289.

³⁵ İbn Sina, *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*, Çev: Ahmet Ateş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953), 3.

Bu anlayış, insan haklarının ve özgürlüklerinin korunmasının yalnızca hukuki bir zorunluluk değil, aynı zamanda ahlaki bir yükümlülük olarak benimsenmesini sağlar. Dolayısıyla, aşkın düzeye yapılan gönderme, birey ve toplumların etik farkındalık düzeyini yükselterek, kriz anlarında insan haklarının korunmasını sağlayacak daha derin bir anlama ve sorumluluk bilincine işaret eder. Bu perspektif, insan haklarının ihlal edildiği durumlarda, soyut hukuki normlardan daha güçlü bir motivasyon kaynağı olarak, toplumsal dayanışmayı ve adaleti destekler. Böylece, çıkar çatışmalarının öncelik kazandığı durumlarda bile, aşkın değerler üzerinden bir anlama faaliyeti, insan haklarının ihlaline karşı etkin bir direnç mekanizması oluşturabilir.

İslami açıdan bakıldığında bu aşkı sağlayan eylem prensibinin akleden kalp olduğu söylenebilir. Zira akleden kalp, akıl ile aşkın, hukuk ile ahlakın birleşimidir. İnsanın yaşamı yaşadığının farkında olması, ona katılması ve yön vermesidir. Hukuki normlara uygun bir şekilde düşünme ve davranma yeteneğini temsil eden akıl, ahlaki ve duygusal bir boyutu temsil eden aşk ile birleştiğinde, bireyin bütünlüğü de sağlanmış olur. Yani, akleden kalp, kişinin hem akıl hem de kalbini kullanarak kendi ile yaşam arasında sürekli besleme-geri besleme etkileşimine dayanan yaşayan-yaşanılan bir ilişkinin farkında olması ve bu nedenle de her zaman hem hukuki açıdan hem de ahlaki açıdan doğru bir şekilde hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yaşam ve yaşamın çeşitli biçimlerine karşı insanın akleden kalp ile duruşu onun eylemlerinin ontolojik meşruiyetini de oluşturur. Zira insan, akleden kalp ile "aşkın"a yönelir ve eylemlerini de bu düzeydeki değerlerle uyumlu hale getirerek meşru kılar. Bu, insanın ahlaki değerleri, etik prensipleri ve yaşamın anlamını anlama kapasitesini kullanarak, eylemlerini aşkın bir perspektiften değerlendirmesi, içsel bir rehberlikle hareket ederek yeryüzündeki eylemlerini yüksek değerlerle uyumlu kılması anlamını taşımaktadır.³⁶ Bundan sonraki süreç, tamamen insan eylemleri ile yaşamın iradesi arasındaki etkileşime dayalı bir imtihandan ibaret olacaktır. Bu imtihanda aslanan ise iradenin, yaşam boyunca karşılaştığı deneyimlerde, kararlarda ve eylemlerde "aşkın"a, aşkın değerlere, yüksek prensiplere olan yönelişidir. Nitekim Hz. Peygamber ve ilk Müslümanlar, böyle bir yönelişe sahip oldukları için, yani akleden kalp ile hareket ettikleri için meşru, adil ve muteber bir düzen oluşturdular. Çünkü bu prensip, onlar için devamlı bir hareket ve inşa sorumluluğu getirmiştir.

1.3. Akleden Kalbin İslam'ın Tarihi Tecrübesindeki Etkisi

İslam'ın tarihi tecrübesinde Müslümanların veya kurucu iradenin her zaman akleden kalp ile hareket ettiklerini söylemek mümkün değil. Sözgelimi dört halife döneminden sonra, İslam toplumlarının siyasi yapısının evrim geçirmesi ve özellikle

³⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitabu's-Şifa en-Nefs*, nşr. Georges Anawati-Sâid Zâyed, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1975), 36-39.

siyasi iktidarların İslam'ın özünden uzaklaşarak merkezi bir konuma geçmesi ve buna bağlı olarak sahih geleneğin dışında devletin tercihleriyle belirlenen bir din anlayışının ortaya çıkması akleden kalbin gücüne zarar vermiştir. Ancak yine de Müslümanlar, eylem prensibine dayanarak, ellerindeki bilgi, güç ve malzeme imkânlarını kullanarak her zaman dünyayı değiştirmeye ve imar etmeye çaba sarf etmişlerdir. Aşk ve kalp diyalektiğine dayanan bu prensip, hayatın farklı yönlerini ve faaliyetlerini ifade eden bütün alanlarda olumlu ve teşvik edici etkiler yapmış, Müslümanların üretken ve yaratıcı olmasını sağlamıştır. Fetihlerle beraber akleden kalbin gücü, Müslümanlarınkine göre daha gelişmiş kültürlerle birleşince çok olumlu sonuçlar doğurmuştur. Daha açık bir ifade ile Müslümanların inanan aklı, ruhsal ve manevi açıdan hayattan kopmuş, zayıf ve duyarlı bir kültürün içine sinmiş öğelerle birleşince bilim, teknoloji ve kültür alanlarında muazzam gelişmeler ortaya çıkmıştır. Akleden kalbin sağladığı enerji ve aşk ile tüm bilim dallarına sarılan Müslümanlar, bu bağlamda eşzamanlı olarak neredeyse tüm alanlarda - dilbilgisi, hukuk, teoloji, felsefe ve doğa bilimleri- araştırmalar yapmaya başladılar. Çeviri hareketiyle çok kısa bir sürede muazzam zenginlikte bir müktesebata kavuşan Müslümanlar, inanan aklın gücü ile toplum ve devlet yönetiminin bütün alanlarında maddi ve manevi olarak görkemli bir kalkınma gerçekleştirdiler. Sözelimi Medine'de toprak evlerde yaşayan Müslümanlar, Hz. Peygamberin ölümünden kısa bir süre sonra kendi inançlarına özgü zengin ve göz alıcı yapılar (camiler, saraylar, malikâneler) inşa etmeyi başarmışlardır. Mimaride kendi tarzlarını oluştururken Bizans, Hint gibi farklı inanç ve toplumların birikiminden yararlanmaktan da imtina etmemişlerdir.³⁷ Bunun caiz olup olmadığı tartışmasına dahi girmemişlerdir. Zira Müslümanların bu konudaki tutumları net olmuştur. Akleden kalpten kaynaklanan bu tutum, akıl ve kalbi, madde ve manayı, hukuk ve ahlakı bir bütün olarak görmektedir. Böylece Müslümanlar, Endülüs, Kuzey Afrika, Sicilya, Diyarbakır, Buhara, Horasan ve Maveraünnehir gibi gittikleri tüm coğrafyaları da kısa sürede madde ve mana bütünlüğü içinde imar etmişlerdir.

Akleden kalbin gerektirdiği sorumluluk ihmal edilince Müslüman toplumlarda maddi ve manevi açıdan bir denge eksikliği oluşmaya başlamıştır. Özellikle maneviyat konusunda görülen duyarsızlık ve devletlerin, maddi kalkınma hedeflerine odaklanırken manevi değerlere yeterince önem vermemesi, kalkınma ve gelişmeye koşut yüzyıllara yayılan bir gerileme ve çöküntü başlatmıştır. Gelinek noktada akleden kalbin gücünü kaybeden Müslümanlar, modernizmin de etkisiyle özellikle modern devlet kavramı ve bireyci, seküler insan karakteri karşısında hem teorik hem pratik düzeyde farklı eğilimler içine girmiştir. Bu bağlamda, tamamen modernizmi reddeden yaklaşımların yanı sıra, İslâmî bakış açısından modern kavram ve kurumları meşrulaştırma çabası içine giren ve

³⁷ August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Trend Yayınları, 2003), 95.

modern dünyayı İslami referanslarla sentezlemeye çalışan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Bunların ilkinin manaya ikincisinin ise maddeye öncelik vermesi, bir yandan Müslümanların birtakım zihni problemler yaşamasına neden olmuş, öte yandan da kendi içsel gelişim ve düzeltme çabaları üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır.³⁸

Bütün bu gerçekler, akleden kalp kavramının bir eylem prensibi olarak önemini ortaya koymaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi akıl ve kalbin iş birliği yaparak imanın ve içsel anlayışın oluşturulduğu bir süreci temsil eden akleden kalp kavramı, bir eylem prensibi olarak, Müslümanlar için bir yandan doğru epistemolojik bir zihnî hareketi, öte yandan da doğru iman ve itaatle hayatı inşa edici fiilî bir hareketi gerektirmektedir. Bu nedenle akleden kalp prensibi, Müslümanlar için yeni yüzyılda bir eylem prensibi olarak önemli bir rol oynayabilir.

2. Yeni Yüzyıl ve Bir Eylem Prensibi Olarak Akleden Kalbin Önemi

Yeni yüzyılda akleden kalp prensibine göre hareket etmenin önemi, birçok açıdan değerlendirilebilir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür.

2.1. Bilgi, Düşünce ve Eylem Bütünlüğü

Akleden kalp kavramı, İslam düşüncesinde bilgiye ulaşma ve öğrenme sürecinin hem rasyonel hem de manevi boyutlarını birleştiren bir anlayışa dayanmaktadır. İslam, öğrenmeyi ve bilgi arayışını teşvik eden bir din olarak, bireylerin hem dünyevi hem de dini bilgiyi araştırma, öğrenme ve sorgulama sorumluluğunu vurgular. Bilgiye dayalı düşünce süreçleri, aklın doğru kullanımının bir parçasıdır ve bireyin hem entelektüel hem de manevi gelişimine katkı sağlar. Kur'an, bilgiye ulaşmanın ve düşüncenin önemini vurgularken, bu sürecin yalnızca teorik bilgi edinimiyle sınırlı kalmaması, aynı zamanda bireyin ahlaki ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesiyle bütünleşmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, akleden kalp yaklaşımı, yalnızca zihinsel bir etkinlik değil, aynı zamanda bir eylem prensibi olarak da değerlendirilebilir. Bilginin ahlaki bir sorumlulukla pratiğe dökülmesi, bireyin toplum içinde adalet, merhamet ve sorumluluk ilkeleri doğrultusunda hareket etmesini sağlar. Dolayısıyla, akleden kalp kavramı, bireyin düşünsel faaliyetlerini ve eylemlerini bütüncül bir yaklaşımla ele alarak, bilgi arayışını İslam'ın temel değerleriyle uyumlu hale getirir. Daha önce de belirtildiği gibi akleden kalp aklın, vahyin bütünsel bakışı içinde gerçekleştirdiği düşünce serüvenini imanla sonuçlandırmayı, böylece hem madde (*şahadet*) hem de mana (*qayb*) âlemini, mahiyeti ve ontolojik yapısı itibarıyla Yaratıcı'ya olan inancın epistemolojik güvenilirliği içinde anladığı bir düzeyi (kalben tasdik ve aklen teslim oluş) ifade eder. Buna göre aklın ve kalbin birlikte hareket ederek düşünme ve iman etme süreçlerini içeren akleden kalp, zihnin düşünme yeteneğinden kalbin iman etme kapasitesine intikal etmekten başka bir

³⁸ Geniş bilgi için bk. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021); İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012).

şey değildir. İlk aşamada akıl düşünce sürecini başlatır. İkinci aşamada ise kalp, iman ederek aklın görevini devralır. Bu bağlamda akleden kalp kavramı, sadece düşünen bir akıl değil, aynı zamanda iman etmiş bir akıl olarak da anlaşılmalıdır. Yani, Kur'an'a göre akıl sadece soyut düşünce kapasitesini değil, aynı zamanda iman etme yeteneğini veya kalp tarafından kabul edilen bir inanç sürecini de içermektedir.³⁹

Elde ettiği verilere göre aklın ulaştığı bilgiyi değişik kategoride toplamak mümkündür. Birinci kategori, salt akıl (*pure reason*) veya yalnızca akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgidir. Bu bilgiye *a priori* bilgi denir. *A priori* bilgi, deneyimden bağımsız olarak yalnızca akıl yoluyla bilinebilir. Örneğin bir şey kendisiyle özdeştir (A = A), her olayın bir nedeni vardır. İkinci kategori, duyu organları aracılığıyla elde edilen bilgidir. Bu bilgiye *aposteriori* bilgi denir. Bu tür bilgi, ancak yaşantı veya dış dünyayla etkileşim sonucunda doğrulanabilir ya da öğrenilebilir. Üçüncü kategori, doğrudan insan aklı veya duyu organları aracılığıyla elde edilmeyen, ancak ilahi vahiy yoluyla elde edilen bilgiyi ifade eder. Dördüncü kategori ise hem insan aklının ve duyu organlarının kullanılmasıyla elde edilen bilgilerin hem de ilahi vahiy yoluyla gelen bilgilerin birleşimini temsil eder. Yani, insanlar hem gözlem ve deneyimleri hem de ilahi rehberliği kullanarak bilgi edinebilirler. Örneğin, insanlar hem çevrelerini gözlemleyerek hem de dini metinleri okuyarak bilgi edinebilirler. Akıl bilgiye ulaştıran veriler kesildiğinde aklın bilgi üretmesi mümkün değildir. Veriler olmadan aklın ürettiği bilgiler gerçeği yansıtmaz.⁴⁰ Zira akıl herhangi bir konu hakkında ne kadar tefekkür ederse etsin ortada onu anlamayı sağlayan bir veri bulunmuyorsa o konu meçhul kalır. Düşünce, bilinmeyen bir şeyi anlamak için bilinen veya malum verilere dayanır.⁴¹ Bu nedenle, düşüncenin sonucu, meçhulün bilgisinin yapısını ve karakterini belirleyen malum verilerin yapısına ve niteliğine bağlıdır.⁴² Başka bir ifade ile insan düşüncesi, deneyimlerine ve mevcut bilgilere dayalı olarak bazı mantıklı veya rasyonel çıkarımlar yapabilir, ancak bu çıkarımlar bazen yanlış veya sınırlı olabilir. Ayrıca, düşünce süreci, belirli bir bağlam içindeki bilgilerin doğruluğuna veya geçerliliğine bağlıdır. Sözelimi bir kimse, kavunu tatlı ve sarı renkli olarak deneyimledikten sonra, sadece limonun sarı renkte olduğunu gördüğünde, yanlış bir sonuca varabilir ve limonun da tatlı bir meyve olduğunu düşünebilir. Bu, deneyimlerine dayalı bir çıkarım olsa da tat ve renk gibi özellikler meyve türlerinin

³⁹ el-Bakara 2/225; Âl-i İmrân 3/159; Hûd 11/120; el-İsrâ 17/36; Tâhâ 20/54, 128; en-Nûr 24/58, 59; el-Furkân 25/32; el-Kasas 28/10, en-Necm 53/20; el-Fecr 89/5.

⁴⁰ Nâyif Mahmud Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, (Beyrut: Dâru's Sebîlî'r-Reşâd, 1985), 90.

⁴¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Tahsilü's-Saade*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 68; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 79-87.

⁴² Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, 16-18; Muhsin Gerviyânî, *İslam Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Birey Yayınları, 1997), 52.

lezzeti hakkında her zaman güvenilir bir gösterge olmayabilir.⁴³ Ya da bir kimse yeryüzünde yaşadığı deneyimlere dayanarak suyun aşağı doğru aktığını gözlemleyebilir ve bu olayı yerçekimi ile açıklayabilir. Ancak bu çıkarım, uzay ortamındaki fiziksel koşullarda geçerli olmayabilir. Uzayda, yerçekimi etkisi daha farklı çalışabilir ve suyun akışı da farklılık gösterebilir. Bu örnekler, insanların düşünce süreçlerinin deneyimlere ve mevcut bilgilere dayalı olarak bazı çıkarımlar yapabileceğini, ancak bu çıkarımların bağlam ve koşullara bağlı olarak sınırlı veya yanıltıcı olabileceğini göstermektedir. Dünya üzerindeki fiziksel yasaların yerçekimi gibi kavramlar, belirli bir bağlam içinde geçerli olabilir, ancak diğer koşullarda farklılık gösterebilir.

Aklın duyulardan kaynaklanan bu değişken karakteri, deney ve gözlem sınırlarının dışında kalan metafizik veya dini konular gibi gaybi konuları veya bunların ontolojik yapısını anlamasını ve yorumlamasını imkânsız kılmaktadır.⁴⁴ Bu da ilahi vahyin rehberliğini zorunlu kılmaktadır. İlahi vahiy, bu tür konularda insanlara rehberlik sağlar ve onların bu konuları anlamalarına ve güvenilir bilgiye ulaşmalarına yardımcı olur.

Kur'an'ın kapalı bir üslup kullanarak gaybi konularda akla veri sunmasının temel amacı, aklın kendisini Yaratacı'nın epistemik güvenilirliğine bırakmasını ve gayb denilen bir âlemin varlığını kabul etmesini sağlamaktır.⁴⁵ Yani burada söz konusu olan aklın gayb âleminin mahiyetini tefekkürü değil, tasdik ve teslimiyetidir. Sözelimi Allah'ın isim, sıfat ve fiillerini konu eden ayetlerde, insanın tanrısal aşkınlığın niteliği üzerinde düşünsel sorgulamalar yapmasından ziyade, O'nun ilim, irade ve kudretinin farkında olarak bu bilinçle O'na kulluk etmesi amaçlanmaktadır.⁴⁶ Benzer şekilde ölüm sonrası yaşam, mahşer günü, hesap verme, cennet, cehennem gibi kavramların yer aldığı ayetler, insanları düşünce ve ahlaki bir sorgulamaya yönlendirmekte ve yaşamlarını Allah'ın istediği şekilde düzenlemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda pek çok ayette sunulan tefekkür materyali, aklın doğru düşünmesini ve imanla muttasıf olmasını sağlar.⁴⁷ Böylece akli, ikna edici delillerle öncelikle tevhit inancına ardından da daha derin bir anlama ve anlam kazanma sürecine, vahyin rehberliğine taşır.⁴⁸ İnsan, ilahi delillerden yüz çevirdiğinde, sağlıklı bir iman ve tefekkür gücüne ulaşma şansını kaybeder ve aklını kendi kısır döngüsü içinde işlevsizliğe mahkûm etmiş olur.⁴⁹

⁴³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ el-Fârâbî et-Türkî, *KitâbüŞerâ'iti'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 55.

⁴⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 2018, 16-18.

⁴⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 111.

⁴⁶ Tâhâ, 20/49-53.

⁴⁷ Yâsîn, 36/ 77-79; el-Hadîd, 57/17; el-Mülk, 67/2.

⁴⁸ ez-Zâriyât, 20-21; el-Câsiye, 45/3-5; Yûnus, 10/101; el-A'râf 7/ 57, 185; ez-Zümer, 39/21; en-Nûr, 24/43.

⁴⁹ Mahmûd Kâsım, *el-Mantiku'l- Hadîs ve Menâhicü'l-Bahs* (Mısır: b.y., 1953), 79.

2.2. Ahlak ve Hukuk Bütünlüğü

Yukarıda da belirtildiği gibi akleden kalp, akıl ile kalbin, hukuk ile ahlakın birleşimidir. Yani, akıl eden kalp, kişinin hem akıl hem de kalbini kullanarak kendi ile yaşam arasında sürekli besleme-geri besleme etkileşimine dayanan yaşayan-yaşanılan bir ilişkinin farkında olması ve bu nedenle de her zaman hem hukuki açıdan hem de ahlaki açıdan doğru bir şekilde hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda akleden kalp prensibi, bireylerin vicdani kararlar alırken ahlaki değerleri göz önünde bulundurmasını teşvik eder. Ahlaki değerler, adalet, dürüstlük, merhamet, sadakat, hoşgörü gibi erdemleri içerir. Müslümanlar, toplumda aktif bir rol oynayarak bu değerleri hayata geçirmek için sorumluluk sahibi olmalıdırlar. Müslüman'ın akleden kalp ile yaşam ve onun farklı biçimlerine yönelik tutumu, diğer araçları devre dışı bırakarak yalnızca Allah rızası için iyilik yapmayı ve bu iyiliği yaymayı esas alır. Bu yaklaşım, günümüzde yeterince görünür olmayan İslam ahlakının, insanlığa bir kurtuluş yolu olarak daha sağlıklı ve etkin bir biçimde sunulmasını mümkün kılabilir. Bu bağlamda, bireyin bilinçli ve ahlaki duruşu, İslam ahlakının evrensel değerlerini toplumsal alanda yeniden inşa etme potansiyeli taşır. Böylece İslam, Hz. Peygamber ve ilk Müslümanların döneminde olduğu gibi, hem dünyevi hem de uhrevi boyutlarda insanlığa kapsamlı bir kurtuluş modeli sunma kapasitesine sahip olduğunu ortaya koyabilir. Bu bağlamda, İslam'ın rehberlik ve çözüm potansiyeli, bireysel ve toplumsal düzeyde huzur ve esenliğin tesisine yönelik ahlaki, sosyal ve manevi ilkelerin uygulanabilirliğini yeniden kanıtlayabilir. Bu anlamda eylem prensibi, tarihsel deneyimlerin gözden geçirilmesini ve dikkate alınmasını da gerektirmektedir. Geçmişteki Müslüman toplumların deneyimleri, eylem prensibine ilişkin anlayışın nasıl uygulandığı ve nelere dikkat edilmesi gerektiği konusunda önemli ipuçları sunabilir. Bu da Müslümanların geçmiş hatalardan ders alarak gelecekte daha etkili bir şekilde hareket etmelerini sağlayacaktır.

2.3. Toplumsal ve Kültürel Dönüşüm

İslam'ın pratik bir din olduğu düşünüldüğünde, akleden kalp prensibi, inancın günlük yaşamın her alanına entegre edilmesini gerektirir. Müslümanlar için akli kullanarak inançlarını pratiğe dönüştürmek, kendilerini ve toplumu olumlu bir şekilde etkileyecek eylemleri gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu nedenle Müslümanlar, her zaman akleden kalp prensibine uygun olarak davranmak zorundadır. Aksi halde Müslümanlar, hayat dışı, zaman dışı topluluklar haline gelirler. İnsanlardan ve dünyadaki gelişmelerden kopuk, steril bir İslami hayat, İslâm'ın ilkelerine aykırıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi İslam, sadece birtakım dini ritüellerden ibaret değil, aynı zamanda bireyin ahlaki değerlerini yönlendiren bir rehberlik ve toplumsal bir düzen iddiası da taşımaktadır. Bu nedenle Müslümanların sadece kendi iç dünyalarında değil, aynı zamanda bütün insanlarla bütün dünya ile etkileşim içinde olmaları, İslam'ın ilkeleri ve nebevi sünnetle bütünleşmiş, günlük yaşamın içinde pratiğe dönüştürülmüş bir yaşam

formu oluşturmaları, adaleti, merhameti ve insan haklarına saygıyı yaşamlarında somut bir şekilde uygulamaları büyük önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, Müslümanlar, modern dünya sisteminde birer alt unsur ya da tali sistem olmaktan öte, kendi özgün değerlerine dayalı bağımsız sistemler inşa ederek varlıklarını sürdürmelidir. Modern dünyaya entegrasyonun ötesinde, Müslümanların kendi kültürel ve sosyal değerlerini muhafaza etmeleri ve bu değerleri küresel düzene entegre ederek aktif bir dönüşüm sürecine katılmaları gerekmektedir. Akleden kalp prensibi, Müslümanların bu dönüşüm sürecinde referans noktası işlevi görerek, yaşamın belirlenmesinde ve tarihe yön verme süreçlerinde, mevcut sistemin dayatmalarına değil, kendi öz kaynaklarına dayalı dönüşüm fırsatlarını değerlendirmelerine imkân tanır. Bu durum, Müslümanların, sadece hayatta kalmakla yetinmeyip, yaşamın şekillendirilmesinde de aktif bir özne haline gelmelerini sağlayabilir.

Şüphesiz, mevcut düzenin sunduğu çözümler çoğunlukla ideolojik bir temele dayanmaktadır. Bu nedenle, birey, toplum, devlet, siyaset, kamu, kültür ve halk gibi temel kavramların, akleden kalp odaklı bir yaklaşımla yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu süreçte, karşılaşılan sorunların çözümüne yönelik stratejiler, medeniyetimizin, tarihimizin ve kültürel değerlerimizin referans alınmasıyla oluşturulmalıdır. Böyle bir yaklaşım, toplumsal yapının daha sağlıklı bir şekilde inşasına katkı sunarak, geleneksel değerlerin modern ihtiyaçlarla uyumlu hale getirilmesini ve sürdürülebilir bir medeniyet perspektifinin gelişmesini sağlayabilir.

Örneğin, günümüzün mevcut birey anlayışı incelendiğinde, bireyin değerini artırma, özsaygıyı ön plana çıkarma ve kendi varlığını merkeze alma eğiliminin baskın olduğu görülmektedir. Bu anlayış, bireyin toplumdan ve kolektif değerlerden bağımsız olarak kendi kimliğini tanımlaması ve bu kimliği güçlendirme çabasıyla karakterize edilmektedir. Ancak bu yaklaşım, bireysel özgürlüğün aşırı vurgulanması nedeniyle toplumsal dayanışma ve ortak değerlerin zayıflamasına yol açabilmekte, dolayısıyla bireyin toplum içindeki rolü ve sorumlulukları konusundaki dengeleri yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Zira insanı merkeze alan bu bakış açısı, “insani değer” olarak adlandırılan anlam ve eylem dünyasını, bireyin gerçekleştirdiği faaliyetlerin bir toplamı olarak görmektedir. Daha açık bir ifade ile insanın değer üretimi, aşkın içkin ilişkisine dayanan bir içsel sürecin değil, beşerilik durumunun doğal ve seküler medeniyet kalıplarına uygun sonuçları içermektedir. Burada birey, salt tekil insan değildir; kendini değer sisteminden kopuk inşa hakkını gören yaşayış biçimidir. Sözgelimi bu yaşayış biçiminde çıkar birliği olmaması durumunda iki insan arasındaki anlaşmazlıkları akli gerekçelerle çözmek mümkün değildir. Zira bu iki insan arasındaki tahammül düzeyi bireysel ve mantıki açıdan çok sınırlıdır. Ancak, din söz konusu olunca imkân da oluşmaktadır. Zira din Allah ile evren arasındaki sempatiyi, ilişkiyi, uyumu, dengeyi anlatarak, insanlar arasında da bir tür uyum, sevgi veya anlayışın varlığını ima

etmektedir. Başka bir ifade ile birçok insan için evrensel bir bağlam sunan din, Allah ile evren arasındaki ilişkiyi insan kişiliğine ve ilişkilerine taşıyarak insana bir imkân tanımaktadır. Bu anlamda din, kişinin manevi boyutta anlam arayışını destekleyebilir, evrende var olanın ötesinde bir anlam arayışına hizmet edebilir ve insanın Allah ile olan ilişkisini güçlendirmesine yardımcı olabilir. Sempati de bu bağlamda Allah'a olan inançla, evrenle ve diğer insanlarla olan ilişkilerde bir derinlik kazanabilir. Böylece bir kimse bir başkasını ancak aşkın olan, merhametlilerin merhametlisi olan Allah adına hoş görebilir ve insan olmanın gereği olarak ilişkilerin devamlılığını sürdürebilir. Eğer kimlik, “aşkın” düzeyden verilmiş bir temele dayanıyorsa, bir kimse kendini tanımlamak için “öteki”ne duyulan ihtiyaç olmaksızın farklılıkların birlikteliğini üretebilir. Modern kimlik, genellikle “öteki”ne karşı kendini tanımladığı için çatışmacı bir yapıya sahip olduğu söylenebilir, ancak ilahi bir kimlik, benzerlikleri üreterek ve bu benzerlikler aracılığıyla ilişkileri dönüştürerek “öteki”ne duyulan ihtiyaç olmaksızın bir birliktelik ve uyum sağlayabilir. Bu kimliğe sahip olan birey, modernizmin tanımladığı genelin (*komuniteryen*) iradesiz bir parçası değil, aksine Heidegger’in de belirttiği gibi varlığa (*being*) kendini bırakmış, onunla etkileşim ve uyum içinde, onun içsel sesini dinleyerek ve bu sesi anlamaya çalışarak, sürünün bir parçası olmaktan kurtulmuştur.⁵⁰ Bu nedenle günümüzde modernizmin çatışmacı birey anlayışını aşmak ve onu ilahi kimliğe kavuşturabilmek büyük önem arz etmektedir. Zira ilahi kimlik, kulluktur ve kul, ümmetin özünü oluşturmaktadır. Ümmet de sahici çoğulculuğun çerçevesini sunmaktadır. Bu anlamda ilahi kimlik, kültüre karşı “aşkın” ile direnerek ve “aşkın” akıl ile modern tanımının dışında bir kültür üreterek, bireyin ve toplumun çeşitliliğini kabul etmek ve farklılıkları aşmak için bir potansiyel sağlamaktadır. Başka bir ifade ile ilahi kimlik (kulluk), verili olana (çeşitliliğe) ancak aşkın adına rıza gösterebilir. Yine onun kültür döngüsünden (farklılıklarından), ilahi olana itaatle ayrılabilir. Sözgelimi ilahi sorumluluk, uluslararası hukuk adına yapılan göstermelik bir barışa karşı “cihat” ile muhalefet etmeyi gerektirebilir. Kulluk, dinin siyaset tarafından manipüle edilmediği her durumda özgürleştirici bir güç olarak ortaya çıkar. Zira kulluk, ilahi değerlere dayalı olarak barışı sağlama ve adaleti temsil etme amacını vurgulamaktadır.

Benzer şekilde, mevcut toplum anlayışının sınırlarının aşılması ve daha kapsayıcı, çoğulcu bir tanım geliştirilmesi gerekmektedir. Toplum, yalnızca homojen bir yapı olarak ele alınmamalı, farklı kültürlerin, dinlerin ve etnik grupların bir arada var olduğu dinamik bir temsil alanı olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, toplumsal yapının çeşitliliğini kabul ederek, farklı kimliklerin karşılıklı saygı ve diyalog içinde bir arada yaşayabilmesini teşvik eder. Böyle bir çoğulcu toplum modeli, yalnızca bireysel hakları

⁵⁰ Geniş bilgi için bk. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora kitaplığı, 2008), 133-134

değil, aynı zamanda kolektif kimliklerin korunmasını ve bu kimlikler arasındaki etkileşimin güçlendirilmesini de sağlayacaktır. Hz. Peygamberin Medine'de getirdiği hukuki çerçeve, bu anlamda gerçek çoğulculuğun çerçevesini oluşturduğu söylenebilir. Oysa modern toplum dayatmacı bir vasa sahiptir.⁵¹ Bu vasfı ile kültürel farkları kültürün temel özüne veya esasına yönelik bir değişiklik iması olarak kabul etmeyen modern toplum, bu nedenle hikmetten yoksundur. Hikmet, kültür değildir ve bir kültür haline gelemmez. Kültür, sadece toplumun dinamik ve geçişken etkinliklerinin yansıması değil, aynı zamanda insanların zihinsel dünyasını belirli kalıplar ve kabuller içinde sınırlayabilen, etkileyen ve yönlendiren, adeta onları hipnotize eden aldatici bir gerçekliktir. Bu anlamda bireylere dış dünyayı algılama ve yorumlama konusunda sadece öznel bir bakış açısı sunan kültür, sürekli değişir, dönüşür ve yeniden oluşur. Hikmet ise yaratıcı ile yaratılan arasındaki derin sempatinin engin deneyimini ifade eder. Bu anlamda İmam Şafii'nin sünneti hikmet olarak kabul etmesi, hikmetin dar bir tanımı olarak kabul edilebilir. Eylem prensibi, teorik temellerini Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgide bulurken pratik yansımalarını da sünnette bulur. Sünnet-kültür ilişkisi, verili kültürün eylem prensibi aracılığıyla dönüştürülerek üretilmesi anlamında sünnetin varlığına dayanır. Böylece sünnet, yaşanabilir yolları bize göstererek modern kültürü aşmanın kapılarını aralayabilir. Çünkü sünnet günlük hayatın ilişkilerini dönüştürme gücüne sahip olan ilahi esasların somut formlarını oluşturmaktadır.

Başka bir ifade ile eylem prensibi açısından bakıldığında Allah ile evren arasındaki sempati, ilahi hikmetin pek çok kültürel söylem ve formda içsel olarak bulunduğunu gösterir. Aşk öğretisi tamamen bunu dile getirir. Diğer yandan İslami gelenekte nebevi hikmetin, bir gerçeklik olarak her yerde aranması gerektiği de belirtilmiştir. Geleneksel tecrübede hikmetin tüm söylem ve formlarda içsel olarak bulunduğuna ilişkin bu yaklaşım geniş anlamda ümmeti oluşturmaktadır. Ümmet, bu şekilde oluşan insan kişiliğinin, -Müslüman olsun olmasın- insan ilişkilerine taşınmış halidir. Gerçek çoğulculuğun temeli de buradan gelir. Çünkü bu insan kişiliği Allah'a olan bağlılığı ve evrenle olan uyumu içerir, bu da insanlar arasında birbirine karşı hoşgörü, anlayış ve dayanışma anlamına gelir.

Eylem prensibinin aşk-akıl diyalektiğine ve aşkın olan ile içkin olan arasındaki ilişkiye dayanması, bireysel kimlik ile siyasal düzen arasında anlamlı ve bütünleyici bir bağ kurulmasını mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, parça ile bütün arasında organik bir ilişki gelişir. Siyasetin, gündelik ilişkilerin diyalektiği olarak tanımlanması, "iyi insan" ile "iyi vatandaş" arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına zemin hazırlarken, aynı zamanda gerçek bir siyasal çoğulculuğun gelişmesine katkı sunar. Ümmetin merkezi bir irade olarak konumlandırılmasıyla birlikte, kamusal alan da bu iradeye uygun şekilde yeniden

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Erich Fromm. *İtaatsizlik Üzerine*, çev. Ayşe Sayın (İstanbul: Kariyer Yayıncılık,001), 80.

yapılandırılmalıdır. Böyle bir dönüşüm, iktidarın paylaşılabilir bir yapıya evrilmesini, iktidar mücadelesi kaynaklı gerilimlerin azalmasını ve çoğulcu toplum düzenini tehdit eden şiddetin minimize edilmesini sağlayabilir. Ayrıca, farklı etik anlayışların kamusal alanda kendilerini ifade edebilmesi, değerler ile siyaset arasındaki ilişkinin yeniden inşasına olanak tanıyacak ve kamusal alanın modern tanımında ortaya çıkan sınırlamaların aşılmasına katkıda bulunacaktır.

Sonuç

Akıl ve kalbin ortak çalışmasıyla imanın ve derin içsel anlayışın inşa edildiği bir süreci ifade eden akleden kalp kavramı, Müslümanlar için bir yandan epistemolojik bir düşünsel hareketi, öte yandan da iman ve itaatle şekillenen fiilî bir yaşam pratiğini gerektirmektedir. Bu bağlamda, akleden kalp, yalnızca bireysel manevi gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal yapının yeniden inşasını mümkün kılan bir eylem prensibi olarak değerlendirilebilir.

Akleden kalp kavramı, dini meşruiyete dayandığı için belirli bir etik ve ahlaki çerçeve sunmaktadır. Bu kavram, doğruyu tespit etme ve eylemlerini değerlendirme süreçlerinde bireylere rehberlik ederek, inanç temelli bir değerler sisteminin oluşmasında önemli bir referans noktası oluşturur. Ahlaki kararların şekillenmesinde bireysel vicdanın yanı sıra toplumsal sorumluluk bilincini de teşvik eden bu kavram, etik ilkelerin soyut bir düzlemde kalmasından ziyade somut eylemlerle toplumsal hayata entegre edilmesini sağlar.

Akleden kalp kavramının temelinde, bilginin elde edilmesi ve temellendirilmesi süreci yer alır. İslam, öğrenmeyi ve bilgi arayışını teşvik eden bir din olarak, bireyleri hem dünyevi hem de dini bilgiyi araştırma, öğrenme ve sorgulama sorumluluğuyla yükümlü kılar. Bu bağlamda, bilgiye dayalı düşünce süreçleri, aklın etkin ve doğru kullanımının vazgeçilmez bir parçasıdır. Akleden kalp yaklaşımı, düşünsel ve manevi süreçlerin birleşimini sağlayarak, bilgiyi yalnızca teorik bir olgu olmaktan çıkarıp, ahlaki ve pratik bir eylem prensibine dönüştürür. Dolayısıyla, bu kavram, Müslümanlar için hem bireysel gelişimi hem de toplumsal dönüşümü destekleyen kapsamlı bir zihinsel ve ahlaki hareketin temelini oluşturur.

İslam'ın temel öğretilerinden biri adalettir. Adalet, toplumsal ve bireysel ilişkilerde hakların gözetilmesini, eşitliğin sağlanmasını ve dürüstlüğü esas alınmasını içerir. Adaletin bu çok boyutlu yapısı, bireyin içsel tutarlılığı ile toplumsal düzenin sürdürülebilirliği arasında da denge kurmayı gerektirir. Bu bağlamda, akleden kalp ilkesi, adaletin gerçekleşmesi için gerekli olan derin bir anlayış ve bilinç düzeyini teşvik eder. Akıl ve kalbin ortak bir zeminde buluşması, adaletin yalnızca soyut bir ilke olarak kalmasını engelleyerek, bireylerin eylemlerine ve toplumsal yapıların işleyişine doğrudan yansımaları sağlar. Böylece, akleden kalp yaklaşımı, bireysel ahlakın ve toplumsal düzenin adalet temelli bir şekilde inşasına katkıda bulunur.

İslam'ın pratik bir din olması, inancın günlük yaşamın tüm alanlarına entegre edilmesini zorunlu kılar. Bu bağlamda, akleden kalp prensibi, Müslümanların aklı kullanarak inançlarını yalnızca teorik bir düzeyde değil, aynı zamanda eyleme dönüştürmeleri gerektiğini vurgular. Bu dönüşüm, bireyin hem kendisini hem de toplumu olumlu yönde etkileyen davranışlar sergilemesini teşvik eder. İnanç ile akıl arasındaki bu uyum, bireysel ahlaki sorumlulukların yanı sıra sosyal adalet, dayanışma ve iyiliğin yayılmasını sağlayarak, İslam'ın bütüncül bir yaşam modeli sunma kapasitesini güçlendirir. Dolayısıyla, akleden kalp ilkesi, bireysel ve toplumsal dönüşümün merkezinde yer alarak inancın yaşamsal boyutlara taşınmasına katkıda bulunur.

Eylem prensibi, tarihsel deneyimlerin gözden geçirilmesi ve bu deneyimlerin dikkatle değerlendirilmesine dayanır. Geçmişteki Müslüman toplumların tecrübeleri, bu prensibin nasıl uygulandığına ve hangi noktalarda dikkatli olunması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Tarihsel başarılar ve hatalar, Müslümanların bugün ve gelecekte daha bilinçli, stratejik ve etkili bir şekilde hareket etmelerine katkı sağlayacak dersler barındırır. Bu süreç, yalnızca geçmişin tekrarı değil, aksine tarihsel birikimin eleştirel bir şekilde analiz edilerek günümüzün sosyo-politik ve kültürel dinamiklerine uygun yeni yaklaşımlar geliştirilmesini mümkün kılar. Böylece, eylem prensibi, geçmişten alınan derslerle geleceğin inşasında temel bir referans noktası haline gelir.

Aklın ve kalbin dengesi, bilgiye ulaşmak, adalet ve empati, ahlaki değerlerin uygulanması ve inancın pratiğe dönüştürülmesi gibi unsurları içeren bu prensip, bireylerin içsel yolculuklarında rehberlik ederek, onların kişisel gelişimlerini destekleyebilir, toplumsal refahın artırılmasına katkıda bulunabilir, Müslümanların yeni yüzyılda karşılaşacakları zorluklara ve fırsatlara başarıyla yanıt vermelerine yardımcı olabilir. Böylece akleden kalp kavramı, zihinsel ve pratik bir dönüşümün temel dinamiği olarak hem bireysel anlamda ahlaki derinliği hem de toplumsal düzeyde sürdürülebilir bir etik düzenin inşasını sağlayan bir eylem prensibi olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları,1992.
- Bebel, August. *Hız Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*. çev. Veysel Ayatman. İstanbul: Trend Yayınları, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Sessiz Yığınların Gölgesinde Toplumsalın Sonu*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Bayraktar, Mehmed. "İbn Sina'da Varlık Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 299-306.
- Cüendioğlu, Düccane. *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: TibyanYayınları, 1995.
- Cürcanî, Ebû'l- Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabu'tTa'rifât*. Beyrut: Dâr'ulKutubi'l- İlmiyye, 1995.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Medinetü'l-Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları,1980.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Şerait'ul-Yakin*. çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Fârâbi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *Tahsilü's-Saade*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Frankl, Victor E.. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich. *Çağdaş Toplumların Geleceği*. çev. Aydın Arıtan-Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2004.
- Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*. çev. Ayşe Sayın. İstanbul: Kariyer Yayıncılık, 2001.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî.*el-Münkız min ed-Delâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tusî. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Mısır: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Gerviyânî, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Birey Yayınları, 1997.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora kitaplığı, 2008.

- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-XIV.thk*. Osman Yahya. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985.
- İbn Miskeveyh, *İbn Miskeveyh Ahlak Eğitimi Tehzibu'l ahlak*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *en-Necâtü'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabî'iyye'l-İlâhiyye*. nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî. Kâhire: Matba'atü'sSa'âde, 1938.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitabu's-Şifa en-Nefs*. nşr. Georges Anawati-Sâid Zâyed. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1975.
- İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *Kitabu's-Şifâ Metafizik-I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Kara, Mustafa. *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Kâsım, Mahmûd. *el-Mantıku'l-Hadîs ve Menâhicü'l-Bahs*. Mısır: b.y., 1953.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2006.
- Kur'ân Yolu Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Mardin, Şerif. *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021. Ma'rûf, Nâyif Mahmûd. *el-İnsân ve'l-'akl*. Beyrut: Dâru'sSebilü'r-Reşad, 1985.
- Mevdûdi, Ebul-A'lâ. *İslâm'da Siyasî Sistem*, çev. Ahmet Seçkin. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 1997.
- Mevlâna Celaleddin Rum-i. *Mesnevî-i Şerif*. haz. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967.

- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. çev. Nazmi Coşkunlar. İstanbul: MEB. Yayınları, 1986.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Mâiyyeti'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n-nâsfih*. nşr. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: b.y., 1982.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler:1*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Tahânevî, Muhammed A'la b. Ali b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfüİstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulum*. Beyrut: Dâr'ul Kutubi'l- İlmîyye, 2013.
- Tarıq, Ramadan. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. London: Harvard University Press, 1971. “
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekri. *Tasavvufun Esasları*, haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2023.
- Steve, Bruce. “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”. çev. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde. Dârü İbn Affân, 1997.
- Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. Ahmet Yükseköğlü. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

Türk Edebiyatının Cezayir Şiiri ve Toplumsal Yapıya Etkisi: Dilbilimsel ve Estetik Süreklilik

*The Influence of Turkish Literature on Algerian Poetry and Social
Structure: Linguistic and Aesthetic Continuities*

Hüseyin DURSUN

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Asst. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Theology, Basic Islamic Sciences, Department of
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye. Arabic Language and Rhetoric, İzmir, Türkiye.

hdursun769@gmail.com Orcid: 0000-0003-3125-791X

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

07.09.2024

Kabul Tarihi / Accepted

12.12.2024

Atıf/Cite: Dursun, Hüseyin. "Türk Edebiyatının Cezayir Şiiri ve Toplumsal Yapıya Etkisi:
Dilbilimsel ve Estetik Süreklilik". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 544-566.
<https://doi.org/10.20486/imad.1545120>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Türk edebiyatının Cezayir şiiri üzerindeki etkisi, toplumsal yapı ile dilbilimsel devamlılık bağlamında önemli bir konu olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma, Osmanlı döneminde Cezayir şiirinin estetik özelliklerini ve toplumsal yansımalarını inceleyerek, iki edebiyat arasındaki dil ve üslup etkileşimini detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Osmanlı sanatının ve kültürel mirasının Cezayir şiirine yaptığı katkılar, şiirlerdeki toplumsal ve siyasi temalar üzerinden değerlendirilmektedir. Cezayirli ve Osmanlı şairlerinden verilen örneklerle bu etkilerin şiir dili üzerindeki yansımaları incelenmiştir. Osmanlı dönemi Cezayir şiiri, toplumsal olaylar ve değişimlerle sıkı bir ilişki içindedir. Şairler, dönemin siyasi ve toplumsal atmosferine tepkilerini şiirleriyle yansıtmışlar, bu durum şiirin toplumsal yapıyı şekillendiren bir araç olarak kullanılmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca, şiirlerdeki Dinî motifler ve estetik yaklaşımlar da Osmanlı etkisinin belirgin bir parçası olmuştur. Cezayir şiirinin, Osmanlı'dan devralınan bu mirası modern dönemde de sürdürdüğü ve dil ile üslup açısından Osmanlı şiirine benzerlikler taşıdığı gözlemlenmektedir. Günümüz açısından bu çalışma, Osmanlı-Cezayir şiir ilişkisinin modern edebiyat üzerindeki etkilerini ve bu mirasın güncel dilbilimsel ve toplumsal analizlere katkılarını irdelemektedir. Araştırma, Cezayir şiirinin dilsel ve kültürel devamlılık bağlamında Osmanlı dönemindeki etkilerini nasıl sürdürdüğünü ve modern toplumsal yapı üzerindeki yansımalarını somut örneklerle açıklamaktadır. Bulgular, Edebî mirasın toplumsal ve kültürel sürekliliği sağlama potansiyelini ortaya koyarak modern edebiyat analizlerine önemli bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Osmanlı Dönemi Cezayir Şiiri, Cezayir Şairleri, Edebi Etkileşimler, Şiirin Etkisi.

Abstract

The influence of Turkish literature on Algerian poetry emerges as an important topic within the context of social structure and linguistic continuity. This study analyzes the aesthetic features and social reflections of Algerian poetry during the Ottoman period, examining the linguistic and stylistic interactions between the two literatures in detail. The contributions of Ottoman art and cultural heritage to Algerian poetry are evaluated through the social and political themes present in the poems. Examples from both Algerian and Ottoman poets illustrate how these influences are reflected in the language of poetry. Algerian poetry of the Ottoman period is closely related to social events and changes. Poets expressed their reactions to the political and social atmosphere of the time through their poetry, allowing poetry to be used as a tool for shaping social structure. Additionally, the religious motifs and aesthetic approaches in the poems represent a significant aspect of Ottoman influence. It has been observed that Algerian poetry is able to sustain this inherited legacy from the Ottomans in the modern era, showing similarities to Ottoman poetry in terms of language and style. From a contemporary perspective, this study explores the effects of the Ottoman-Algerian poetry relationship on modern literature and the contributions of this heritage to current linguistic and social analyses. The research clarifies how Algerian poetry maintains the influences from the Ottoman period in the context of linguistic and cultural continuity, and how these influences reflect on modern social structures through concrete examples. The findings highlight the potential of literary heritage to ensure social and cultural continuity, thereby offering a significant contribution to modern literary analyses.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ottoman Period Algerian Poetry, Algerian Poets, Literary Interactions, The Influence of Poetry

Giriş

Türklerin Orta Asya'dan çıkarak çeşitli coğrafyalarda egemenlik kurdukları bir gerçektir. Bu coğrafyalardan biri de Kuzey Afrika'dır. 9. ve 10. yüzyıllarda Mısır'da Türk kökenli Tolunoğulları (868-905) ve İhşidiler (935-969) hanedanları bulunmuştur. Ardından Eyyubîler (1171-1250) ve Memlükler (1250-1517) dönemlerinde de Türk etkisi sürmüştür. Osmanlı döneminde (1517-1867), Türk hâkimiyeti Mısır'ın ötesine geçerek Kuzey Afrika'nın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Tunus, Trablusgarb ve Cezayir Osmanlı yönetimine dâhil edilmiş ve bu bölgeler eyalet olarak düzenlenmiştir. Bu alanlar, Osmanlı döneminde Garb Ocakları olarak bilinen bölgelere dâhil edilmiştir.¹ Garp Ocakları içerisinde Türk hâkimiyetine giren ilk bölge Cezayir olmuştur. 16. yüzyılın başlarında, Cezayir kıyılarında Türk denizcilerin varlığı artmış ve bu denizciler, artan İspanyol tehditlerine karşı bölge halkına destek sağlamıştır. Kûkû emiri Ahmed İbnü'l-Kâdî ile yapılan anlaşma neticesinde, Türklere Cicek şehri yerleşim olarak verilmiştir. 1516 yılında Oruç Reis tarafından başlatılan Türk etkisi, çeşitli çatışmaların ardından 1525 yılında Barbaros Hayrettin döneminde kesin bir hâkimiyet kazanmıştır.²

Osmanlı'nın Cezayir'deki varlığı, yalnızca siyasi ve askeri anlamda değil, aynı zamanda kültürel ve edebi alanlarda da izler bırakmıştır. Osmanlı'nın Cezayir'e müdahalesi, İspanyol işgaline karşı halkın direnişine destek olmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda bölgenin kültürel ve sanatsal gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde, özellikle Türk kültürü, Cezayir edebiyatı ve şiirini etkilemiştir. Türk kültürünün Cezayir edebiyatındaki etkileri, Osmanlı'nın Cezayir'deki yönetimi boyunca Türk dili, sanatı ve edebi geleneklerinin yerel kültüre nüfuz etmesiyle kendini göstermiştir. Osmanlı saray kültürü, divan edebiyatı ve şiir sanatı, Cezayir'deki edebi üretimde güçlü bir ilham kaynağı olmuş ve bu etkiler özellikle klasik Arap şiiri ile Türk divan edebiyatı arasında bir sentezin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sentez, hem içerik hem de biçim açısından zenginleşmiş ve Cezayirli şairlerin eserlerinde Osmanlı şiirinin izlerini görmek mümkün olmuştur.³

Osmanlı dönemi Cezayir'in siyasi ve kültürel tarihi yeterince incelenmemiştir. Bunun en önemli nedeni, Arapça kaynakların sınırlı olmasıdır. Cezayirli yazarlar uzun süre bu dönemle fazla ilgilenmemiş, Türkiye'de de benzer bir durum yaşanmıştır. Osmanlı

¹ Ahmet Kavas, *Afrika'da Türkler'in Hâkimiyeti ve Kurdukları Devletler, Osmanlı-Afrika ilişkileri* (İstanbul: Tasam Yayınları, 2006), 27-54. Muvaffak Eflatun, "Cezayir'de Bir Türk Halk Şairi Şemsî Mustafa Hoca ve Şiirleri," 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 12, no. 35 (Yaz 2023): 687-715.

² Kavas, Ahmet, "Afrika'da Türkler'in Hâkimiyeti ve Kurdukları Devletler"42.

³ Muhammed Timmâr, *Târîhu'l-edebi'l-Cezâirî* (Cezayir: el-Şirketü'l-Vataniyyetü li'n-neşri ve't-tevzîf, 1981), 271.

idaresindeki Cezayir'in kültürel tarihini anlamak için seyahatnameler, biyografi kitapları, tasavvuf eserleri, şiirler ve dini ilimlere dair şerhler önemli kaynaklardır. Sa'dullah, İbnu'l-Fakun ve el-Buni gibi yazarların eserleri, bu döneme dair bilgiler sunan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.⁴

Cezayir şairleri, Osmanlı dönemindeki güçlü devlet yapısının yanı sıra Türkçenin ve Türk edebiyatının etkisi altında kalmış ve bu durum, edebi eserlerde tematik zenginlik ve biçimsel çeşitlilik olarak kendini göstermiştir. Türk kültürünün etkisi sadece edebi formlar ve temalarda değil, aynı zamanda şairlerin toplumsal ve siyasal meseleleri ele alış biçiminde de görülmüştür. Osmanlı şiirinin özelliklerinden biri olan melankolik ve tasavvufi temalar, Cezayirli şairlerin eserlerine de yansımış; bu eserlerde, bağımsızlık ve kimlik arayışı gibi konuların yanı sıra, Allah'a duyulan sevgi ve iman gibi manevi unsurlar da işlenmiştir.⁵

1. Osmanlı Döneminde Cezayir Şiirinin Temaları

Osmanlı döneminde Cezayir şiir, aşk, doğa, ayrılık gibi evrensel temaların yanı sıra toplumsal olaylar ve değişimlerle sıkı bir ilişki içindedir. Bu dönemdeki şairler, siyasi ve toplumsal atmosferin etkilerini şiirlerinde yansıtarak toplumsal yapıyı şekillendiren bir araç olarak kullanmışlardır. Şiir, Arap kültürü için büyük bir önem taşımakta ve bu durum, onların kültürel kimliğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Arapların şiire olan bağlılıklarını, "ما ترك العرب الشعر حتى تركوا الجمال"⁶ (Araplar, Deveyi terk etmedikçe şiiri terk etmezler) sözüyle ifade etmiştir.

Cezayir şiirinin estetik özellikleri, dil ve üslup açısından zengin bir yapıya sahiptir. Şiir, ölçü ve kafiye gibi belirli kurallara bağlı olarak kaleme alınmıştır. Cezayirli şairler, dilin zenginliğini kullanarak derin duyguları ve gözlemleri etkili bir şekilde ifade etmişlerdir. Örneğin, "إنما الشعر كلام فمن الكلام خبيث وطيب"⁷ (Şiir, sözlerin bir türüdür; bazı sözler kötü, bazıları ise iyidir) ifadesi, şiirin dilindeki derinliği ve çeşitliliği göstermektedir. Şiir, insan ruhunun derinliklerindeki duyguları yansıtan ve şairin içsel dünyasını dışa vuran bir sanat formudur.

Osmanlı döneminde Cezayirli şairler, Arap şiir geleneğinin önemli bir parçasını oluşturarak eserlerinde ustalıklı ölçü ve kafiye unsurlarını kullanmışlardır. "فَقَا نَبَّكَ مِنْ" (Durun, sevgilinin hatırasına ve evine ağlayalım) dizeleri, dönemin şiirlerinin duygusal derinliğini yansıtmaktadır. Cezayir şiirinde dil, estetik bir biçimde

⁴ İbn Ebi Dînâr, *el-Mü'nis fî ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis* (Beyrut: y.y.,1993), 179.

⁵ Muhammed Timmâr, *Târîhu'l-edebi'l-Cezâirî*, 271.

⁶ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, nşr. Muhammed Karkazân (Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 1988), 1/30.

⁷ Mustafa Cûzû, *Nazariyatu'ş-şî'r 'inde'l-'arab* (Beyrut: Dâru't-Tâli'a, 1988), 194.

kullanılarak duyguların ifade edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Şairler, Dinî motifler ve estetik yaklaşımlar kullanarak Osmanlı etkisini eserlerine yansıtmişlerdir.

"الشِّعْرُ كَلَامٌ مِنَ كَلَامِ الْعَرَبِ جَزُلٌ، تَتَكَلَّمُ بِهِ فِي بَوَادِيهَا، وَتَسْلُ بِهِ الضَّعَائِنَ مِنْ بَيْنِهَا"⁸ "Şiir, Arapların kabilelerinde söyledikleri sağlam bir sözdür, bu sözlerle aralarındaki kinleri yatıştırıcıdır." Ayrıca, Peygamber Efendimiz, Abdullah bin Revaha'ya şiir hakkında sorduğunda, "Şiir, kalbimde bir şeyin hareketlenmesidir ve bu, dilimle ifade edilir" demiştir.⁹ Araplar arasındaki şiirin önemini vurgulayarak, şiirin Allah tarafından bir kitap gibi özel bir konumda yer aldığını belirtmiştir. Şiir, Arapların bilimlerinin hazinesi, akıllarının koruyucusu ve unutulmaz bir kaynağı olarak kalmıştır. Bu nedenle, şiirle ilgili bir ekleme yapmak isteyenler için oldukça zor bir iş olmuştur ve şiirin korunması, düz yazı kadar endişe verici bir konu olarak kabul edilmiştir.¹⁰

Cezayir şiiri hem estetik hem de toplumsal açıdan önemli bir miras bırakmıştır. Osmanlı döneminden devraldığı bu mirası modern dönemde de sürdürebilmiş ve dil ile üslup açısından Osmanlı şiirine benzerlikler taşımaktadır. Bu bağlamda, Cezayir şiirinin toplumsal yapıyı şekillendiren bir araç olarak rolü, Edebî analizler için önemli bir zemin sunmaktadır.

2. Osmanlı Döneminde Cezayir: Siyasi Şiirin Dönüşümü ve Toplumsal Etkileri

1533 yılında Osmanlı İmparatorluğu, Akdeniz'de Habsburg İmparatoru V. Karl'a karşı deniz gücünü birleştirmek amacıyla Cezayir Beylerbeyliğini kurmuş ve Barbaros Hayreddin Paşa'yı bu göreve atamıştır. Barbaros, Kapudan-ı Derya unvanıyla Cezayir ve çevresindeki on üç sancaktan oluşan bir deniz yönetimini üstlenmiştir. 1590'dan itibaren beylerbeylikler "eyalet" olarak adlandırılmış ve 1610 yılına kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda otuz iki eyalet oluşmuştur.¹¹ Bu düzenlemeler, Osmanlı-Cezayir ilişkilerinin temelini atmış ve bölgedeki siyasi yapı üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Cezayir'de güçlü bir ilim, kültür ve edebiyat hayatı gelişmiştir. Osmanlılar, Merkezdeki eğitim ve kültür kurumlarını Cezayir'e taşımış; camiler, mescitler, medreseler ve zaviyeler, Dinî ilimlerin yanı sıra edebi çalışmaların yürütüldüğü önemli merkezler haline gelmiştir. Vakıflar, bu kurumların sürekliliğini sağlamış ve özellikle ilim ve edebiyat erbabına destek olmuştur. Ülkede huzur ve dini özgürlük ortamında, Hanefi ve Maliki mezheplerine mensup halk uyum içinde yaşamış

⁸ Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihî*, 1/ 28.

⁹ Mustafa Cüzü, *Nazariyatu's-şi'r 'inde'l-'arab*,194.

¹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.),18.

¹¹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Dönem (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1825), 109.

ve edebî eserler ile kültürel faaliyetler yaygınlaşmıştır. Başkent Cezayir’de cami ve medreselerin yanı sıra edebiyat meclisleri kurulmuş, şiir ve yazın sanatları gelişmiştir.¹²

Bununla birlikte, Osmanlı döneminde Cezayir kültür tarihine dair önemli çalışmalara imza atan Ebu'l-Kâsım Sa’dullâh, Osmanlı yönetimini çeşitli alanlarda sert bir şekilde eleştirmiştir *Târîhu'l-Cezâir* adlı eserinde Sadullâh, Osmanlıların edebiyat ve şiir alanındaki tutumlarını yetersiz bulmuş ve bu konularda eksik kaldıklarını ifade etmiştir. Ona göre, Osmanlı yönetimi edebiyat ve şiir gibi kültürel faaliyetleri çağın ihtiyaçları dışındaki işler olarak görmüş ve bu nedenle bu alanlarda yeterli gelişimi teşvik etmemiştir. Osmanlılar, ilim ve kültürel faaliyetlerde devletin aktif bir rol üstlenmemiş, bu sorumluluğu Müslüman toplumun üzerine bırakmışlardır. Bu yaklaşım, edebi ve kültürel gelişimi sınırlamış ve kültürel üretkenliği etkilemiştir.¹³

Sadullâh’ın görüşlerini kabul etmek kesinlikle mümkün değildir. Onun fikirlerinin aksine, Cezayir’e gelen Türkler, bu bölgeye sadece askerî değil, kültürel katkılarda da bulunmuşlardır. Özellikle Yeniçeri ve denizci şairler, bölgede gazâ ruhunu yansıtan şiirler kaleme almışlardır. Devlet görevlileri ve sûfler gibi diğer gruplar da Türk edebiyatını bu coğrafyada yaşatmıştır. Mağrip bölgesinde yayılan kahvehâne kültürü, Türk şiirinin önemli bir aktarıcısı olmuştur.¹⁴ Şükrü Elçin’in *Akdeniz’de ve Cezayir’de Türk Halk Şairleri* adlı çalışması, Garp ocaklı şairlerini ve eserlerini tanıtmaktadır.

Bu çalışma, Jean Deny’in Cezayir Millî Kütüphanesi ve Oxford kütüphanelerindeki şiir tespitlerine dayanmaktadır.¹⁵ Ayrıca, Mehmet Akif Erdoğan’ın "Beş Cezayir Türk Şiiri" başlıklı makalesi, Mustafa adlı bir Cezayirli şaire ait beş şiiri yayımlamıştır. Bu şiirler, *Tıbru'l-Mesbûk fî Cihâd-ı Ğâziyân-ı Cezâir ve'l-Mülûk* adlı el yazması tarih eserinde yer almaktadır.¹⁶ Türk şiirinin Kuzey Afrika’daki izleri ve bu bölgedeki manzum metinler üzerindeki çalışmalar devam etmektedir. Bu kapsamda, Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Supplement Turc 1053’te kayıtlı *Târîh-i Cezâyirli Ğâzî Hasan Paşa* adlı el yazmasında, Garp ocaklı şair Şemsî’ye ait Türkçe şiirler bulunmaktadır.

Siyasi şiir, hiçbir milletin edebiyatından bağımsız düşünülemez ve Cezayir bu tür şiirlerden önemli bir pay almıştır. Bu bağlamda öne çıkan bazı isimler şunlardır:

¹² Sa’dullah, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), I/ 250-2/ 58.

¹³ Hüseyin Hoca, "Zeylu beşâiri ehli'l-İmân", 144-150.

¹⁴ Koloğlu, Orhan, "Garp Ocaklarında Anadolu Delikanlıları: Aldığıma Pişman Odum İki Avrat Arasında", *Tarih ve Toplum*, 1986, 35-40.

¹⁵ Elçin, Şükrü, *Akdeniz’de ve Cezâyir’de Türk Halk Şâirleri* (Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988).

¹⁶ Erdoğan, M. Akif. "Beş Cezayir Türk Şiiri", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13 (2007): 83-89; Rengibeyaz, Ahmet. *Tıbru'l-mesbûk fî beyân-ı cihâd-ı ğâziyân-ı Cezâir ve'l-Mülûk Adlı Yazma Eserin Türkçeye Aktarımı ve Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2012).

2.1. İbn Ali el-Kalğali'nin(1761) Şiirlerinde Osmanlı Edebiyatının Etkisi

Adil Nuayhedin, sözlüğünde İbn Ali el-Kalğali'yi şu şekilde tanıtmaktadır: "İbn Ali el-Kalğali, Muhammed bin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Mehdi el-Kalğali olarak bilinir ve Ebû Abdullah eş-Şehri adını taşır. Şair ve edebiyatçı olan el-Kalğali, Cezayir şehrinde doğup büyümüş ve burada eğitim görmüştür. Aynı zamanda Hanefi fikhî alanında fetva vermiştir. Abdurrahman el-Jamâi al-Fâsi, onu 'âlimlerin edebiyatçısı' ve 'edebiyatçıların âlimi' olarak tanımlamıştır. Eserleri arasında, Peygamber övgülerini içeren etkili şiirlerden oluşan bir 'Divan Şiir' bulunmaktadır."¹⁷ Nuayhed, aynı eserde İbn Ali el-Kalğali'nin ölüm yılını da (H. 1161 / M. 1641) belirtmiş ve şu eklemeleri yapmıştır: Eserleri arasında, Hanefi fikhî üzerine yazılmış Cem'u'l-Ahnâr adlı bir risale ve İbrahim bin Muhammed el-Hallib'in Multekâ el-Ahbâr adlı eserinin açıklaması yer almaktadır.

Şairin eserlerinden biri, Cezayir'de yönetimi devralan paşayı tebrik eden bir kasidedir. Bu şiir, belirli bir amacı şu şekilde ifade etmektedir: aynı eserde İbn Ali el-Kalğali'nin ölüm yılını da (H. 1161 / M. 1641) belirtmiş ve şu eklemeleri yapmıştır: Eserleri arasında, Hanefi fikhî üzerine yazılmış Cem'u'l-Ahnâr adlı bir risale ve İbrahim bin Muhammed el-Hallib'in Multekâ el-Ahbâr adlı eserinin açıklaması yer almaktadır.¹⁸ Şairin eserlerinden biri, Cezayir'de yönetimi devralan paşayı tebrik eden bir kasidedir ve bu şiir, belirli bir amacı şu şekilde ifade etmektedir:

جَهَّزْ جِيُوشًا كَأَسْوَدٍ وَسَحْنِ تِلْكَ الْجَوَارِي فِي عِبَابِ بُحُورِ
أَضْرِمْ عَلَى الْكُفَّارِ نَارَ الْحَرْبِ لَا تَقْلَعْ وَلَا تُمَهِّلْهُمْ بِفُتُورِ
وَبُقْرَيْنَا وَهَرَانُ ضَرَسْ مُؤَمِّمٌ سَهْلٌ اقْتِلَاعٌ فِي إِعْتِنَاءِ يَسِيرِ¹⁹

Kaplanlar gibi orduları hazırlayın ve köle kadınları denizlerin derinliklerine gönderin.

Küffarlara karşı savaş ateşini yakın; geri çekilmesinler ve onlara gevşeme fırsatı vermeyin.

Ve yakınlarımızda, acı veren bir dış gibi olan Vahran, dikkatlice ele alınması gereken kolayca sökülebilir bir yerdir.

Bu şiir, uzunluğu ve etkileyiciliğiyle dikkat çekmekte olup yetmiş beş beyitten oluşmaktadır. Çeşitli tavsiyeler ile tasvirler içermektedir. İncelenen beyitler, yabancı işgale karşı cihadı teşvik eden niteliktedir. Şairin kullandığı kelimeler tamamen cihat kavramına yöneliktir. Nedîm, Damat İbrahim Paşa için yazdığı kasidesinde, Osmanlı'nın üst düzey figürlerini, özellikle de sadrazamı, Şehnâme kahramanlarından daha üstün

¹⁷ Adil Nuayhed, *Mu'cem 'a'lām al-Cezā'ir, min sadr al-İslām hattā al-'asr al-hâdir*, 2. baskı (Beyrut: Mû'esseset Nuveid el-Sakafiyye, 1980), 240.

¹⁸ Adil Nuayhed, *Mu'cemu-'a'lāmi'l-Cezā'ir min Sadri'l-İslām hattā l-'asri'l-hâdir*, 241.

¹⁹ Sa'dullāh, *Târîhu'l-Cezā'iri's-sekâfi* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 2/256.

görmekte-dir. Şehnâme, İran edebiyatının en önemli epik eserlerinden biri olup Cem ve Dârâ gibi hükümdarları yüceltmektedir. Ancak Nedîm, bu kahramanları birer efsane olarak nitelendirir ve Osmanlı'nın gerçek figürlerinin onlardan daha yüce olduğunu ima etmektedir.

Âsaf-ı 'ahd ki ikbâl ü celâlin görene

*Cem ü Dârâ sözü Şehnâme-veş efsâne gelir.*²⁰

Bu beyitte, "Âsaf" terimi, sadrazam İbrahim Paşa'ya bir gönderme yapar ve onun ikbalinin Cem ve Dârâ gibi efsanevi şahsiyetlerden bile üstün olduğunu dile getirmektedir.

İbn Ali el-Kalğali'nin yazdığı şiir de benzer bir kahramanlık ve savaş ruhunu yansıtmaktadır. Özellikle, düşmana karşı zafer çağrısında bulunarak güçlü bir savaşçı imajı çizmektedir.

جَهْرٌ جِيُوشًا كَأَسْوَدٍ وَسَحْنِ
تِلْكَ الْجَوَارِي فِي عِبَابِ بُحُورِ²¹

Burada şair, savaş gemilerini (الجواري) denize hazırlamaktan bahseder ve orduların aslanlar gibi güçlü ve kararlı olmasını istemektedir. Bu da Osmanlı askeri gücünün ve kahramanlık algısının bir yansıması olarak görülebilmektedir.

أَضْرِبْ عَلَيَّ الْكُفَّارِ نَارَ الْحَرْبِ لَا
سَهْلٌ اقْتِلاَعٌ فِي إِعْتِنَاءِ يَسِيرِ²²

Bu beyitte ise, düşmanlara karşı savaş ateşini körüklemek gerektiği ifade edilmektedir. Bu da Osmanlı'nın Cezayir'deki askeri varlığı ve etkisini simgelemektedir. Her iki şairin de kahramanlık temasını Osmanlı liderliği ve askeri üstünlüğü üzerinden işlemesi, bu iki edebi geleneğin birbirine nasıl etki ettiğinin somut bir örneğidir. Nedîm, Osmanlı sadrazamını efsanevi liderlerle kıyaslarken, İbn Ali el-Kalğali, Osmanlı'nın Cezayir'i koruma ve savunma kapasitesini yüceltmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş sınırları içinde Cezayir, hem siyasi hem de kültürel bir etkileşim alanı hâline gelmiştir. Cezayirli şairlerin Osmanlı şiirinden etkilenerek, kahramanlık ve liderlik gibi temaları işledikleri, şiirlerinde bu etkileşimin

²⁰ Nedîm, Kaside 15/12. Bu çalışmada yer verilen beyitler, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/> adresinde yer alan Nedîm ve Bâkî divanlarından alınmıştır. Şerife Ağarı, "Bir Övgü Unsuru Olarak Şehnâme Kahramanlarının Klasik Türk Şiirindeki Dönüşümü: Bâkî-Nedîm Karşılaştırması", SEFAD, 2018, 39: 233-250.

²¹ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2, 256.

²² Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2, 256.

izlerini görmek mümkündür. Nedîm'in Kasidesi Damat İbrahim Paşa gibi Osmanlı yöneticilerini yüceltirken, Cezayirli şairler Osmanlı ordusunu ve Cezayir'in direnişini benzer bir kahramanlık diliyle övmektedir. Bu noktada, Osmanlı şiirinin Cezayir edebiyatı üzerindeki etkisi, özellikle liderlik ve kahramanlık temalarının işlenişinde belirginleşmektedir.

Cezayir'de Osmanlı döneminde yazılan şiirler, genellikle Osmanlı'ya bağlılık, askerî zaferler ve liderlerin yüceltilmesi gibi temaları işlenmektedir. Bu durum, Ce-zayirli şairlerin Osmanlı etkisi altında bir şiir geleneği geliştirdiğini göstermektedir. Dilbilimsel olarak, Osmanlı şiirinde kullanılan ağır ve süslü dil, Arapça şiirlerde de benzer bir üslup etkisi oluşturmuştur. Osmanlı şiirinde görülen metaforlar ve ağır imgeler, Cezayir şiirinde de yer bulmaktadır. Örneğin, İbn Ali el-Kalğali'nin savaşıllara dair metaforları, Osmanlı şiirindeki güçlü liderlik ve kahramanlık imgelerini an-dırmaktadır. Bu, iki toplum arasındaki edebi etkileşimi ve dilbilimsel devamlılığı göstermektedir.

2.2. Ahmed el-Mencilitinin Şiirlerinde Osmanlı Edebiyatının Etkisi

Ahmed el-Menciliti, hakkında bu dönemde çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte, yaşadığı dönemin edebî hareketlerinde önemli bir figür olarak kabul edilmiştir. Ebu'l-Abbas el-Menciliti olarak bilinen Ahmed el-Menciliti, 11. yüzyılda yaşamış ve 611-617 Hicri (miladi 1215-1220) yılları arasında Şeyh Said Kadura el-Cezayiri ile çağdaş olmuştur.²³ Şeyh Hamed bin Ali el-Ahbulu el-Cemali'den dinî ilimler almış ve bu kişi, 11. yüzyılın önemli âlim ve şairlerinden biri olarak tanınmıştır.²⁴ el-Menciliti bir şiirinde şöyle demektedir.

سَرِبِ الْقَطَا سِرِّ بِالسَّلَامِ وَسَعِدْ وَاهْتَضِ إِلَى قَمَرِ السَّعَادَةِ أَسْعِدْ
مَفِيَتِ الْبَسِيطَةِ مُشْسَهَا وَهَالِ لَا وَإِمَامَهَا وَمَهَامَهَا وَالْمُهْتَدِي
مَفِيَتِ الزَّمَانِ وَنُكْتَةِ الْعُلَمَاءِ الَّذِي مَا إِنْ تَشَاهَدُ مِثْلَهُ فِي مَشْهَدٍ²⁵

Göçmen kuşlar gibi selamete yol al ve mutlu ol, mutluluğun ayına yüksel, onu daha da mutlu et.

Geniş ufuklarda, tüm halleriyle ve önderleriyle, yola göstericiliğiyle, her yönüyle tanınmış.

Zaman içinde ve ilim insanların özetinde, benzerine daha önce rastlanılmamış.

²³ Semire Ensa'id, "el-Garadi's-Şi'riyye fi Medîneti'l-Cezâir esnâ el-'Ahdi'l-'Osmani", *Mecmû'atu'l- Cil ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye ve'l-Fikrîyye*, 35, 2017, 83-97.

²⁴ Adil Nuayhed, *Mu'cemu'l- 'A'lâm*, 318.

²⁵ Halid Rebah, *eş-Şi'ru fi'l-Cezâir: fi'l-Fitrati'l -'Usmaniyye, Şi'ru ibn 'Ammâr Enzumecen* (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 21. Muhammed Zekeriya Anâîn, *Şi'ru Cumhuri'l-Endelüsî*, (Beyrut: Dâru't-Tasavvur, Lübnan, ts.)

Bâkî, Osmanlı padişahı III. Mehmed'i yücelten kasidesinde, Padişahın kılıcının darbelerinin düşmana büyük bir korku saldığını belirtmektedir. Bu noktada, kahramanlık teması, sadece bireysel bir gücü değil, Osmanlı'nın askerî ve siyasi prestijini de sembolize etmektedir. Şair, Sultan III. Mehmed'i Şah-ı Merdân olarak anarken, onun savaş alanındaki üstünlüğünü Behrâm gibi tarihî figürlerle kıyaslamaktadır

Didi Behrâm-ı düşmen-kâm gördi darb-ı şemşîrin

Koluña kuvvet ey rûz-ı vegânuñ Şâh-ı Merdânı²⁶

Burada, Behrâm'ın savaş alanındaki başarısı Sultan'ın kılıç darbeleriyle paralel bir biçimde tasvir edilmektedir. Şah-ı Merdân (Hz. Ali), İslam dünyasında cesaret ve kahramanlığın sembolüdür, bu nedenle Bâkî, III. Mehmed'i bu büyük figüre benzeterek onun kudretini ve gücünü vurgulamaktadır. Bu tür bir kahramanlık tasviri, Ahmed el-Menciliti'nin şiirinde de benzer bir üslupla işlenmiştir. el-Menciliti, Cezayir'in siyasi liderlerini yücelten ve onların güçlerini kahramanlıkla ilişkilendiren dizelerde, kahramanlık kavramını merkezine almaktadır. Şiirinde yer alan liderler, zamanlarının büyük rehberleri ve yol göstericileri olarak tasvir edilmektedir

"مَفِيَتِ الزَّمَانِ وَنُكْتَةِ الْعُلَمَاءِ الَّذِي مَا إِنْ تَشَاهَدُ مِثْلَهُ فِي مَشْهَدٍ"

Bu beyitte, zamanın en büyük liderlerinden ve bilge kişilerden biri olarak tasvir edilen şahıs, Osmanlı'nın Cezayir'deki siyasi liderlerine atıfta bulunmaktadır. Şair, bu kişiyi "zamanın zirvesi" ve "âlimlerin lideri" olarak niteler, bu da onun Cezayir'deki kahramanlık ve liderlik algısını yansıtmaya açısından önemli bir göstergedir.

Osmanlı şiiri, imparatorluğun geniş sınırları boyunca farklı coğrafyalardaki şairler üzerinde etki bırakmıştır. Özellikle Cezayir, Osmanlı'nın önemli bir parçası olduğu için, Cezayirli şairlerin eserlerinde Osmanlı şiirinin etkilerini görmek kaçınılmazdır. Bâkî'nin kasidesinde Sultan III. Mehmed'in kahramanlıkla övülmesi, Osmanlı'nın liderlik ve kahramanlık anlayışının bir yansımasıdır. Bâkî'nin kasidelerinde görülen bu tema, Osmanlı liderlerinin güçlü, kudretli ve ilahi bir yetenekle donatılmış figürler olarak tasvir edilmesinin tipik bir örneğidir. Bu edebi anlayış, Osmanlı himayesi altındaki Cezayir'deki şairler tarafından da benimsenmiştir. Ahmed el-Menciliti'nin şiiri de, Osmanlı liderliğine bağlılığı ve bu liderlerin yüceltilmesini içermektedir. el-Menciliti'nin şiirinde, Cezayir liderleri Osmanlı'nın rehberliğinde tasvir edilir ve kahramanlıklarının Osmanlı'nın gücü ile paralel olduğu vurgulanmaktadır. Menciliti'nin şiirindeki metaforlar, Bâkî'nin Sultan III. Mehmed'i övdüğü metaforlarla örtüşmektedir. Bâkî, Mehmed'i Şah-ı Merdân ile karşılaştırırken, Menciliti de kendi liderlerini zamanın büyük kahramanları olarak tasvir etmektedir.

²⁶ (Bâkî_Kaside-14/13)

Dilbilimsel açıdan bakıldığında, Osmanlı şiirinde görülen ağır ve süslü dilin, Cezayir şiirlerinde de benzer bir üslupla işlenmesi dikkat çekmektedir. Bâkî'nin şiirlerinde kullanılan süslü ve metaforik dil, Cezayir şiirinde de görülmektedir. Cezayir şiirinin üslup açısından Osmanlı şiirinden etkilendiği ve bu süslü dilin Cezayir şairleri tarafından da benimsenerek kendi şiirlerine entegre edildiği açıktır. Bâkî ve Ahmed el-Mencilîti arasındaki bu dilsel devamlılık, sadece kahramanlık temasıyla sınırlı kalmayıp, her iki şairin şiirlerindeki metaforlar, süslü dil kullanımı ve kahramanları yüceltme biçimlerinde de görülmektedir.

3. Osmanlı Döneminde Cezayir Şiirinde Toplumsal Temalar ve Şiirsel İfadeler

Toplumsal şiir, özellikle "kardeşlik şiirleri" olarak bilinen ve şairlerin birbirlerine hitap ettiği şiirlerle şekillenmiştir. Bu tür şiirlerde, yas, övgü ve takdir gibi temalar işlenmiştir. Ayrıca, övgü ve yas şiirleri, yöneticiler ve din adamlarına yönelik olarak yazılmıştır.²⁷ Toplumsal şiir, halkın yaşadığı sosyal ve ekonomik sıkıntıları yansıtma amacı taşırken, aynı zamanda dönemsel toplumsal sorunlara da değinmiştir. Şairler, kişisel deneyimlerini ve toplumdaki sosyal koşulları yansıttıkları eserlerle etkili bir şekilde dönemin sosyo-politik atmosferini yansıtmayı başardılar.²⁸

3.1. Ahmet bin Ammar el-Cezairinin Şiirlerinde Osmanlı Edebiyatının Etkisi

Ahmed bin Ammar el-Cezairi, 1268 yılında Cezayir'de doğmuş ve burada eğitim almıştır. Eğitim sürecinde, dönemin tanınmış âlimlerinden Şeyh Ahmet bin Muhammed el-Veziri ve edebiyatçı Ahmet bin Ali el-Cezairi'nin derslerine katılmıştır. 1166 yılında Hicaz'a yaptığı seyahat, onun entelektüel gelişimini desteklemiş ve bu deneyimle Cezayir'e dönerek Maliki mezhebi hakkında fetva verme yetkisini kazanmıştır.²⁹ Cezayir'de bulunduğu süre boyunca, önemli edebiyatçılarla ilişkiler kurmuş ve onların düşünce dünyasından etkilenmiştir. İbn Muhadduş, İbn Meymun ve Muhammed bin el-Şahid gibi önemli şahsiyetlerle tanışmış ve edebi faaliyetlerde bulunmuştur.

Ahmed bin Ammar'ın önemli eserleri arasında *Livâ'u en-nasri fi fadâ'i en-ʿasr ve Nihletü'l-Lebîb bi-Ahbâri'r-Rihleti ilâ'l-Habîb* bulunmaktadır. Ayrıca, *Tarihu'l-Bey alâ paşa Hasan* gibi önemli çalışmaları da mevcuttur. Şiirlerinde dostlarına ve çağdaşlarına övgüler sunan Ahmed bin Ammar, özellikle dostu İbn Ali için kaleme aldığı övgü şiirleriyle dikkat çekmiştir.³⁰ Bu şiirler, onun edebi becerilerini ve dönemin kültürel bağlamını anlamamıza olanak tanımaktadır.

وَتَنَى الْقَضِيبَ فِرَاقًا فِي مَيَانِهِ

أَنْسِيْمُ رَوْضِ رَقٍّ فِي سَرِّيَانِهِ

²⁷ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2/ 266.

²⁸ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2/ 270.

²⁹ Abu'l-Abbas Sîdî Ahmed bin Ammar, *Hamelâti'l-lebîb bi-ahbâri'r-Rihletî ilâ'l-Habîb* (Cezayir: Matbaatu Bi'ri Fontane,1902), 45– 46.

³⁰ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2/ 224.

بَعَثَتْ أَرَائِجُهُ السَّلُوَ لِخَاطِرِي فَتَخَلَّصَ الْمَحْزُونُ مِنْ أَحْزَانِهِ
 أَمَّ رَوْضَةً غِنَاءً رَاقٍ رُوَاؤُهَا خَلَعَ الرَّيِّعُ بِهَا حُلَى أَلْوَانِهِ
 الْعَالِمُ الْعِلْمُ الَّذِي أَحْيَا لَنَا مَا قَدْ أَمَاتَ الدَّهْرُ مِنْ نِعْمَائِهِ
 حَفِظُهُ وَازْدَادَ فِي فَيْضَانِهِ الْحَافِظُ الْبَحْرُ الَّذِي مَلَأَ الْبَسِيطَةَ³¹

Rüzgâr, bahçede nazlı bir şekilde esiyor ve kamışlar, ayrılığın izinde kıvrılıyor.

O esinti, üzüntülerimi hafifletiyor ve kalbimi rahatlatıyor. Baharda, bahçede renkler bir bir ortaya çıkıyor; doğa adeta süslerini sergiliyor.

Ne güzel bir bahçe, berrak suyu ve büyüleyici havasıyla dikkat çekiyor.

Bilgili kişi, zamanın unutmaya çalıştığı nimetleri tekrar canlandıran bilgidir. O, deniz gibi geniş bilgiyle, her yönüyle akıl ve ruhu besleyen bir kaynaktır.

3.2. Emri Şiiri

*Jâleler dürr-i Necef dakdı kulağına anun
 Oldı gül halka-be-gûşı o ruh-ı zîbânun³²*

İmge ve Estetik: Emrî'nin şiirinde “Jâleler dürr-i Necef” ifadesi, güzellik ve değerli taşları sembolize eder. “Jâle” ve “dürr-i Necef” (Necef incisi), güzelliğin ve prestijin simgeleri olarak kullanılmıştır. “Gül” imgesi ise, güzelliğin ve zarafetin sembolüdür. Osmanlı şiirinde değerli taşlar ve doğa unsurları, genellikle güzellik ve yüceliği ifade etmek için kullanılmaktadır.

Dilbilimsel Yapılar: Şiir, hem ses uyumu hem de anlam derinliği açısından zengin bir dil yapısına sahiptir. “Jâleler” (şafak) ve “dürr-i Necef” (Necef incisi) arasındaki ilişki, mecaz anlamında bir güzellik betimlemesi sunmaktadır.

وَتَى الْقَضِيبِ فِرَاقٌ فِي مَيَانِهِ
 أَنْسِيمُ رَوْضٍ رَقٍّ فِي سَرَيَانِهِ

İmge ve Estetik: el-Cezâîrî'nin şiirinde doğa imgeleri ve duygusal ifadeler öne çıkmaktadır. “Ansiim rûz” ifadesi, Osmanlı şiirindeki doğa ve güzellik imgelerine benzer şekilde kullanılmıştır. Şair, doğayı ve onun güzelliklerini yüceltirken, okuyucunun duygusal dünyasına hitap etmektedir.

³¹ Abu'l-Abbas, *Hamelat el-lebiib bi-ahbar el-rihle ila el-habiib*, 45– 46.

³² Emrî, *Dîvanı* g. 2/269; Murat Keklik, *Osmanlı Toplum Hayatından Beyitlere Yansıyan Birkaç Örnek, Türkiye Mecmuası*, 27/1, 2017, 139-169.

Dilbilimsel Yapılar: Şiirde kullanılan “أنسيم روض” (baharın esintisi) ifadesi, Osmanlı şiirindeki doğa imgeleriyle benzerlik gösterir. “فَتَخَلَّصَ الْمَحْزُونُ مِنْ أَحْزَانِهِ” (mahzun olan, üzüntülerinden kurtuldu) cümlesi ise, Osmanlı şiirindeki duygusal derinliği ve içsel dünyayı yansıtmaya biçimlerini takip eder.

Emrî'nin şiirinde *Jâleler dürr-i Necef dakdı kulagina anun ve Oldı gül halka-be-gûşı o ruh-ı zîbânun* dizesinde, Osmanlı şiirinin üslupsal zenginliği ve süslü anlatım tarzı gözlemlenir. Burada, Osmanlıca'nın klasik metaforik ve imgeli üslubu, detaylı betimlemelerle zenginleştirilmiştir. Şair, güzellik ve değerli taşları betimlemek için zengin ve dekoratif bir dil kullanılmaktadır.

el-Cezâirî'nin şiirinde ise "وَوَيْتِي الْقَضِيبَ فِرَاقٌ فِي مِيَانِهِ" ve "فَتَخَلَّصَ الْمَحْزُونُ مِنْ أَحْزَانِهِ" dizesinde, Arap şiirinin klasik üslup özellikleri ve metaforik dil kullanımı öne çıkar. Şair, doğa unsurları ve duygusal durumları betimlemek için zengin bir retorik ve imgeli dil kullanılmaktadır.

Emrî'nin şiirinde “akça” kelimesi, hem beyaz renk hem de gümüş para anlamında kullanılarak bir tevriye örneği sergilenir. Bu tür çok anlamlı kelimeler, Osmanlı şiirinde anlam derinliğini artıran unsurlardandır.

el-Cezâirî'nin şiirinde “وَوَيْتِي الْقَضِيبَ” ve “بَعَثْتُ أَرَائِحُهُ السَّلْوَ لِخَاطِرِي” gibi ifadeler, çeşitli anlam katmanları ve metaforlar içerir. Şair, duygusal ve estetik ifadelerle anlam genişliği vurgulanmaktadır. Osmanlı şiirindeki çok anlamlılık ve metaforik dil kullanımı, Cezayir şiirinde de etkisini gösterir. Bu etkiler, her iki edebi gelenekte de anlam ve estetik zenginlik sağlamak için kullanılan dil tekniklerini yansıtmaktadır.

Emrî'nin şiirinde ses uyumu ve fonetik özellikler, estetik bir yapı oluşturmaktadır. Şairin kullandığı ses tekrarları ve uyum, şiirin melodik yapısını güçlendirmektedir. el-Cezâirî'nin şiirinde ses oyunları ve fonetik yapılar, Arap şiirinin melodik ritmini ve ahengini yansıtır. Ses uyumu ve tekrarlar, şiirin estetik yönünü güçlendirmektedir. Osmanlı edebiyatının ses uyumu ve fonetik özellikleri, Cezayir şiirinde de belirgin bir şekilde etkili olmuştur. Bu etkiler, her iki şiir geleneğinde de melodik ve estetik bir yapı oluşturmaktadır.

4. Osmanlı Döneminde Cezayir Şiirinde Dinî Motifler ve Estetik Yaklaşımlar

Din, geniş kapsamıyla şairlerin üzerinde yoğunlaştığı en önemli temalardan biridir. Özellikle Peygamberimiz'in (s.a.v.) övgüsü, ona duyulan özlem, doğum gününü kutlama gibi konular ön plandadır. Bunun yanı sıra, zorluk zamanlarında Allah'a yönelme ve dua etme, veli ve salihlerin övgüsü ve yasını tutma gibi dini şiirler de bu kapsamda değerlendirilir.³³

³³ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 2/245.

Ebu Abdullah el-Tûnisi'nin eserinde belirttiği gibi: *Nazmu'd-Durri ve'l-Akyân fî Beyâni Şerefi Benî Ziyân* adlı eserinde ifade ettiği üzere, Ebu Hamu Musa Peygamberimiz'in (s.a.v.) doğum gecesini büyük bir coşkuyla kutlar, özel ve genel halkı bu etkinliğe davet ederdi.³⁴ Dini şiirler, özellikle Peygamberimiz'in (s.a.v.) övgüsünü içeren şiirler, en eski şiirsel temalar arasında yer alır. Belgeler, Medine-i Münevvere'yi (Tayyibe) öven nadir bir şiirin varlığını korur. Bu şiir, şair Ebu Hammad Abdullah bin Ömer el-Baskari tarafından kaleme alınmış olup, şairler arasında geniş bir yaygınlık kazanmıştır.³⁵

4.1. Abdülkerîm Fekkûn (ö. 1662) Şiirlerinde Osmanlı Edebiyatının Etkisi

Abdülkerîm Fekkûn, (1580), Cezayir'in Konstantin kentinde doğmuş önemli bir âlim, şair ve düşünürdür. Tam adı Abdülkerim bin Muhammed bin Abdülkerim bin Kâsım Fekun olup, köklü bir Arap ailesine mensuptur. Ailesi, ilim ve tasavvuf alanında öne çıkmış, âlimler, kadılar ve mutasavvıflar yetiştirmiştir. Babası Muhammed bin Abdülkerim de tanınmış bir âlim olup, Cezayir'de önemli dini görevlerde bulunmuştur.³⁶ Abdülkerîm Fekkûn, hayatı boyunca birçok ilmi ve edebi esere imza atmıştır. En bilinen eserlerinden biri *Menşûru'l-Hidâye fî Keşfi Hâli Men İdde'a'l- 'ilm ve'l-Velâye* adlı çalışmasıdır. Bu eserde, yaşadığı dönemde ilim ve velilik iddiasında bulunan kişilerin durumlarını ele almakta ve ilmi sahada karşılaştığı yozlaşmalara karşı tavır koymaktadır.³⁷

Bir diğer önemli eseri olan *Muhaddidu's-Sinân f Nuhûri İhvâni'-Duhân*, dönemin tartışmalı konularından biri olan tütün kullanımını ele almaktadır. Bu eser, tütünün haram olup olmadığı konusundaki çeşitli görüşleri derleyip kendi görüşünü akli ve nakli delillerle desteklemektedir. Fekkûn, tütünün zararlarını detaylı bir şekilde açıklayarak, dini açıdan bu konuyu eleştirel bir bakış açısıyla incelemiştir.³⁸ Fekkûn'un şiir alanındaki yetkinliği de dikkat çekicidir. Çeşitli konularda yazdığı kasideleri, edebi gücü ve derin anlamlarıyla öne çıkmaktadır.

Özellikle dostlarına hitaben yazdığı şiirler, o dönemin sosyal ve kültürel meselelerine ışık tutmaktadır. Bunlardan biri, Ahmed el-Mekrî'ye yazdığı ve eleştirel bir üslupla kaleme aldığı mektuptur. Bu mektup, hem dil hem de içerik bakımından dönemin önde gelen edebi eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Fekkûn'un eserleri sadece edebi değil, aynı zamanda sosyal ve dini içeriklere de sahiptir. O, döneminin sosyal meselelerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmış, toplumun ahlaki ve dini yapısına yönelik derin analizler yapmıştır. Bu bağlamda, Abdülkerim Fekkûn'un eserleri, Cezayir

³⁴ Ahmed Şevkî ve Abdüsselâm Dayf, *Tarihül-edebi'l- 'arabi asru'd-duvel ve'l-imârât: el-cezâ'ir, el-mağrib l-aksâ, moritanya, es-Sûdân* (Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1966), 1/211.

³⁵ Halid Rebah, *eş-Şi'ru fi'l-Cezâir*, 48.

³⁶ Sa'dullah, *Dâ'iyetü's-Selefiyye Abdü'l-Kerîm el-Fekkûn* (Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî,1986), 57 -58.

³⁷ Fekkûn, *Menşûrü'l-hidâye fî keşfi hâli men idda'e'l-ilme ve'l-velâye*, thk. Sa'dullah (Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1987), 7- 8.

³⁸ Fekkûn, *Menşûrü'l-hidâye fî keşfi hâli men idda'e'l-ilme ve'l-velâye*, 7- 8.

toplumunun dini ve sosyal yapısını anlamada önemli bir kaynak teşkil etmektedir.³⁹
Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) öven bir kasidesi:

وَنُورًا بِهِ الْأَكْوَانُ أَضْحَتْ تَلَالُفًا	أَبْدَرْتُ بَدَتْ فِي الْخَافِقَيْنِ سَعَادَةً
مَرَاقِي دُرَى الْعِرْفَانِ قَدَمًا مَبُورًا	لَهُ فِي الْعَلَا أَعْلَى الْعَلَا رُتْبَةً وَفِي
وَطَلَعَتْهُ الْعَرَى مِنَ الشَّمْسِ أَضْوَاءُ	أَضَاءَ وَجُودِ الْكَائِنَاتِ بِنَعْنِهِ
وَحَاتَمَ كُلِّ الرُّسُلِ ثُمَّ مَبْدَأُ	هُوَ الْعَيْثُ أَحْيَا الْأَرْضَ بَعْدَ مَمَاتِهَا
فَكَيْنَ وَفِي الْأَحْوَالِ لِلْخَلْقِ مَلْجَأُ	يَرَى ذَا لَوَاءِ الْحَمْدِ فِي الْحَشْرِ إِذَا عَدَا
وَحَقُّهَا بِالْفَخْرِ وَهُوَ الْمَبْنُأُ	بِمَوْلِدِهِ لِلْأَرْضِ فَحَرٌّ عَلَى السَّمَاءِ
وَأَمَّ بِهَا نِعَمَ الْإِمَامِ الْمَبْرُأُ ⁴⁰	حَوَى لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ كُلَّ فَضِيلَةٍ

*Göğün İki Yüzünde Mutluluk Parladi... Ve Onunla Evren
Parlamaya Başladı*

*O, yükseklerin en yüksek derecesinde... Ve İlmi Mertebelerde
Yükselmiş Bir Konumda*

*Kâinatın varlığı, onun gönderilişiyle aydınlandı... Ve Parlak Yüzü,
Güneşten Daha Aydınlık*

*O, toprakları ölümünden sonra canlandıran yağmurdur. Ve Tüm
Peygamberlerin Sonuncusu, Yarılışın Başlangıcıdır*

*Kıyamet günü övgü bayrağını gördüğünde... Kurtarıcı olarak,
insanların duracağı yer olacaktır*

*Doğumu, yeryüzü için göğe karşı bir şereftir... ve Bu Şeref, O'nun
Müşir Olmasıyla Hak Edilmiştir*

*Miraj gecesi tüm faziletleri içinde toplamış... ve o Gece İmam
olarak mübarek bir şekilde namaz kıldırmıştır*

5. Osmanlı Edebiyatının Toplumsal Etkileri

5.1. Fekkûn'un Şiiri

أَبْدَرْتُ بَدَتْ فِي الْخَافِقَيْنِ سَعَادَةً ... وَنُورًا بِهِ الْأَكْوَانُ أَضْحَتْ تَلَالُفًا

Bu beyitte, Hz. Muhammed'in doğumunun toplumsal normları ve değerleri güçlendiren bir etkisi olduğu ifade edilmektedir. "أَبْدَرْتُ بَدَتْ فِي الْخَافِقَيْنِ سَعَادَةً" (Ufuklarda mutluluk belirdi) ifadesi, peygamberin doğumunun toplumda bir sevinç oluşturduğunu

³⁹ Fekkûn, Menşürü'l-hidâye fi keşfi hâli men idda'e'l-ilme ve'l-velâye, 14; Ebü'l-Kâsım el-Hafnâvî, Ta'rîfu'l-halef bi-ricâlî's-selef (Cezayir: Matba'a Bîrbinfüntâne eş-Şarkıyye, 1906), 166.

⁴⁰ Şavuş, Muhammed bin Ramazan ve el-Guti. Muhammed bin Hamdan. İrşadil-Hâ'ir ilâ eseril Udebâ'l- Cezâ'ir (by.: Dar al-Basâ'ir li'n-Neşr ve't-Tevzî',ts.) 2/55- 56.

ve toplumsal değerlerin güçlendiğini ima etmektedir. Bu tür betimlemeler, toplumsal birlikteliği ve huzuru artırma amacı taşır. Osmanlı Edebiyatı'nda, özellikle peygamberin yüceltilmesi ve doğumunun toplumsal etkisinin vurgulanması, toplumsal normları pekiştirmek ve dini değerleri ön plana çıkarmak için kullanılmıştır.

Osmanlı şiirlerinde, Hz. Muhammed'in yüceltilmesi, toplumsal normların ve değerlerin güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Şairler, peygamberin doğumunu ve yüceltiğini öne çıkararak, toplumsal dayanışmayı ve dini bağlılığı teşvik etmişlerdir. Bu, Osmanlı toplumunda dini ve sosyal birliği pekiştiren önemli bir faktördür. Aşağıda, Nâbî'nin Hz. Peygamber'i anlattığı birkaç beyti örnek olarak görülmektedir.

*Merdüm-i dîde-i cân ma'ni-i sırr-ı Kur'ân
Maksad-ı kevn ü mekân bâ'is-i nakş-ı îcâd
Hazret-i şâh-ı rüsûl hâdî-i esrâr-ı sübûl
Şârik-ı çerh-i hüdüâ hâzin-i genc-i is'ad
Nûr-ı pîşânî-i Âdem güher-i kân-ı kerem
Asl-ı ihsân-ı ni'am 'ârife-bahş-ı emcâd⁴¹*

Osmanlı şiirlerinde Hz. Muhammed'in yüceltilmesi, dini normları ve toplumsal değerleri güçlendiren bir rol oynamıştır. Örneğin: Nâbî'nin şiirinde:

*Merdüm-i dîde-i cân ma'ni-i sırr-ı Kur'ân
Maksad-ı kevn ü mekân bâ'is-i nakş-ı îcâd*

Bu beyitte, Hz. Muhammed'in Kur'an'ın sırrının anlamı olarak tanımlanması, onun toplumsal normlar üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Hz. Muhammed'in dini öğretilerinin merkezde olması, toplumsal değerlerin güçlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bu yaklaşım, Osmanlı toplumunda dini ve ahlaki değerlerin yaygınlaşmasına yardımcı olmuştur.

أَبْدَرْتُ بَدْتُ فِي الْخَافِقِينَ سَعَادَةً ... وَنُورًا بِهِ الْأَكْوَانُ أَضْحَتْ تَلَالُفًا

Hz. Muhammed'in doğumunun kozmik bir aydınlanma olarak betimlenmesi, toplumsal değerlerin güçlendirilmesini teşvik etmektedir. Bu benzerlik, Osmanlı şiirlerinin Cezayir şiirlerine nasıl bir etkide bulunduğunu ve toplumsal normları nasıl pekiştirdiğini göstermektedir.

Osmanlı döneminde dini değerlerin yüceltilmesi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde moral ve ahlaki değerlerin artırılmasına yöneliktir. Nâbî'nin şiirinde:

*Hazret-i şâh-ı rüsûl hâdî-i esrâr-ı sübûl
Şârik-ı çerh-i hüdüâ hâzin-i genc-i is'ad*

⁴¹ Nâbî Divânı, Ali Fuat Bilkan, (İstanbul: b.y., 1997),13.

Hız. Muhammed'in peygamberlerin lideri ve yolların rehberi olarak tanımlanması, dini ve toplumsal değerlerin yüceltilmesini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Cezayir şiirlerinde de görülür ve toplumdaki dini değerlerin güçlendirilmesine katkıda bulunur. Abdül-Kerîm el-Fekkûn'un:

هُوَ الْعَيْثُ أَحْيَا الْأَرْضَ بَعْدَ مَمَاتِهَا ... وَخَاتَمَ كُلِّ الرُّسُلِ ثُمَّ مَبْدَأُ

Hız. Muhammed'in "göksel bir yağmur" olarak tanımlanması, dini değerlerin ve ihsanların kaynağı olarak yüceltilmesi, bu değerlerin toplumsal normlarla iç içe geçtiğini göstermektedir.

Şiirsel Dile Yenilikler ve Kozmik Tasvirler: Osmanlı şiirlerinde kullanılan kozmik tasvirler ve metaforik dil, Arap şiirlerinde etkili olmuştur. Nâbî'nin şiirinde:

Nûr-ı pîşânî-i Âdem güher-i kân-ı kerem

Asl-ı ihsân-ı ni'am 'ârife-bahş-ı emcâd

Bu beyitte Hız. Muhammed'in, Adem'in alnındaki nur olarak tanımlanması, Osmanlı şiirlerinde yaygın olan kozmik ve metaforik tasvirlerin etkisini yansıtmaktadır. Bu tür bir dil kullanımı, Cezayir şiirlerinde de etkili olmuştur ve Osmanlı şiirinin Arap şiirlerine olan etkisini gösterir. Şiirlerde Koşuk ve Temalar: Osmanlı şiirlerinde Hız. Muhammed'in doğumunun kozmik bir olay olarak betimlenmesi yaygındır. Abdülkerîm el-Fekkûn'un şiirindeki:

أَبْدَرْتُ بَدَتْ فِي الْحَافِقَيْنِ سَعَادَةً ... وَتُورًا بِهِ الْأَسْكَوَانُ أَضْحَتْ تَلَالُفًا

Hız. Muhammed'in doğumunun kozmik bir ışık olarak betimlenmesi, Osmanlı şiirlerinde yaygın bir gelenektir ve bu temalar, Türk şiirinin Arap şiirine etkisini göstermektedir. Cezayir şiirlerinde de benzer temaların işlenmesi, bu etkilerin ne kadar derin olduğunu ve iki edebiyat arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koymaktadır.

6. Osmanlı Döneminde Cezayir Şiirinde Öznel Temalar ve Estetik Yaklaşımlar

Osmanlı döneminde, öznel şiirler çeşitli konular üzerinde yazılmış olup, bu şiirlerin kalitesi değişkenlik göstermektedir. Bu dönemde yazılan öznel şiirlerin bazıları yüksek kalitede ve etkileyici iken, bazıları ortalama seviyede kalmıştır. Bu bağlamda, öznel şiirler Osmanlı edebiyatının önemli bir parçasını oluşturmuş ve şairlerin kişisel duygu ve düşüncelerini ifade etme biçimlerini yansıtmakta önemli bir rol oynamıştır.⁴²

6.1. Emir Abdülkâdir el-Cezâirî (1808-1883)

Abdülkadir b. Hami el-Din b. el-Mustafa b. el-Mukhtar b. Abd el-Kadir b. Ahmad el-Muhtar b. Abd el-Kâdir b. Ahmed b. el-Hıddihi b. Ahmed b. Abdül-Kâvi, Ailesinin kökeni Mağrip'ten olup, bu bölgede tanınmış bazı kişiler örnek olarak kabul edilmiştir.⁴³

⁴² Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 8/289.

⁴³ Nizar Abaza, *Emir Abdülkâdir el-Cezâirî Âlim Mücahid* (Beyrut: Dar al-Fikr,1994), 9.

Emir Abdülkâdir, (25 Eylül 1807) tarihinde, Vahran'ın güneydoğusundaki Mikser kasabasına bağlı el-Kaytna köyünde doğmuştur.⁴⁴ Babasının gözetiminde büyümüş, Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş ve okulunda fıkıh ile diğer ilimleri öğrenmiştir. 1820 yılında Vahran'a gitmiş, burada eğitimini tamamlamış ve çeşitli bilimlerde yüksek seviyeye ulaşmıştır. Sahih al-Bukhari'yi ezberlemiş ve atlı savaş ve silah kullanma konusunda büyük bir tutkuya sahip olmuştur. Emir Abdülkâdir, adalet ve düzen üzerine kurulu bir yönetim oluşturmuş, çeşitli işlerle ilgilenmiş, gümüş ve bakırdan paralar bastırılmış, silah ve elbise fabrikaları kurmuş ve Mikser şehrini emirliğinin merkezi yapmıştır. Ayrıca genç devlete, devletin düzenlenmesini sağlayacak bir dizi yasa hazırlamıştır.⁴⁵

وَعَاذِلْ مَنْ لَحِبَ الْبَدْوِ وَالْقُفْرِ	يَا عَاذِلَ الْمَرْءِ قَدْ هَامَ فِي الْحَضَرِ
وَتَمَدَّحِ بِيُوتِ الطَّيْنِ وَالْحَجَرِ	لَا تَدُمَنَّ بِيُوتًا حَرَبَتْ لِمَا فِي مَحْمَلِهَا
لَكِنَّ جَهْلَتَ وَكَمْ فِي الْجَهْلِ مِنْ ضَرَرِ	لَوْ كُنْتَ تَعْلَمُ مَا فِي الْبَدْوِ لَعَدَرْتَنِي
بِسَاطِرٍ لَمْ يُبْدِهِ الرِّصْفَاءُ كَالدُّرِّ	أَوْ كُنْتَ أَصْبَحْتَ فِي الصَّحْرَاءِ مُرْتَقِبًا
بِكُلِّ لَوْنٍ جَمِيلٍ شَيْقِي عَطْرِ	أَوْ جَلْتِ فِي رُوضَةٍ قَدْ رَاقَ مَنظَرُهَا
يَزِيدُ فِي الرُّوحِ لَمْ يَمُرْ عَلَيْهِ الدَّهْرُ ⁴⁶	تَسْتَنْشِقُ نَسِيمًا طَابَ مُنْتَشِفًا

Ey şehir hayatını yücelten ve çölde yaşayanları küçümseyen kişi,

Küçümseme, yıkılmış ve terkedilmiş evleri,

Ve toprak ile taş yapıların değerini küçümseme.

Eğer çölde yaşamının ne anlama geldiğini bilseydin,

Beni anlar ve anlayış gösterirdin.

Ancak cehalet, büyük zararlara yol açar.

Belki de çölde, kumların üzerinde yürüyerek,

Taşların değerini ve güzelliğini göreceksin,

Veya güzel bir bahçede, renklerin ve hoş kokuların içinde,

Taze bir esinti soluyarak,

Ruhunda bir artış hissedeceksin;

Bu duygu, zamanla geçmeyen bir etki bırakır.

6.2. Bâkî'nin Şiiri

Gül-i hamrâda şanma jâlelerdür naş-ı gülşende

⁴⁴ Berekât Muhammad Murâd, *Emir Abdülkâdir el-Cezâirî, el-Mücâhid es-sûfi* (Cezayir: Dârun-Neşri'l-Elektrûnî, 1980, 9-10.

⁴⁵ Berekât Muhammad Murâd, *Emir Abdülkâdir el-Cezâirî*, 10.

⁴⁶ Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*, 8/289.

‘Arağ-rîz oldı ħaddüñden olup ey ğonca ŧermende
 Aşılıp karşıña kimse göğüs germezdi ey mâhum
 Eger âyîneveş yüz gösterici olmasañ sen de
 Getür âyîne-i ruħsâruñ ağızuma inanmazsañ
 Helâk oldum şehâ bu zehr-i hicrânuñla ben bende
 Beni dūr eyledüñ çün cennet-i küyuñdan ey hürî
 Hele gendüm nice âdem diyem bildüm bugün ben de
 Nigâruñ zülfi vü hâli degüldür fitneden hâlî
 Buradan Bâkî’nüñ hâlî olupdur key perâkende⁴⁷

Bâkî’nin bu şiiri, klasik Osmanlı divan şiirinin önemli örneklerinden biridir ve özellikle aşk teması etrafında döner. Şiirin ilk dizesi, gül ve çiçek betimlemeleri aracılığıyla bir aşk hikâyesini işler. *Gül-i ħamrâda ŧanma jâlelerdür naħş-ı gülşende* dizesi, aşkın ve güzelliğın ne kadar etkileyici olduğunu vurgular. Ardından gelen dizede, şair, sevgilinin kendisine gösterdiği ilgiyi ve bunu bir tür şehvet olarak nitelendirir. Şiirin devamında, şair, kendisinin ayrılığın zehrinden nasıl etkilendiğini ve sevgilisinden uzak kaldığı için nasıl acı çektiğini dile getirmektedir.

Osmanlı döneminde, Cezayir şiiri üzerinde belirgin bir Osmanlı etkisi gözlemlenmektedir. Bâkî’nin şiirindeki klasik Osmanlı şairi teknikleri ve estetik anlayışları, Cezayir şiirinde de benzer biçimde yer almıştır. Bu etkiler arasında: Estetik Temalar: Bâkî’nin şiirinde gördüğümüz gül, şarap ve aşk temaları, Osmanlı divan şiirinin geleneksel estetik öğeleridir. Bu temaların, Cezayir şiirine nasıl entegre edildiğini ve orada nasıl yorumlandığını anlamak, Osmanlı edebiyatının bu bölge üzerindeki etkisini gösterir. Dil ve Üslup: Bâkî’nin üslubundaki zarif dil ve lirik üslup, Cezayir şiirinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle aruz ölçüsü ve kaside formu, Cezayirli şairler tarafından da benimsenmiştir.

Öznel Temalar: Emir Abdülkâdir’in şiirindeki öznel temalar, özellikle kırsal yaşam ve şehir yaşamı arasındaki farkları vurgular. Bu öznel temalar, Cezayir şiirinde bireysel deneyimlerin ve duyguların ne kadar önemli olduğunu gösterir. Estetik Yaklaşımlar: Emir Abdülkâdir’in şiirinde kullanılan estetik dil ve tasvirler, Cezayir şiirinin estetik anlayışını yansıtır. Şair, kırsal güzellikleri betimlerken kullandığı dil ve üslup, Cezayir şiirinde gözlemlenen estetik anlayışları ve temaları güçlendirmektedir.

Osmanlı şiirinin Cezayir şiirine etkisi, hem estetik hem de dilbilimsel olarak belirgindir. Osmanlı dönemi şairlerinin kullandığı estetik yaklaşımlar ve temalar,

⁴⁷ Çavuşoğlu, Mehmet. *Bâkî ve Divan’ından Örnekler*. Kitabevi Yayınları, 2001.104. Küçük, Sabahattin. *Bâkî ve Dîvânından Seçmeler*. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988. 104. Köksal, M. Fatih. “Bâkî Dîvânı’nın Yeni Bir Nüshası ve Bâkî’nin Dîvân Neşirlerinde Bulunmayan Şiirleri.” bilig, no. 104, 2023, ss. 27-53.

Cezayirli şairler tarafından benimsenmiş ve bu şairler kendi kültürel bağlarına uyarlamıştır. Bu etki, dilbilimsel devamlılık açısından da önemlidir; çünkü Osmanlı şairlerinin dili ve üslubu, Cezayir şiirine geçiş yaparken bazı biçimsel ve içeriksel değişiklikler geçirmiştir. Bâkî ve Emir Abdülkâdir'in şiirleri, Osmanlı ve Cezayir şiirleri arasındaki kültürel ve estetik etkileşimleri anlamak için iyi örneklerdir. Osmanlı edebiyatının Cezayir şiirine olan etkisi, hem estetik hem de dilbilimsel açıdan derinlemesine analiz edilmelidir. Öznel temalar ve estetik yaklaşımlar, bu etkileşimlerin nasıl şekillendiğini ve Cezayir şiirinde nasıl bir devamlılık gösterdiğini anlamak için önemli ipuçları sunar.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı edebiyatının Cezayir şiiri üzerindeki etkilerini ele alarak, iki kültür arasında kurulan edebî bağları incelemiştir. Özellikle Osmanlı dönemi Cezayir şiirinde görülen tematik çeşitlilik, dilsel yapı ve estetik unsurların Cezayir şiirini nasıl şekillendirdiği ve modern dilbilime nasıl yansıdığı verilmeye çalışılmıştır. Osmanlı döneminde hem siyasi hem de dini temaların güçlü bir şekilde işlenmesi, Cezayir kimliği ve edebi gelişimi üzerinde izler bırakmıştır. Bu bağlamda, İbn Ali el-Kalgâlî, Ahmed el-Mencilî, Muhammed Ebu Ras el-Ayn, Ahmed bin Ammar el-Cezâirî, Abdü'l-Kerîm ef-Fekkûn ve Emir Abdülkâdir el-Cezâirî gibi Osmanlı etkisinde yetişen Cezayirli şairlerin eserleri incelenmiş, bu şairlerin divan edebiyatından nasıl ilham aldıkları ve Osmanlı şiirinin melankolik ve tasavvufi temalarını kendi şiirlerine nasıl entegre ettikleri tespit edilmeye gayret edilmiştir. Özellikle bireysel kimlik ve toplumsal bağımsızlık temalarının, bu etkileşimle nasıl zenginleştirildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma, mevcut literatürde sınırlı sayıda ele alınan Osmanlı etkisini hem tarihsel hem de modern bir perspektifte değerlendirerek, Osmanlı-Cezayir edebi ilişkisinin çok boyutlu olduğunu vurgulamıştır. Osmanlı dönemi Cezayir şiirinde şekillenen dilsel ve estetik unsurların, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesindeki toplumsal yapılar ve şiirsel ifade biçimleri üzerindeki etkisi somut örneklerle desteklenmiştir. Edebiyatın bir direniş aracı olarak kullanılması, bu etkileşimin tarihsel ve toplumsal bir bağlam içinde değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Osmanlı edebiyatının Cezayir şiirine yaptığı katkılar sadece estetik bir katkı olarak kalmamış dil, üslup ve tematik açıdan da kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu etkileşim, özellikle milli kimlik ve bağımsızlık vurgularının Osmanlı mirası ile olan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu çalışma, dilsel devamlılığın modern dilbilimle nasıl bütünleştiğini ve bu mirasın modern şiir anlayışına olan katkılarını da göstermiştir.

Dilsel, estetik ve tematik analizler, hem tarihsel bir perspektif sunmakta hem de modern dilbilimsel yaklaşımlarla harmanlanarak bir inceleme gerçekleştirmektedir. Eserin sunduğu inter disiplinler yaklaşım, edebiyatın tarihsel, sosyo-kültürel ve siyasi boyutlarını bir araya getirerek Cezayir şiirinin gelişim sürecine dair bir perspektif

sunmuştur. Bu yönüyle çalışma, Osmanlı edebiyatı ile Cezayir şiiri arasındaki etkileşimi yeni bir bakış açısıyla değerlendirmekte ve analizleriyle Osmanlı mirasının Kuzey Afrika edebiyatı üzerindeki kalıcı etkilerini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

- Ağarı, Şerife. “Bir Övgü unsuru olarak Şehnâme kahramanlarının klasik türk şiirindeki dönüşümü: Bâkî-Nedîm karşılaştırması”. SEFAD 39 (2018), 233-250. <https://doi.org/10.21497/sefad.443500>
- Anâîn, Muhammed Zekeriya. *Şîru Cumhuri'l-Endelüsî*. Beyrut: Dâru't-Tasavvur, ts.
- Berekât, Muhammad Murâd. *Emir Abdülkâdir el-Cezâirî: el-Mücâhid es-sûfi*. Cezayir: Dârun-Neşri'l-Elekrînî, 1980.
- Cezâ'iri, Muhammed b Meymûn. *et-Tuhfetü'l-marziye fi'd-Dava'l-Bektaşîyye fi bilâdi'l-Cezâ'iri'l-Hamimiyye*. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1981.
- Cüzü, Mustafa. *Nazariyattu's-şîr 'inde'l-'arab*. Beyrut: Dâru't-Tâli'a, 1988.
- Dehiyeti, Fâtîma. *el-Haraketü'l-edebîyye fi'l-Cezâ'ir hilali'l-ahdi'l-Osmanî*. Biskra: Hammadi Kheider Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Dînâr, İbn Ebi. *el-Mü'nîs fi ahbâri İfrîkiyye ve Tûnis*. Beyrut: y.y., 1993.
- Eflatun, Muvaffak. “Cezayir'de Bir Türk Halk Şairi Şemsî Mustafa Hoca ve Şiirleri”. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 12/35 (2023), 687-715.
- Elçin, Şükrü. *Akdeniz'de ve Cezâyir'de Türk Halk Şairleri*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1988.
- Erdoğan, M. Akif. “Beş Cezayir Türk Şiiri”. Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 13 (2007), 83-89.
- Ezherî, Muhammed b Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. ed. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr. Kahire: y.y., 1964.
- Fekkûn, Abdülkerim. *Menşûrû'l-hidâye fi keşfi hâli men idda'e'l-ilme ve'l-velâye*. ed. Ebü'l-Kâsim Sa'dullah. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1987.
- Hucr, İmruülkays b. Dîvân. ed. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: y.y., 1964.
- İbnü'l-Kıftî. *İnbâhü'r-ruvât 'âlâ enbâhi'n-nuhât*. ed. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: y.y., 1986.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Dönem (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1825.
- İzzeddin, İsmail. *el-Ususu'l-cemâliyye fi'n-nakdi'l-'arabi*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabi, 1992.
- Kavas, Ahmet. “Afrika'da Türkler'in Hâkimiyeti ve Kurdukları Devletler”. Osmanlı-Afrika İlişkileri. İstanbul: Tasam Yayınları, 2006.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fi mehâsini's-şîr ve âdâbih ve nakdih*. ed. Muhammed Karkazân. Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 1988.
- Keklik, Murat. “Osmanlı Toplum Hayatından Beytlere Yansıyan Birkaç Örnek”. Türkiyat Mecmuası 27/1 (2017), 139-169. <https://doi.org/10.18345/iuturkiyat.322900>
- Koloğlu, Orhan. “Garp Ocaklarında Anadolu Delikanlıları: Aldığıma Pişman Oldum İki Avrat Arasında”. Tarih ve Toplum, 35-40.
- Köksal, M. Fatih. “Bâkî Dîvânı'nın Yeni Bir Nüshası ve Bâkî'nin Dîvân Neşirlerinde Bulunmayan Şiirleri”. bilig 104 (2023), 27-53. <https://doi.org/10.12995/bilig.10402>

- Manzûr, İbn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: y.y., 1994.
- Muhammed, Tımmâr. *Târîhu'l-edebi'l-Cezâirî*. Cezayir: el-Şirketü'l-Vataniyye li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1981.
- Naşşali, Abdülkerim. *İhtiyâru'l-mumtâ*. ed. Mahmud Şakir el-Kattan. Kahire: Matbaatu'l-Hey'eti'l-Mısriyye, 2006.
- Nâsir, Ebu Râs. *Hayatu ebi Râs ez-zâtiyye ve el-'ilmiyye*. Cezayir: el-Müessesetu'l-Vataniyye li'l-Kitâb, ts. Nedîm. *Kaside*, ts. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/>
- Nuayhed, Adil. *Mu'cemu'l-'A'lâm el-Cezâ'ir, min sadri'l-İslâm hattâ el-'asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nüveyhid es-sakâfiyye, 2. Baskı., 1980.
- Rebah, Halid. *eş-Şi'ru fi'l-Cezâir: fi'l-Fitrati'l-'Osmanîyye, Şi'ru ibn 'Ammâr Enzumecen*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Rengibeyaz, Ahmet. *Tıbru'l-Mesbûk fi Beyân-ı Cezâir'deki Türk Şairleri*. İstanbul: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2022.
- Sa'dullah, Ebü'l-Kâsım. *Dâ'iyetü's-Selefiyye Abdü'l-Kerîm ef-Fekkûn*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Sa'dullâh, Ebü'l-Kâsım Ahmed. *Târîhu'l-Cezâ'iri's-sekâfi*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Said, Mohamed. *Histoire de la Littérature Arabe en Algérie*. Paris: Editions La Découverte, 1994.
- Sîdî, Ebu'l-Abbas Ahmed b Ammar. *Hamelâti'l-lebîb bi-ahbâri'r-Rihleti ilâ'l-Habîb*. Cezayir: Matbaatu Bi'ri Fontane, 1902.
- Sönmez, Mustafa. *Cezayir'de Osmanlı İdaresi ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, 2023.
- Sultan, Münir. *İbn Salim ve Tabakatu'ş-şu'âra*. İskenderiye: Müşiratu'l-Meârif, 1977.
- Suyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. ed. M. Ebü'l-Fazl. Kahire: y.y., 1964.
- Şevkî, Ahmed - Dayf, Abdüsselâm. *Tarihül-edebi'l-'arabi asru'd-duvel ve'l-imârât: el-cezâ'ir, el-mağrib el-aksâ, moritanya, es-Sûdân*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1966.
- Tartusî, Ahmet. *Cezayir'in Osmanlı Dönemindeki Edebî Faaliyetleri*. İstanbul: Tasam Yayınları, 2001.
- Türköz, İsmail. *Osmanlı Edebiyatında Cezayir Temalı Eserler*. Ankara: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- Zehra, Fâtıma. *Cezayir Şiirinde Osmanlı Tesirleri*. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Zekeriya, Ahmed. *Müslüman Toplumların Edebiyatında Osmanlı Etkisi*. Kahire: en-Nahdatu'l-Mısriyye, 2007.

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2024:

İlk Dönem Mezunu Aday Din Görevlilerinin Gözünden Diyanet Akademisi İmam-Hatip Eğitiminin Değerlendirilmesi

Evaluation of the Diyanet Academy Imam-Hatip Education from the Perspective of First Term Graduate Candidate Religious Officers

Emre YILDIZ Semra ÇİNEMRE

Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. Din Eğitimi Anabilim Dalı.

Trabzon University, Institute of Graduate Studies, Assoc. Prof. Dr. Trabzon University, Faculty of
Department of Philosophy and Religious Studies Divinity, Department of Religious Education

Orcid: 0009-0002-8192-2703 Orcid: 0000-0002-2924-1129

emre_yildiz22@trabzon.edu.tr semra.cinemre@trabzon.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30.08.2024

Kabul Tarihi / Accepted

19.12.2024

Atıf/Cite: Yıldız, Emre - Çinemre, Semra. "İlk Dönem Mezunu Aday Din Görevlilerinin Gözünden Diyanet Akademisi İmam-Hatip Eğitiminin Değerlendirilmesi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2024), 567-601.

<https://doi.org/10.20486/imad.1540874>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Bu çalışmada yeni bir uygulama olan Diyanet Akademisi eğitimini tamamlamış olan ilk dönem mezunu imam-hatiplerin, adaylıkları sürecinde aldıkları eğitime ilişkin görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmanın temel problem cümlesi “İlk dönem mezunu aday din görevlileri Diyanet Akademisi imam-hatip eğitimini nasıl değerlendirmektedir?” şeklinde belirlenmiştir. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması tercih edilmiştir. Çalışma grubu maksimum çeşitlilik ve kartopu örnekleme teknikleri ile seçilen Diyanet Akademisi'nin ilk dönem mezunu 14 imam-hatiptir. Görüşmeler 2024 yılının Haziran ve Temmuz aylarında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın sonunda katılımcıların çoğunluğunun Akademi eğitiminin genel itibarıyla verimli geçtiği kanaatinde olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların önemli bir kesimi, aday imam-hatip programında yer alan ders çeşitliliğini mesleğe hazırlık açısından genel itibarıyla uygun/yeterli bulmakla birlikte programın geliştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Katılımcıların önemli çoğunluğu, Akademi'de ders veren öğretilerinin alan bilgisi açısından yeterli olduğu, ancak bunu aktarma bilgi ve becerisi yönünden verimli olamadığı kanaatinde. Katılımcıların eğitim süreçlerine ilişkin en büyük memnuniyetsizliklerinin ise motivasyon konusu olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sonunda Akademi eğitim süreçlerinin geliştirilmesine dönük birtakım öneriler ortaya konulmuştur. Bu yönüyle, güncel ve önemli bir konuyu ele alan çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlarla gerek Akademi eğitim süreçlerinin geliştirilmesine gerekse din eğitimi literatürüne katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet Akademisi, Hizmet Öncesi Eğitim, Aday Din Görevlisi, İmam-Hatip.

Abstract

This article aims to present the opinions and evaluations of the first term graduate imams who have completed the Diyanet Academy education, which is a new application, regarding the education they received during their candidacy period. In line with this purpose, the main problem statement of the study was determined as “How do first-term graduate candidate religious officials evaluate the Diyanet Academy imam-hatip education?” In the article, case study was preferred among qualitative research designs. The study group of the research is 14 first-term graduates of the Diyanet Academy, selected using maximum diversity and snowball sampling techniques. The interviews were held in June and July 2024. At the end of the research, it was determined that the majority of the participants were of the opinion that the Academy training was generally productive. A significant portion of the participants find the variety of courses in the candidate imam-hatip program generally suitable/sufficient in terms of preparation for the profession, but they also see that it can be improved. The majority of participants are of the opinion that instructors are sufficient in terms of field knowledge, but insufficient in terms of knowledge and skills to convey this. It has been determined that the greatest dissatisfaction of the participants regarding the training processes is focused on motivation. At the end of the study, some suggestions were put forward for the development of the Academy training processes. In this respect, it is expected that the results of this study, which deals with a current and important issue, will contribute to both the development of the Academy's education processes and the religious education literature.

Keywords: Religious Education, Religious Academy, Pre-Service Education, Candidate Religious Officer, Imam-Hatip.

Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), ülkemizde İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek¹ gibi görevleri üstlenmiş olan bir kurumdur. Bu görevi yerine getirmek amacıyla DİB, İslâm'ın itikadi ve ameli ilkelerini özümsemiş, eğitim ve kültür seviyeleri yüksek, beşerî ilişkilerde topluma öncü, muhatabını anlayan ve onun dinî sorunlarına pratik çözümler üretebilen, söz ve davranışlarıyla örnek bir hayat sergileyebilen din görevlileri yetiştirmeyi kendisine ilke edinmiştir.² Bu amaçla DİB, personelin hizmet verimliliklerini artırmak ve bilgi, beceri ve tutum yönünden günümüz insanına hitap edecek seviyeye getirmek amacıyla hizmet içi eğitim faaliyetleri yürütmektedir. Bu faaliyetler 1965 yılından itibaren DİB bünyesindeki Olgunlaştırma Dairesi Başkanlığı'yla beraber müstakil bir birim tarafından yerine getirilmeye başlanmış olup zamanla Din Eğitimi Dairesi Başkanlığı ve en son hâli ile Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından üstlenilmiştir.³

Başkanlığın, personeline yönelik yürüttüğü hizmet içi eğitim kurs merkezlerinin ilk çekirdeğini oluşturan Bolu Eğitim Merkezi kurulana dek çeşitli mekânlarda gerçekleştirilen hizmet içi eğitimler, 1973 yılında kurulan bu ilk müstakil merkezle birlikte kurumsallaşmıştır. Bu kurslarda, eğitim verecek müftü ve vaizlerin yetiştirilmesi amacıyla İstanbul'da 1976 yılında Haseki Eğitim Merkezi açılmıştır.⁴ Günümüzde ise 13 adet Dinî Yüksek İhtisas ve 20 adet Dinî İhtisas Merkezi bulunmaktadır.⁵ Kuruluşundan bugüne DİB'in kendi personelini yetiştirdiği en önemli eğitim merkezleri olan ihtisaslar, temelde müftü ve vaizlerin yetiştirilmesini amaç edinerek başlamış, süreç içerisinde müftü, vaiz, yönetici kadrolar, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi ve müezzinlerin yetiştirildiği, dinî ilimlerin ihya ve inşaa mekânları hâline gelmiştir.

Başkanlığa göre, gelişen ve değişen şartlar, Türkiye'de ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde yaşanan din eğitimi ve öğretimindeki nicelik ve niteliksel gelişmeler, toplumun standartları yüksek din hizmetine duyduğu ihtiyaç gibi nedenler din eğitimi ve din hizmeti sunan personelin yetiştirilme süreçlerine yeniden eğilmeyi ve

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (DİB), *Resmî Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Kanun No. 633, md. 1.

² Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Temel İlke ve Hedefler" (Erişim 29 Temmuz 2024).

³ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (DİB), "Tanıtım" (Erişim 29 Temmuz 2024).

⁴ Nail Arslanpay, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerin Tanıtılması 1924-1973* (Ankara: Ayyıldız, 1973), 75; Mehmet Nuri Yılmaz - İsmail İşi, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 662.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Başkanlığı (DİB), "Dini Yüksek İhtisas Merkezleri" (Erişim 30 Temmuz 2024).

bu konuda yeni paradigmlar ortaya koymayı gerektirmiştir.⁶ Bu şartları göz önünde bulunduran Başkanlık, hizmet içi eğitimlerde yaşanan kapsam sorunu, personel eğitimleri için ayrılan bütçenin ve söz konusu eğitimlerin yapılacağı mekanların sınırlılığı, din hizmetlerinin kapsamının cami içi kadar cami dışı alanda da yaygınlaşması, bu alanlarda görev alacak personelin köklü ve sistematik bir eğitimden geçmesini zorunlu hâle getirmesine bağlı olarak 2022 yılında Diyanet Akademisi'ni kurmuştur.⁷ Diyanet Akademisi (Akademi) doğrudan Başkan'a bağlı olup Akademinin taşra teşkilatı da dinî yüksek ihtisas merkezleri, dinî ihtisas merkezleri ve eğitim merkezleri olarak yapılandırılmıştır. Böylece mevcut hizmet içi eğitim merkezleri dinî ihtisas merkezlerine dönüştürülerek müezzin-kayyım, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticiliği için ihtisas eğitimleri gerekli kılınmıştır.⁸

Akademi Kanununa⁹ göre, Din Hizmetleri Sınıfında sözleşmeli personel olarak müezzin-kayyım, imam-hatip, Kur'an kursu öğreticisi ve vaiz unvan ve kadrolarında istihdam edilecek kimselere "aday din görevlisi hizmet öncesi meslekî eğitimi" verilmesi kararı alınmıştır. Aday din görevlilerinin Akademi'de öğrenci statüsünde hizmet öncesi meslekî eğitim alabilmeleri için KPSS ve Akademiye giriş için yapılacak sözlü/uygulamalı sınav sonuçları esas alınmaktadır. Adayların atanacakları pozisyonlara göre altı ay ile üç yıl süren eğitim programlarını ve bu eğitim sonunda yapılacak sınavları başarıyla tamamlamaları gerekmektedir. Adaylar, bunun ardından eğitimlerine uygun pozisyonlara sözleşmeli memur statüsünde, din hizmetleri sınıfında göreve başlatılmaktadır.¹⁰

Eğitim sürecinde adaylardan vaizlerin meslekî eğitimlerinde yüksek ihtisas programı, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin kayyımlarda ise "Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı" uygulanmaktadır. Bu eğitim programlarında hem teorik hem de uygulamalı dersler bulunmaktadır. Adayların almış oldukları eğitim, sınav haftaları da dahil her biri 15 haftadan oluşan güz, bahar ve yaz dönemleri şeklinde yapılandırılmıştır. Atanacakları pozisyona göre aday vaizlerin meslekî eğitim süresi 8 dönem; Kur'an kursu öğreticilerinin, 4 yıllık dinî yükseköğretim almış olanlar için 2 dönem, diğerleri için 3 dönem; imam-hatip olarak atanacaklardan 4 yıllık dinî

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Başkanlığı (DİB), "Tanıtım" (Erişim 30 Temmuz 2024).

⁷ DİB, "Tanıtım".

⁸ DİB, "Tanıtım".

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Devlet Memurları Kanunu'nda ve 357 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (DAK), *Resmî Gazete* 31788 824 (16 Mart 2022), Kanun No. 7383, md. 2.

¹⁰ DAK, md. 5.

yükseköğretim mezunu hafız olanlar için 2 dönem, diğerleri için 3 dönem; müezzin-kayyım olarak atanacakların eğitim süreleri ise 2 dönem şeklinde düzenlenmiştir.¹¹

Aday din görevlilerinin çalışacakları pozisyonlar ve gerçekleştirecekleri hizmetin gerektirdiği niteliklere yönelik eğitim programları hazırlanmıştır.¹² Bu çerçevede hazırlanan programlardan biri de aday imam-hatiplere yönelik meslekî eğitim programıdır.¹³ Akademi aday imam-hatip meslekî eğitiminde imam hatip lisesi mezunu+hafız, ön lisans ve lisans mezunu kademelerindeki her aday grubu için aynı öğretim programı uygulanmaktadır. Program; Kur'an-ı Kerim'i usulüne uygun ve güzel okuyan, meslekî bilgi donanımına sahip, bu bilgiyi görevinde etkin biçimde uygulayabilen; meslek ahlâkı ve yaşantısıyla örnek olan, toplumu din konusunda aydınlatan, kurum aidiyet bilinci ve özgüveni yüksek, yeniliğe açık, iletişim ve sosyal katılım becerileri gelişmiş, kitle iletişim araçlarını etkin bir şekilde kullanılabilen din görevlileri yetiştirmeyi kendisine amaç edinmektedir.¹⁴ 14'er haftalık 2 dönemden oluşmakta olan eğitim programında dönemler haftada 38 saat olarak planlanmış olup toplam 1064 saat ders öngörülmüştür. Program, Kur'an-ı Kerim, Temel İslami İlimler, Din Hizmetleri, Meslekî Bilgi ve Beceri, Mevzuat ve Kültürel Etkinlikler gibi öğrenme alanlarından oluşmaktadır. Kur'an-ı Kerim alanı Tecvid Bilgisi, Yüzüne Okuma, Ezbere Okuma; Temel İslami İlimler alanı Meal, Akaid-Kelam, İlmihâl, Hadis, İslam Ahlakı; Din Hizmetleri alanı Davet ve Nebevi Metot, Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik, Meslekî Bilgi ve Beceri alanı İmamlık-Müezzinlik Bilgi ve Becerisi, Dini Musiki, Uygulama/Staj; Mevzuat alanı Devlet Teşkilatı ve Kamu Mevzuatı; Kültürel Etkinlikler Alanı ise kültürel etkinlik ve faaliyetler şeklindeki derslerden oluşmaktadır.¹⁵

DİB tarafından, ilk olarak 2022 yılı KPSS-DHBT sonuçlarına göre 4600 imam-hatip alım duyurusu yapılmış olup sözlü mülakata DİB kanununun bir gereği olarak¹⁶ bu sayının 3 katı aday çağrılmıştır.¹⁷ Mülakat sonucunda 3615 aday Akademi eğitimi almaya hak kazanmıştır.¹⁸ Mart 2023 tarihinde başlaması planlanmış olan eğitimler, ülkemizde yaşanan 6 Şubat depreminde eğitim merkezlerinin depremzedelere tahsis edilmesinden ötürü Haziran ayına sarkmıştır. 05.06.2023 tarihinde Akademi Başkanlığı'na bağlı Dini

¹¹ Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Yönetmeliği (DAMEY), *Resmî Gazete* 32207 (31 Mayıs 2023), md.10

¹² bk. Diyanet Akademisi Başkanlığı (DAK), "Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programları" (Erişim 9 Ağustos 2024).

¹³ Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı (İmam-Hatip) (ADGMEP), *Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Eğitim Programları ve Koordinasyon Daire Başkanlığı* (2023), md. 1/74.

¹⁴ ADGMEP, md. 7.

¹⁵ ADGMEP, 7-8.

¹⁶ DİB, md. 10/a.

¹⁷ "2022 Yılı Diyanet Akademisi Aday Din Görevlisi (KKÖ, İ-H, M-K) Alımı.pdf" (Erişim 01 Ağustos 2024).

¹⁸ "Sözlü Sınav Sonuç Puan Tablosu" (Erişim 01 Ağustos 2024).

İhtisas Merkezlerinde başlayan ilk aday din görevlisi eğitimleri, 19.01.2024 tarihinde sona ermiştir.

Her ne kadar Başkanlığın eğitim merkezleri ile tarihî bir tecrübesi ve alt yapısı olsa da Diyanet Akademisi 2022 yılında yeni bir uygulama olarak başlatılmış bulunmaktadır. Bu bağlamda, Akademi'nin, yeni uygulamalarda genellikle karşılaşılabilen birtakım eksikleri barındırması ve geliştirilmesi gereken yönlerinin olması muhtemeldir. Süreç, bu konuda Başkanlığın yapacağı çeşitli izleme faaliyetleri ve bu konuda yapılacak akademik çalışmaların ışığında geliştirilecektir. Bu çalışma da böyle bir düşünce ile kaleme alınmıştır. Çalışmada, Akademi'nin aday imam-hatiplere uyguladığı eğitimin, ilk dönem mezunu imam-hatiplerin gözünden değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın temel problem cümlesi şu şekilde belirlenmiştir: “İlk dönem mezunu aday din görevlileri Diyanet Akademisi imam-hatip eğitimini nasıl değerlendirmektedir?”

Çalışmada şu alt problemlere cevap aranmıştır:

1. İlk dönem mezunu aday imam-hatiplere göre Akademi eğitimi verimli geçmiş midir?
2. En fazla verim aldıkları ders hangisidir?
3. Ders çeşitliliği mesleğe hazırlık açısından uygun mudur/yeterli midir?
4. Programa eklenmesi veya programdan çıkarılması gereken dersler var mıdır?
5. Akademi'de görev yapan öğretilere yönelik görüş ve değerlendirmeleri nelerdir?
6. Eğitimin ölçme ve değerlendirme süreçlerine ilişkin görüş ve deneyimleri nelerdir?
7. Staj uygulamalarına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri nelerdir?
8. Eğitime bağlı olarak süreçte yaşadıkları sorunlar nelerdir?

Akademi yeni bir uygulama olduğu için bu konuda literatürde hâlihazırda dört çalışma olduğu tespit edilmiştir. Kocaman ve Koyuncu tarafından yazılan makalede¹⁹ ilk dönem mezunu aday Kur'an kursu öğretilerinin öğrenim gördükleri Akademi meslekî eğitim programına yönelik görüşleri konu edilmiştir. Kalay ve Bilen tarafından yapılan çalışmada²⁰ ise Akademi eğitiminde Hadis dersi için kaynak olarak kullanılan “Seçme Hadisler” adlı kitabın içeriğine dair incelemelerde bulunulmuş ve kitabın aday din görevlisi eğitimi için yeterli olup olmadığı irdelenmiştir. Alandaki diğer iki çalışma ise Ertürk tarafından kaleme alınmıştır. Ertürk'ün Kur'an kursu öğretileri ile ilgili yaptığı

¹⁹ Kasım Kocaman - Mehmet Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğretilerine Göre Diyanet Akademisi”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 539-590.

²⁰ İdris Kalay - Mehmet Bilen, “Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Ders Notu Seçme Hadisler Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hafıza* 6/1 (Haziran 2024), 20-32.

çalışmada²¹ katılımcıların programa ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla nicel araştırma desenlerinden tarama deseni kullanılmıştır. Ertürk aday imam-hatip ve müezzin kayımlara yönelik yaptığı çalışmasında²² da yine nicel araştırma desenlerinden tarama deseni kullanmış ve verileri anket yoluyla toplamıştır. Konuyla ilgili literatür değerlendirildiğinde; bir çalışmanın Akademi eğitiminin genelini değil Hadis kitabını konu edindiği, iki çalışmada Akademi mezunu Kur'an kursu öğretmenlerinin görüşlerine başvurulduğu, bir çalışmada ise aday imam-hatip ve müezzin kayımların görüşlerinin nicel bir yaklaşımla incelendiği görülmektedir. Bu makalede ise literatürdeki iki çalışmadan farklı olarak Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitimleri değil, yalnızca imam-hatiplerin eğitimi yine literatürde bu konuyla ilgili yer alan bir çalışmadan farklı olarak nitel araştırma yaklaşımıyla incelenmektedir. Bu bağlamda Diyanet Akademi imam-hatip eğitim programının içeriği, kalitesi, staj süreçleri, öğretim kadrosu, ölçme-değerlendirme gibi çeşitli boyutları aday imam-hatiplerle gerçekleştirilecek görüşmelerle derinlemesine incelenmiş olacaktır. Bu yönüyle çalışma, güncel ve önemli bir konuyu ele almakta olup özgün bir değere sahiptir. Çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlarla gerek Akademi imam-hatip eğitim süreçlerinin geliştirilmesine gerekse din eğitimi literatürüne katkı sunması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Akademi eğitimini tamamlamış olan ilk dönem mezunu imam-hatiplerin adaylık süreçlerindeki eğitimlerine ilişkin görüş ve değerlendirmelerini etraflı bir şekilde ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Zira durum çalışması deseninde görüşmeler yoluyla bireyin içsel dünyasına girmeye ve olayları onun perspektifinden anlamaya çalışılmakta,²³ böylece elde edilen veriler derinlemesine incelenebilmektedir.²⁴ Bu çalışmada da belirtilen amaç doğrultusunda durum çalışması deseni tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu Trabzon Hafız Ali Haydar Özak Dini İhtisas Merkezi, Bolu Dini İhtisas Merkezi, Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi ve İstanbul Anadolu Dini İhtisas Merkezlerinde eğitimlerini tamamlamış ilk dönem mezunu olan 14

²¹ İdris Ertürk, "Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi", *Bilimname* 52 (Ekim 2024), 429-465.

²² İdris Ertürk, "Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024), 751-787.

²³ Abbas Türnüklü, "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 6/4 (2000), 543-559.

²⁴ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 30.

imam-hatip oluşturmaktadır. Çalışma grubu, çalışmanın konusu ile ilgili seçilen bir referansın aracılığı ile diğer kişilere ulaşılan kartopu örnekleme tekniği²⁵ kullanılarak belirlenmiştir. Buna göre Akademi'nin ilk dönem eğitimlerinin gerçekleştirildiği 05.06.2023-19.01.2024 tarihleri arasında Akademi merkezlerinde eğitimlerini almış, lisans veya ön lisans mezunu, farklı üniversitelerden mezunlar arasından gönüllü olma, müsaitlik vb. durumlar göz önünde bulundurularak bir çalışma grubu belirlenmiştir. Çalışma grubunun çeşitli değişkenlere göre dağılımı Tablo 1'de gösterilmektedir.

Tablo 1. Çalışma Grubunun Çeşitli Değişkenlere Göre Dağılımı

İra No	Son Öğrenim Durumu	Hafız Olma Durumu	Mezun Olduğu Akademi	Yaş	Rumuz
	Ön Lisans	Hafız	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	23	K1
	Ön Lisans	Hafız	İstanbul Anadolu	46	K2
	Ön Lisans	Hafız	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	26	K3
	Ön Lisans	Hafız	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	27	K4
	Ön Lisans	Hafız	Bolu	28	K5
	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	27	K6
	Lisans	Değil	Diyarbakır	27	K7
	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	26	K8
	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	27	K9
0	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	25	K10
1	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	25	K11
2	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	26	K12
3	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	25	K13

²⁵ Patrick Biernacki – Dan Wakdorf, “Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling”, *Sociological methods & research* 10/2 (Kasım 1981), 63.

4	Lisans	Değil	Trabzon Hafız Ali Haydar Özak	27	K14
---	--------	-------	----------------------------------	----	-----

Çalışma grubunu oluşturan ilk dönem Akademi mezunlarının beşi ön lisans, dokuzu lisans mezunudur. Lisans mezunlarının tamamı örgün eğitim mezunudur. Katılımcıların 11'i Trabzon, 1'i Diyarbakır, 1'i İstanbul Anadolu ve 1'i de Bolu olmak üzere toplamda 4 farklı Akademi'den mezundur. Hafız olma durumu açısından bakıldığında ise yalnızca ön lisans mezunu tüm katılımcıların hafız olduğu görülmektedir. Katılımcıların yaşları 23-46 yaş aralığında değişmektedir. Katılımcılara K1,... K14 şeklinde rumuzlar verilmiştir.

1.3. Araştırma Süreci

Katılımcıların Akademi eğitimine dair görüş ve değerlendirmelerini ortaya koymak için alan yazın taraması yapılarak kavramsal bir çerçeve oluşturulmuş ve bu çerçeveye göre açık uçlu sorulardan oluşan yarı yapılandırılmış bir görüşme formu Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi olan bir uzmanın görüşü de alınarak hazırlanmıştır. Ardından Trabzon Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulundan 24.04.2024 tarih ve E-81614018-050.04-2400019587 sayılı Etik Kurul İzni alınmıştır.

Görüşmeler 2024 yılı Haziran ve Temmuz aylarında adayların bir kısmı ile yüz yüze, bir kısmı ile online şekilde gerçekleştirilmiştir. Görüşmelere başlamadan önce katılımcılara araştırma hakkında kısa bir bilgilendirme yapılmıştır. Görüşme formunda yer alan sorulara katılımcıların verdikleri cevaplar katılımcıların izni ile ses kaydına alınarak verilerin eksiksiz bir şekilde elde edilmesine çalışılmıştır. Görüşmeler ortalama olarak 16 ila 55 dakika arasında sürmüştür.

Ses kaydı olarak elde edilen veriler, yazı formatına dönüştürüldükten sonra içerik analizi yöntemi ile tahlil edilmiştir. Bu analiz tekniğinde veriler; verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların düzenlenmesi, bulguların tanımlanması ve yorumlanması şeklinde dört aşamada analiz edilmiştir.²⁶ İçerik analizi aşamalarına uygun olarak katılımcılardan elde edilen veriler, araştırma problemi doğrultusunda kod ve temalara ayrılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular eleştirel bir gözle sorgulanmış ve kuramsal çerçeveye uyumluluk gösterdiği saptanmıştır.

²⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınevi, 2013), 260.

Çalışmanın geçerliğini artırmak ve aktarılabilirlik kriterlerine uygunluğunu sağlamak açısından doğrudan alıntılara yer verilmesi önemli olduğundan²⁷ bulguların yazımında veriler doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.

Çalışmada etik ilkelere riayet edilmiş olup kişi isimlerine yer verilmemiştir.

2. Bulgular ve Yorum

Bu başlık altında bulgular, araştırmanın alt sorularını oluşturan; Akademi eğitiminin verimi, ders çeşitliliği, öğretici kadrosu, ölçme ve değerlendirme süreçleri, staj süreçleri ve eğitim sürecine ilişkin sorunlar/memnuniyetsizlikler olmak üzere 6 temel başlıkta sunulacaktır.

2.1. Diyanet Akademi Eğitiminin Verimine İlişkin Katılımcı Görüşleri

Katılımcıların eğitim sürecinin çeşitli unsurlarına ilişkin görüşleri ve değerlendirmeleri alınmadan önce genel olarak sürecin verimine ve en fazla verim aldıkları derslere ilişkin görüşleri sorulmuştur. Bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Diyanet Akademi Eğitiminin Genel Olarak Verimi

Katılımcı	Tema	Kod	
Ön Lisans Mezunları	Genel verim	Verimli geçti (K1, K2, K3, K4) Verim aldığımı düşünmüyorum (K5)	
	En fazla verim alınan ders	Dini Musiki (K1, K2, K3) Kur’an-ı Kerim (K4, K5) Tevvit Bilgisi (K4, K5) Staj (K5) İmamlık-Müezzinlik Bilgi ve Becerisi (K2)	
		Genel verim	Verimli geçti (K6, K7, K8, K9, K10, K14) Ne verimli geçti ne verimsiz (K12, K13) Verimli de geçti verimsiz de (K11)
		En fazla verim alınan ders	Kur’an-ı Kerim/Yüzüne Okuma (K6, K7, K8, K10, K11, K12, K13, K14) Dini Musiki (K6, K7, K8, K11) Hadis (K11, K12) Meal (K12) İlmihâl (K9) İmamlık-Müezzinlik Bilgi ve Becerisi (K10)

Akademi eğitiminin genel olarak verimine ilişkin görüşlere bakıldığında; 5 ön lisans mezunundan 4’ünün (K1, K2, K3, K4), 9 lisans mezunundan da 6’sının (K6, K7, K8, K9, K10, K14) verimli geçtiğine dair olumlu kanaatte olduğu görülmektedir. Toplamda 14 mezunun 10’u Akademi eğitiminin genel olarak verimli geçtiği kanaatindedir. Bir ön lisans

²⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 42.

mezunu katılımcının (K5) sürecin verimli geçmediği görüşünde olduğu, üç lisans mezunu katılımcının (K11, K12, K13) ise kararsız veya bazı yönlerden verimli bazı yönlerden verimsiz geçtiği görüşünde olduğu görülmektedir. Akademi eğitiminin genel olarak verimine ilişkin her iki gruptan katılımcıların çoğunluğunun verimli geçtiğini belirtmelerinin başlıca nedenleri hocaların ve diğer adayların tecrübî bilgilerinden istifade etmiş olmalarıdır. Konuya ilişkin öne çıkan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Şöyle diyebilirim hocam; verimli geçti. Bu verimli geçmesinin nedeni de hocalarımızdan çok tecrübeli olan hocalarımızdan çokça istifade etmemizdi. Dediğim gibi pratik alanda onların görüşlerinden onların yaşamış oldukları şeylerden dersler çıkarmamızdı. Bu alanda çok verimli geçtiğini söyleyebilirim.” (K1)

“Verimli geçti, çünkü orada yani çok uzman hocalarla tanıştık ve aynı mesleği yapacağımız insanları gördük, onlarla iç içe olduk, görüş alışverişinde bulduk, yani o yönden tecrübemiz arttı.” (K3)

“Cemaatle ilgili yaşayacağımız problemleri ve bunlarla nasıl baş edebileceğimizi nasıl bir yol izleyeceğimizi; hocaların tecrübelerinden istifade ederek öğrendik. Bunlar bize çok yol kat etmeyi gösterdi ve bu konuda da gayet güzel oldu.” (K7)

Bu kapsamda bazı katılımcıların temas ettikleri; hocaların ve diğer adayların tecrübelerinden ve bilgilerinden istifade etme hususu Kocaman ve Koyuncu tarafından aday Kur'an kursu öğreticilerinin Akademi eğitimine ilişkin görüşlerinin incelendiği çalışmada da ulaşılmış olan bir bulgudur. İlgili çalışmada bazı katılımcılar, alanında donanımlı hocalarla tanışmayı ve tecrübe paylaşımını süreçten memnun oldukları bir husus olarak belirtmiştir.²⁸

Bazı katılımcıların, eğitimin verimi konusunda kararsız kalmalarındaki sebeplerin ise sürecin yoğun olmasına ve Akademi'nin yeni olmasına bağlı yaşanan birtakım eksikliklere dayandığı görülmektedir. Kocaman ve Koyuncu da çalışmalarında Kur'an kursu öğreticilerinin Akademi eğitimine ilişkin görüşlerinin genel olarak olumlu yönde olduğunu, bununla birlikte verim açısından bakıldığında katılımcıların sürecin bazı yönlerden “kaliteli, faydalı ve verimli”; bazı yönlerden ise “fayda sağlamadığı” görüşlerinde olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Ertürk'ün Kur'an kursu öğreticileri ile ilgili yaptığı çalışmada ise Akademi programının, müfredat ve işleyiş bakımından adayların beklenti ve ihtiyaçlarını kısmen karşıladığı tespit edilmiştir.³⁰ Yine Ertürk tarafından aday

²⁸ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 556.

²⁹ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 553-584.

³⁰ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 446.

imam-hatip ve müezzin kayyımlara uygulanan programın, katılımcıların gözünden incelendiği çalışmada 254 katılımcının %33,5'i uygulanan programın meslekî açıdan ihtiyaçları için uygun olduğunu ifade etmişken, %53,2 oranında din görevlisi soruya “kısmen” cevabını vermiş, %12,6 oranında din görevlisi ise programın ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmadığını belirtmiştir.³¹ Gerek bu çalışmada elde edilen bulgular gerekse literatür sonuçları Akademi eğitiminin aday din görevlilerinin beklenti ve ihtiyaçlarını karşılama veya verim elde edilmesi açısından kısmen olumlu olduğunu, buna karşılık olumsuz veya verimsiz değerlendirilen yönlerin de bulunduğunu göstermektedir.

2.1.1. En Fazla Verim Alınan Ders

Tablo 2'ye bakıldığında hem ön lisans hem de lisans mezunlarının en fazla verim aldıkları derslerin Kur'an-ı Kerim ve Dini Musiki olduğu görülmektedir. Kur'an kursu öğreticilerinin Akademi eğitim tecrübeleri üzerine yapılan bir çalışmada da katılımcıların en fazla verim aldıkları dersler arasında ilk sırada Kur'an-ı Kerim gelmektedir.³² Bu çalışmada dokuz lisans mezunundan 8'inin Kur'an-ı Kerim dersinden verim alması, katılımcıların Akademi'deki Kur'an eğitimi İlahiyattaki Kur'an eğitimi ile karşılaştırıldığında nasıl bulunduğu dair merak uyandıran bir husustur. Bu konuyu açıklaması bakımından bazı lisans mezunu katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Kur'an dersi, çünkü ilahiyat fakültelerinde Kur'an eğitimi bence hâlâ eksik. Kur'an eğitimi Akademi'de almasaydım ben bayağı zorlanırdım.” (K6)

“İlahiyat fakültesinde de Kur'an-ı Kerim, tecvit, ezber, mahreç dersleri aldık. Buna binaen ben ekstra dersler aldım. Yani kendimi bir seviyede zannediyordum. Ama çok büyük bir gaflet içindeymişim. Çünkü Akademi'ye başladıktan sonra kıraat ve Kur'an-ı Kerim anlamında çok eksik olduğumu fark ettim.” (K12)

“Bizler lisans öğrencisiydik, Kur'an-ı Kerim üzerinde çok durmadık, yani okuyuşta olsun gerek tecvit olsun ki ilahiyat da bunun üzerine çok ayrıntılı durmuyorlardı. Biz diğer derslerin üzerine çok ayrıntılı durduğumuzdan yüzüne okuyuşumuz çok gelişmemişti.” (K14)

Katılımcılar ilahiyat lisans eğitimlerinde eksik veya yetersiz yetiştiklerini ifade etmekte, fakültede verilen eğitimi bu anlamda yetersiz bulmaktadır. Tamamı en az dört yıllık dinî yükseköğrenim mezunu olan 119 Kur'an kursu öğreticisi adayının Akademi eğitimine ilişkin görüşleri üzerine yapılan bir çalışmada da katılımcıların, programa

³¹ Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 773.

³² Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 449.

katılmadan önce kendilerini yeterli görmeyip geliştirmek istedikleri alanlar arasında ilk sırada Kur'an-ı Kerim dersini ifade ettikleri görülmüştür.³³ Bu durum farklı bir çalışmada aday imam-hatip ve müezzin kayyımlar açısından da bu şekilde tespit edilmiştir.³⁴ Literatürde de bazı çalışmalarda İlahiyat eğitiminde Kur'an-ı Kerim dersi öğretiminde birtakım zayıflıkların olduğu, ideal bir öğretimin yapılamadığı belirtilmektedir.³⁵ Bunun yanı sıra çalışma hayatına yeni başlamış bazı din görevlilerinin de kıraat eğitimine ihtiyaç duyduğunu ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır.³⁶ Bu noktada Akademi eğitiminin aday din görevlilerine Kur'an-ı Kerim alanında lisans eğitiminden farklı katkılar sunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ön lisans mezunu katılımcıların da tümü hafız olduğu hâlde 5 katılımcıdan 2'sinin (K4, K5) Kur'an-ı Kerim ve Tecvid derslerini en fazla verim aldıkları dersler arasında ifade etmesi, bu derslerin Akademi eğitiminde bir boşluğu tamamladığını göstermektedir. Bu da Akademi eğitiminin üstün yönlerinden biri olarak ifade edilebilir.

14 katılımcıdan 7'sinin (K1, K2, K3, K6, K7, K8, K11) en fazla verim aldığını ifade ettiği diğer ders ise Dinî Musiki'dir. Konuyu açıklaması bakımından bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Hocam özellikle dinî musiki dersi. Bu derste bu kadar ilerlemeler olacağını beklemiyordum. Dinî musiki alanında nota bilgisi, işte makam bilgisi bu alanda çok güzel istifade ettik, hocalarımızdan çok şey öğrendik. Bu alanda gerçekten çok şey kazandık diyebilirim.” (K1)

“İyi ki bunu aldım dediğim ders Dinî Musiki dersi hocam.” (K3)

“Hani hadis, kelam, fıkıh, ilmihâl, siyer bu alanlar benim için bir nevi tekrar gibi oldu, ama onun haricinde en çok böyle süreçte keyif aldığım, beni geliştiren alan olarak kıraat ilmi ve musiki, çok fazla bir katkısı oldu bize.” (K7)

Bu çalışmadan farklı olarak Ertürk'ün aday Kur'an kursu öğreticisi ve imam hatip ile müezzin kayyımların gözünden Akademi eğitimini incelediği çalışmalarında ise Dinî Musikinin, katılımcıların beklentilerini yeterince karşılamayan derslerden biri olduğu

³³ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 447.

³⁴ Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 775.

³⁵ Hasan Hüseyin Havuz, “Kur'an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2023), 125.

³⁶ İdris Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 127.

tespit edilmiştir.³⁷ Farklı Akademilerde ders sürecini etkileyen çeşitli değişkenlere bağlı olarak bu durumun farklılık arz etmiş olması muhtemeldir. Ancak bu husus yapılacak çeşitli çalışmalarla nedenleriyle birlikte ortaya konulabilir.

2.2. Diyanet Akademi Ders Çeşitliliğine İlişkin Katılımcı Görüşleri

Araştırma kapsamında katılımcılara “Programdaki ders çeşitliliği mesleğe hazırlık açısından uygun mudur/yeterli midir?” ve “Sizce programa eklenmesi veya programdan çıkarılması gereken dersler var mıdır?” şeklinde iki soru yöneltilmiştir. Katılımcılardan alınan cevaplar Tablo 3 ve 4’te sunulmuştur.

Tablo 3: Programdaki Ders Çeşitliliğinin Mesleğe Hazırlık Açısından Uygunluğu/Yeterliliği

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Ders çeşitliliğinin mesleğe hazırlık açısından uygunluğu/yeterliliği	Uygun/yeterli ama düzenlemeler yapılmalı (K2, K3, K4, K5)
		Zamana oranla yeterli (K1)
Lisans Mezunları	Ders çeşitliliğinin mesleğe hazırlık açısından uygunluğu/yeterliliği	Uygun/yeterli ama düzenlemeler yapılmalı (K6, K7, K8, K9, K11, K12)
		Uygun/yeterli değil (K10, K13, K14)

Tablo 3 incelendiğinde ders çeşitliliğinin mesleğe hazırlık açısından uygunluğu/yeterliliği konusunda her iki katılımcı grubunun çoğunluğu büyük oranda “uygun/yeterli ama düzenlemeler yapılmalı” kanaatinde olduğu görülmektedir. Sadece lisans mezunları “uygun/yeterli değil” kanaatindedir. Bu durum, ön lisans ve lisans mezunları olarak aynı programa tâbi olan adaylar için tek bir programın takip edilmesinin ideal olup olmadığına dair bir soru işareti olarak görülebilir.

Uygun/yeterli, ama düzenlemeler yapılmalı görüşünde olan bazı katılımcıların açıklamaları şu şekildedir:

“Yeterli, yetersiz demeyelim, ama daha çok da üstüne farklı şeylerde konulabilir, yani artırılabilirdi diyeyim.” (K3)

“Bazı dersler birazcık fazulü derslerdi bizim için. Uygundu, ama hani o dersler olmasa da çok bir şey kaybetmezdik.” (K6)

“Genel mahiyette yeterliydi, ama bazı böyle gereksiz, bu dersler gerçekten hani bir müezzine bir imama bir Kur'an kursu öğreticisine bir fayda sağlamayacak dediğimiz 1-2

³⁷ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 449; Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 784.

ders vardı. Onlar yerine biraz da öğrenci odaklı 1-2 ders olabilir, bu sportif bir faaliyet olabilir, ne bileyim hani, kültürel bir faaliyet olabilir...” (K7)

“Mesleği yapabilmen için yeterli, ama hani daha bir içerik olarak daha verimli daha böyle güzel bir program, biraz daha iyileştirilebilir.” (K8)

Katılımcıların dersleri çeşitlilik açısından genel itibarıyla yeterli bulmakla birlikte geliştirilebilir gördükleri anlaşılmaktadır.

Ders çeşitliliğinin mesleğe hazırlık açısından uygun ve yeterli olmadığını düşünen lisans mezunları ise bazı derslerin içeriklerinin öğrenci seviyesine göre yüzeysel olmasını sebep olarak göstermiştir:

“Pek yeterli değildi, yani bazen boş dersler vardı.” (K10)

“Yeterli değil. Şu şekilde, mesela İslam Ahlakı diye bir ders konulmuş fakat içeriği pek açık değildi. Sadece merhametten bahsediyorduk, bir ders fedakarlıktan bahsediyorduk, sevmekten falan bahsediyorduk. Bunlar çok yavan kalıyordu, yani çok yüzeyseldi. Oraya gelen insanların düzeyinin aslında farkında değiller.” (K14)

Lisans mezunu bazı katılımcıların programda içerik itibarıyla kendi seviyelerine uygun olmadığını düşündükleri dersler bulunmaktadır. Kocaman ve Koyuncu'nun çalışmasında katılımcıların bir kısmı temel İslâmî ilimler dersleri için: “İlahiyat eğitiminin genel tekrarı”, bir kısmı: “Kaliteli, faydalı ve verimli”, bir kısmı ise: “Yoğun program, yetersiz zaman, program sadeleştirilmeli” şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır. İlgili çalışmada araştırmacılar Akademi programının İlahiyat eğitiminin genel bir tekrarı olduğunu ifade eden katılımcıların büyük çoğunluğunun İlahiyat; bir gereklilik olduğunu ifade edenlerin çoğunun ise İLİTAM mezunu olduğunu belirtmiştir.³⁸ Ertürk'ün aday Kur'an kursu öğreticisi ve imam hatip ile müezzin kayyımların gözünden Akademi eğitimini incelediği çalışmalarında da programın meslekî ihtiyaçlara uygunluğuna ilişkin olarak katılımcıların bir kısmının Akademi eğitimindeki bazı dersleri imam hatip liselerinde ve ilahiyat fakültelerinde verilen ders içeriklerinin tekrarı olarak değerlendirildiği tespit edilmiştir.³⁹ Sonuç olarak gerek bu çalışmadaki gerekse literatürdeki bulgulara bakıldığında katılımcıların önemli bir kısmının Akademi programının ders çeşitliliğinin uygun olmakla birlikte geliştirilmesi gerektiği görüşünde olduğu görülmektedir. Ders çeşitliliği ile ilgili en sık dile getirilen husus bazı derslerin lisans mezunu adaylar için hafif bulunması veya ilahiyat eğitiminin ardından kendilerine

³⁸ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 556-558.

³⁹ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 445-446; Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 774.

tekrar niteliğinde gelmesidir. Bu husus da ön lisans, örgün lisans ve İLİTAM mezunu adaylar için tek bir programın uygulanmasının yeniden gözden geçirilmesine işaret etmektedir.

Konuyu daha detaylı ele alabilmek açısından katılımcılara programa eklenmesi/çıkarılması istenen derslere ilişkin görüşleri sorulmuştur. Elde edilen veriler Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4: Programa Eklenmesi/Çıkarılması İstenen Dersler

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Programa eklenmesi veya saati artırılması gereken ders	Temel İslam Bilimleri: Tefsir (K1), Hadis (K1), Şafii Fıkhı (K5) Arapça (K3) Tecvit (K3) Felsefe (K4) Hitabet ve Meslekî Uygulama (K4) Sportif/Kültürel Faaliyetler (K5) Tecrübe Aktarımı/ Cemaatle İletişim (K2)
	Programdan çıkarılması veya saati azaltılması gereken ders	Çıkarılmasına gerek yok, eklemeler yapılmalı (K2, K3, K5) Kamu Mevzuatı Dersi (K4) İslam Ahlakı (K1) Davet ve Nebevi Metot (K1)
Lisans Mezunları	Programa eklenmesi veya saati artırılması gereken ders	Dini Musikî (K6, K8, K10, K11) Staj (K7, K9, K11, K12) Kur'an-ı Kerim/Yüzüne Okuma/Ezber (K6, K12, K13) Sportif/Kültürel Faaliyetler (K7, K12) Tecrübe Aktarımı/Cemaatle İletişim (K8, K13) Fıkıh/İlmihal (K8, K12) Siyer (K9, K12) Arapça (K10) İslam Tarihi (K12) Güncel Cami Problemleri (K13) Diksiyon (K14) Kitap Okuma (K14) Hitabet ve Meslekî Uygulama (K8) Kamu Mevzuatı (K11)

Programdan çıkarılması veya saati azaltılması gereken ders	İslam Ahlakı (K6, K9, K10, K11, K12, K14)
	Kelam (K6, K10)
	Çıkartılmasına gerek yok, eklemeler yapılmalı (K8)
	Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik (K7)
	Davet ve Nebevi Metot (K12)
	Temel İslami Bilimlerin tamamı (K13)
	Hadis Usulü (K6)

Öncelikle katılımcıların programa eklenmesi veya saati artırılması gereken derslere ilişkin görüşlerine bakıldığında bu derslerin lisans mezunlarında Dinî Musiki, Staj dersleri ve Kur'an-ı Kerim/Yüzüne Okuma/Ezber derslerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bulgu bir önceki başlıkta katılımcıların eğitimde en çok verim aldıkları derse ilişkin görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda İlahiyat eğitiminden farklı olarak Akademi eğitiminde Kur'an-ı Kerim ve Dinî Musiki derslerinden verim alan katılımcıların bu derslerin artırılması yönünde beklentileri söz konusudur. Her iki gruptan katılımcıların programa eklenmesi veya saati artırılması gereken derslere ilişkin ortak önerileri ise; Hitabet ve Meslekî Uygulama, Sportif/Kültürel Faaliyetler, Arapça ve Tecrübe Aktarımı/Cemaatle İletişim dersleridir. Bu kapsamdaki bazı açıklayıcı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Eklenmesi gereken şeyler de (...) sahada karşılaşacak problemlere kişileri hazırlanmaya yönelik bir eğitim konulabilir.” (K2)

“Mesela sportif faaliyetler eksikti, çok fazla yapılmadı. (...) Sürekli ders çalışmak da olmaz yani... biraz beyin boşalacak, biraz kan basıncı yükselecek ki anlayabilsin...” (K5)

“Şöyle bir haftada bir gün tecrübe aktarımı dersi olması lazım. Bunu hocalar dersin içeriğinde yapıyorlardı, ama birebir bizzat hocanın konuşacağı bir ders olmalı. Hoca sohbet etmeli, adayların karşılaşacakları problemler, şunlar bunlar verilirse daha iyi olur diye düşünüyorum.” (K8)

Elde edilen bulgulara göre her iki gruptan katılımcıların programa eklenmesi veya saati artırılması gereken derslere ilişkin ortak önerilerinin temel İslam bilimlerinden derslere değil, daha ziyade sahaya, uygulamaya dönük içeriklere yönelik olduğu görülmektedir. Bu durum katılımcıların alan eğitimi veya teorik içeriklerden ziyade K2 rumuzlu katılımcının da ifade ettiği gibi “sahada karşılaşacak problemlere kişileri hazırlamaya yönelik” içeriklere yönelik ilgi ve beklentilerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu husus literatür bulguları ile de örtüşmektedir. Nitekim Ertürk tarafından aday imam-hatip ve müezzin kayyımlara uygulanan programın, katılımcıların

gözünden incelendiği çalışmada da izlenen programın kendilerine yeterli düzeyde meslekî bilgi kazandırması konusunda katılımcıların %69,5'i "evet", %28,5'i "kısmen" cevabı vermişken, meslekî beceri konusunda ise katılımcıların %46,9'u "evet", %42,9'u "kısmen", %8,2'si ise "hayır" cevabını vermiştir.⁴⁰

Tablo 4'e katılımcıların programdan çıkarılması veya saati azaltılması gereken derslere ilişkin görüşleri açısından bakıldığında her iki gruptan toplamda 4 katılımcının (K2, K3, K5, K8), çıkarılması gereken bir ders olmadığı kanaatinde oldukları, 7 katılımcının (K1, K6, K9, K10, K11, K12, K14) İslam Ahlakı dersinin, 2 katılımcının (K1, K12) ise Davet ve Nebevi Metot dersinin kaldırılması gerektiğinden yana olduğu anlaşılmaktadır. Konuyu açıklaması bakımından bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

"İslam ahlakı dersi biraz boştu. Sadece birkaç kavram öğrendik diyebilirim. İşte hasbîlik gibi kavramlar vs. Biz belki üniversiteden dolayı aşınayız bu kavramlara, lise mezunu arkadaşımız bilemiyor olabilir, ama bizim için o dersler gereksizdi bence..." (K6)

"İslam Ahlakı dersi vardı. Ders güzel bir ders. Güzel terimler öğrendik. Lakin bu öğrendiğimiz terimleri biz zaten hayatımıza tatbik ettiğimiz şeyler, fakültede, imam hatipte öğrendiğimiz şeyler. Yani biz imam hatip ve ilahiyatta öğrendiğimiz şeylerin üzerine böyle İslam Ahlakı gibi bir dersin olmaması gerekiyordu. Yine aynı şekilde Davet ve Nebevi Metot diye bir ders vardı. Bu derste böyle sadece önemli sahabe hayatlarını işledik. Yani bazı yer yer Siyerle ilgili bilgilere değindik. Bana göre şahsen yetersiz oldu. Bu bahsettiğim dersleri çıkarıp yerine bir imam hatibin bana göre kesinlikle bilmesi gereken Hz. Peygamberin hayatı konulmalı." (K12)

"İslam Ahlakı ile Davet ve Nebevi Metot diye dersimiz vardı. Bu dersler biraz daha yavan geçti diyebilirim." (K1)

Sözü edilen derslerin, katılımcıların hâlihazırda bildiği konular olduğu veya konuların içeriği itibarıyla kendilerine yetersiz geldiği görülmektedir. Kocaman ve Koyuncu'nun çalışmasında bazı katılımcıların "İslâm Ahlâkı dersinin içeriği verimli hâle getirilmeli, işlenişi değiştirilmeli" görüşünde olduğu tespit edilmiştir.⁴¹ İlk dönem mezunu adayların bu geribildirimleri doğrultusunda Akademi Başkanlığı tarafından dersin programda yer alması veya içeriğinin güncellenmesi konusu değerlendirilmelidir.⁴²

⁴⁰ Ertürk, "Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi", 773.

⁴¹ Kocaman - Koyuncu, "İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi", 556.

⁴² Bu makale, 1. dönem Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programına ve bu programın uygulandığı aday din görevlisi görüşlerine göre yazılmıştır. Bununla birlikte 2. dönem Akademi sürecinde ilgili programda kısmî değişiklikler yapıldığı görülmüştür.

2.3. Öğretici Kadrosuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Katılımcılara öğretici kadrosuna ilişkin “Alan bilgisi, formasyon bilgi ve becerisi açısından eğitim veren öğretici kadro hakkındaki düşünceleriniz nedir?” sorusu sorulmuş olup bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 5’te sunulmuştur.

Tablo 5: Öğretici Kadrosuna İlişkin Katılımcı Görüşleri

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Alan bilgisi	Alan bilgileri yeterli (K2, K3, K5)
	Formasyon bilgi ve becerisi	Formasyon eksik/yeterli değil (K2, K4, K5) İhtisas eğitimi almış hocalardan istifade ettik, diğerlerinden edemedik (K1)
Lisans Mezunları	Alan bilgisi	Alan bilgileri yeterli (K6, K7, K8, K10, K11, K13) Alan bilgileri yetersiz (K14) Kadrolu hocalar yeterli, görevlendirmeler yetersiz (K12)
	Formasyon bilgi ve becerisi	Formasyon eksik/yetersiz (K6, K7, K9, K12, K13, K14) Formasyon yeterli (K8, K10) Kadrolu hocaların formasyonu yeterli, görevlendirmelerin formasyonu eksik (K11)

Tablo 5’te yer alan verilere bakıldığında; her iki gruptan toplam 14 katılımcıdan 9’unun (K2, K3, K5, K6, K7, K8, K10, K11, K13) öğreticilerin alan bilgisi açısından yeterli, birinin (K14) ise yetersiz olduğu kanaatinde görülmektedir. Ertürk tarafından aday imam-hatip ve müezzin kayımlara uygulanan programın, katılımcıların gözünden incelendiği çalışmada da eğitim görevlilerinin alan bilgilerinin büyük ölçüde yeterli olduğu tespiti yapılmıştır.⁴³ Konuyu açıklaması bakımından öğreticilerin alan bilgisine ilişkin bu çalışmadan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Hocaların bilgi birikimi iyi.” (K5)

“Dersimize giren bütün hocalardan Allah razı olsun hepsinin alanında gerçekten çok iyi hocalar olduğuna eminim gördüm de zaten.” (K6)

“Valla hepsi de çok iyiydi. Konu anlamında hepsi donanımlıydı yani.” (K10)

Bu çalışmanın 14 katılımcıdan 9’u ise (K2, K4, K5, K6, K7, K9, K12, K13, K14) öğreticilerin pedagojik formasyon bilgi ve becerisi açısından yetersiz olduğu görüşündedir. Konuya ilişkin bazı katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

⁴³ Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 778.

“Eğitim görevlilerinin formasyonlarının çok yeterli olduğunu düşünmüyorum. Ciddi anlamda bir formasyon almaları gerektiğini düşünüyorum. Alanlarıyla alakalı yeteri kadar bilgiye sahip olabilirler belki, ama dediğim gibi bunu aktarmayla alakalı eksiklikleri var kuşkusuz.” (K2)

“Bizim eğitim gördüğümüz Akademi’de maalesef görevlendirme hocalarımız çoktu. Bu hocalarımızın birçoğunun formasyon gibi bir belgesi yoktu. (...) Maalesef bu noktada ciddi eksiklikler vardı.” (K4)

“Formasyon konusunda hepsinin eksikleri var (...) Belki 20 tane falan hocamız vardı, aralarından bir iki tanesi formasyon konusunda yeterliydi diyebilirim.” (K6)

“Eğitici olarak, formasyon olarak da kesinlikle yetersizdiler.” (K12)

Elde edilen bulgulardan hareketle ilk dönem mezunlarının çoğunluğuna göre öğretmenlerin alan bilgisi anlamında yeterli olduğu, ancak pedagojik formasyon açısından verimli olamadıkları söylenebilir. Literatürde yer alan çalışmada da benzer sonuçlar tespit edilmiştir. Akademi eğitimlerine katılan Kur'an kursu öğretmenlerinden çoğunluğunun öğretici kadro için “Kendi alanlarında donanımlı, yetkin, deneyimli” görüşünde oldukları, bir kısmının öğretmenlerin “Ders sunumunda pedagojik formasyon eksikliği”nin bulunduğunu ifade ettikleri, bir kısmının da “Formasyon dersleri için alanında uzman hocalara ihtiyaç var” görüşünde olduğu görülmektedir.⁴⁴ Aday imam-hatip ve müezzin kayımlara uygulanan programın, 254 katılımcının gözünden incelendiği bir çalışmada ise katılımcılar, öğretmenlerin ders işleme becerilerini %60,3 oranında yeterli, %28,46 oranında kısmen yeterli, %11,26 oranında da yetersiz olarak değerlendirmiştir.⁴⁵ Öğretmenlerin ders işleme becerisine yönelik bu bulgular, öğrenme ortamlarına ilişkin önemli bir noktaya işaret etmektedir. Zira katılımcıların “formasyon” olarak ifade ettikleri alan eğitimi almış kişilere alanlarını nasıl öğreteceklerine ilişkin eğitim olan öğretmenlik meslek bilgisi ve becerisinin, öğretmenin niteliği ve dolayısıyla da eğitimin niteliği bakımından elzem olduğu belirtilmelidir.⁴⁶

2.4. Ölçme ve Değerlendirme Süreçlerine İlişkin Katılımcı Görüşleri

Katılımcılara eğitim sürecindeki ölçme ve değerlendirmelere ilişkin “Eğitim sürecinin ölçme-değerlendirme boyutu hakkında neler söylersiniz?” şeklinde açık uçlu bir soru yöneltilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar tema ve kodlarına göre düzenlenerek Tablo 6’da sunulmuştur.

⁴⁴ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğretmenlerine Göre Diyanet Akademisi”, 564.

⁴⁵ Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 779.

⁴⁶ bk. Banu Yaman Ortaş, “Pedagojik Formasyon Eğitimi Almamış Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Algıları/ Aksaray İli Örneği”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (Mayıs 2010), 54-56.

Tablo 6: Akademinin Ölçme ve Değerlendirme Süreçleri

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Sınav verimi ve adalet	Sınavlar verimsiz ve adaletsizdi (K1, K2, K3, K4, K5)
	Sınavların hazırlandığı yer	Sınavlar Ankara merkezli yapılmalı (K3, K5) Sınavları Akademiler adaleti sağlayarak kendileri hazırlamalı (K4)
Lisans Mezunları	Sınav verimi ve adalet	Sınavlar verimsiz ve adaletsizdi (K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14)
	Sınavların hazırlandığı yer	Sınavlar Ankara merkezli yapılmalı (K10, K13) Yazılı sınavlar merkezden, sözlü mülakatlar Akademi tarafından hazırlanmalı (K12, K7)

Tablo 6’da katılımcıların Akademi eğitim sürecindeki ölçme ve değerlendirmelere ilişkin görüşleri için 2 tema oluşturulmuştur. Bunlardan sınavların verimi ve adalet teması altında her iki katılımcı grubun da tamamının “sınavlar verimsiz ve adaletsizdi” şeklinde cevap verdikleri görülmektedir. Katılımcıların tamamının sınavların verimsiz ve adaletsiz olduğunu düşünmeleri, katılımcılara göre sınavların Akademi merkezli oldukları ilk dönemde her Akademinin puan ortalamasının farklı olması, bazı Akademilerde çok yüksek, bazılarında ise düşük puanlar veriliyor olması ve buna bağlı olarak bu puanların adayların sürecin sonunda atanacakları görev yerlerini etkiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşanan şikâyet vb. durumlardan dolayı sınavların Ankara merkezli olması ile sıkıntılar kısmen giderilmiş olsa da bu sefer de kurulan sınav komisyonlarının birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunması gibi birtakım sorunlar ifade edilmiştir. Konuyla ilgili öne çıkan bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Hocalar Akademi merkezlerinde (...) hem yazılı sınavlar hem sözlü mülakatı kendileri yapıyorlardı. Sonuçlar açıklandıktan sonra işin korkunç yüzü ayyuka çıktı. Yani 2-3 tane belki 4-5 tane Akademi puanları ciddi anlamda şişirilmişti. İlk dönem sınav sonuçları belli başlı Akademilerde 90-100 arasındaydı. (...) Diyanet bu işe el attı. İşte müfettişler gönderdi. Ama orda da farklı sorunlarla karşılaştık. Şimdi şöyle bir mevzu oluyor. Sınav zamanı geliyor, ben bütün ezberlerimi tam vermişim, bütün her şeyimi tam yapmışım, yazılı sınavdan da yüksek almışım, sözlü mülakata girmişim. Sözlü mülakatta o gün, o dakika performansımı ne kadar gösterebilmişsem ona göre değerlendiriliyor. Ama hocam benim derste nasıl bir performans sergilediğimi, ezberlerimi nasıl verdiğimi, nerelerde hata yaptığımı, yani çalışma gayretimi biliyor. Bir öğrenciye puan verilirken sadece o anlık değerlendirilmez.” (K4)

“Merkezden gelen sınavları kastetmiyorum, onlarda zaten herkese aynı sorular soruluyor, aynı saatte uygulanıyor. Ama mülakat tarzı yapılan sınavlarda çok sıkıntı oldu ilk etapta... Sonra güya aştıklarını söylediler, ama bunun aşıldığını ben düşünmüyorum.” (K8)

“Eğitim sürecinde toplamda 6 tane mülakata girmiş bulunduk. Mülakatlar içerisinde A komisyonundaki ve B komisyonundaki hocalar arasında bile çok fark vardı. Birinde giren öğrenci 4 içeride dakika kalıyorsa diğeri 15 dakika kalıyordu. Komisyonun biri kolay soruyorsa diğeri çok zor soruyordu. Böyle olunca da insan şunu düşünüyor: yani ben şanssızlığımdan dolayı mı düşük puan alıyorum.” (K14)

Katılımcıların çoğunlukla bu olumsuz cevaplarının yanı sıra öneri olarak belirttikleri husus, sınavların hazırlandığı yer teması altında ele alınmıştır. Bu kapsamda 4 katılımcı (K3, K5, K10, K13) sınavların Ankara merkezli yapılmasını, 2 katılımcı (K7, K12) yazılı sınavların merkezden hazırlanarak gelmesi, sözlü sınavların ise Akademiler tarafından yapılmasını, 1 katılımcı (K4) da tüm sınavları adaleti sağlamak koşuluyla Akademilerin yapmasını önermiştir. Konuyla ilgili bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Sınavların hepsinin adaletli olduğunu düşünmüyorum, hepsi merkezî sistem olsa daha iyi olur.” (K5)

“Yazılı sınavlar merkezden yapılırsa daha iyi, ama mülakat dediğim gibi o kişiden kişiye değiştiği için şans meselesi oluyor.” (K10)

Akademi mezunlarının büyük çoğunluğunun sınavın tek elden, Ankara merkezli olarak yapılması önerisi herkesin aynı sınava girecek olmasına bağlı olarak adaletsizliklerin ortadan kalkacağı fikrine dayanmaktadır. Bu husus aday imam hatip ve müezzin kayyımların gözünden Akademi eğitiminin incelendiği bir çalışmada da bir katılımcı tarafından “Sınav soruları merkezden gelmeli, akademiler arasında yapılan sınavlarda adalet olmalı. Öğrencilere bazı yerlerde yüksek puanlar verilerken diğer yerlerde mağdur ediliyor.” şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁷ Literatürde Akademi eğitiminin değerlendirilmesini konu edinen bir başka çalışmada da 33 katılımcıdan 27’sinin süreç içerisinde verilen notların ve yapılan mülakatların adil olmadığı ve Akademiler arası puanlamaların dengesiz olduğu kanaatinde oldukları tespit edilmiştir. Yine aynı çalışmada 12 katılımcı tarafından, farklı Akademilerde uygulanan sınavlarla ilgili merkezî bir standardın ve uygulama birliğinin olması gerektiği önerilmiştir.⁴⁸ Ertürk’ün aday Kur’an kursu öğreticisi ve imam hatip ile müezzin kayyımların gözünden Akademi eğitimi incelediği çalışmalarında da Akademi merkezleri arasında ortak sınav esaslarının belirlenip uygulanması gerektiğini önerdiği görülmüştür.⁴⁹ Gerek bu makale

⁴⁷ Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 782.

⁴⁸ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 572-573.

⁴⁹ Ertürk, “Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 457; Ertürk, “Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 784.

gerekse literatürdeki diğer çalışma sonuçları dikkate alındığında, tüm Akademi merkezleri için ölçme değerlendirmede bir uygulama birliğinin sağlanmasının isabetli olacağı söylenebilir.

2.5. Staj Süreçlerine İlişkin Katılımcı Görüşleri

Çalışma kapsamında katılımcılara staj süreçlerine ilişkin “Akademideki staj uygulaması hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusu sorulmuş olup bu kapsamda elde edilen veriler Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7: Akademideki Staj Süreçleri

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Verim/fayda	Verimli/faydalı geçti (K1, K3, K5) Verimli/faydalı değildi (K4)
	Süre/kapsam	Süresi ve kapsamı artırılmalı (K1, K2, K3, K4, K5)
Lisans Mezunları	Verim/fayda	Verimli/faydalı değildi (K6, K8, K9, K10, K11, K12, K14) Verimli/faydalı geçti (K7, K13)
	Süre/kapsam	Süresi ve kapsamı artırılmalı (K6, K8, K9, K10, K11, K11, K13, K14) Süre/kapsam yeterli (K7)

Tablo 7 incelendiğinde katılımcıların staj uygulamalarına ilişkin ön lisans ve lisans mezunu olma durumlarına göre görüşlerinin farklılık arz ettiği görülmektedir. Buna göre 9 lisans mezunundan 7’si (K6, K8, K9, K10, K11, K12, K14), 5 ön lisans mezunundan 1’i (K4) staj süreçlerinin verimli ve faydalı olmadığı kanaatinde. Toplamda staj sürecini verimli ve faydalı bulan katılımcılar 14 kişide 5 kişi (K1, K3, K5, K7, K13), verimsiz ve faydasız bulan katılımcılar ise 8 kişidir. Ertürk’ün Kur’an kursu öğreticilerinin Akademi eğitimine ilişkin yaptığı çalışmada da adayların %23,5’i staj süreçlerini verimli, %43,7’si kısmen verimli, %32,8’i ise verimsiz şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁰ Bu çalışmada katılımcıların staj süreçlerine ilişkin olumsuz düşüncelerindeki temel sebep, stajların hem sayı hem de içerik olarak yetersiz olması ve sürece gereken özenin verilmemesidir. Konuya dair bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Yanımızda hiçbir Diyanet Akademi personeli yok. (...) Yol kenarındaki camilere bizleri bıraktılar. Dediler ki cumayı kıldırın, müezzinliği yapın, dönüşte toplayacağız sizi. Cuma’dan sonra toplanılarak döndük Akademi’ye. Ee, kim değerlendirdi beni? Puanımı nasıl verdiniz? 80 vermişler bana.” (K4)

⁵⁰ Ertürk, “Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 451.

“Alana, sahaya inme fırsatımız fazla olmadı. Ben koskoca 8 aylık dönemde bir defa hutbeye çıktım. Bunların sayısının artırılıp bizlerin daha fazla cemaatin önüne çıkmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu konuda eksikleri vardı yani.” (K6)

“Valla staj normalde üç defa yapılacaktı. Süre yetmedi, herkes sadece bir defa yaptı. Onun da çok verimini almadım yani. Çünkü bir defa gittik. Şahsen ben imamlık hiç yapmamıştım, hiç hutbeye çıkmamıştım daha önce. Büyük ihtimalle Akademide çıkarım dedim, ama orda bir defa sıra geldi, müezzinlik yaptım. Hutbeye de ilk defa görev yerimde çıkmış oldum.” (K10)

“Ha, en büyük eksiklerden bir tanesi de o. (...) Ben mesela bir tek müezzinlik yapabildim. Bana müezzinlik denk geldi. Yani sana ne denk gelirse. Üçlü gruplar hâlinde camilere gidiyorduk. İşte birimiz hutbeye çıkıyorduk, birimiz müezzinlik yapıyordu, birimiz imamlık. Kime ne denk gelirse. Bana koskoca Akademi süresince bir tek müezzinlik denk geldi. Ama hem de benim görevim imamlık yani, müezzinlik de değil.” (K11)

Stajların verimsiz ve faydasız geçmesi fikrinin yanında 14 katılımcıdan K7 hariç tamamı stajların süresi ve kapsamının artırılması gerektiği görüşündedir. Katılımcıların bu düşüncede olmalarındaki temel sebebin stajların veriminde bahsedildiği üzere sürecin sistemsiz ve yüzeysel geçmiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu durumun, Akademi eğitiminin ilk kez uygulanışındaki planlama hatalarından kaynaklanması muhtemeldir. Nitekim bir katılımcı da bu yöndeki görüşünü şu şekilde ifade etmiştir:

“Yani ilk olması itibariyle çok düzgün bir program olmadı, yetiştirilemedi sonlara doğru. (...) Yani bence öğrencinin her hafta gitmesi lazım, ama kalabalık olduğu için gidilemedi, bence bu geliştirilmeli.” (K8)

Kocaman ve Koyuncu'nun aday Kur'an Kursu öğretmenleri ile yaptıkları çalışmada 33 katılımcıdan 14'ünün “staj faydalıydı, staj her iki dönemde de ve daha fazla olmalı” görüşünde oldukları tespit edilmiştir.⁵¹ İlgili çalışmada aday Kur'an kursu öğretmenlerinin aday imam-hatiplerden daha uzun süre staj deneyimi imkânı olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte araştırmacılar, staj konusunda Akademi merkezleri arasında uygulama birliğinin olmadığını; 3, 5 ve 7 hafta staja giden katılımcıların olduğunu belirtmişlerdir.⁵²

Literatürde halkımızın İlahiyat eğitimi almış kişilerde meslekî pratikleri aradığı,⁵³ bu becerilerin kazandırılmamasının din görevlilerinde hem itibar kaybına hem de

⁵¹ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 561.

⁵² Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 563.

⁵³ Ömer Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri” *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Haziran 2019),84.

özgüven sorununa sebebiyet verdiği vurgulanmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla aday din görevlilerinin adaylıkları sürecinde yeterince deneyim imkânı elde etmesi elzemdir. Zira İlahiyat fakültesi ön lisans ve hatta lisans eğitiminin din görevliliği uygulamaları açısından yetersiz olduğu söylenebilir. Nitekim literatürde de İlahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitimlerinde uygulama sınırlılığı olduğunu ifade ettikleri,⁵⁵ özellikle ezan, kamet, salâ gibi rutin müezzinlik uygulamalarını usulüne göre yerine getirme konusunda kendilerini büyük oranda yetersiz gördükleri,⁵⁶ dinî hitabet konusunda bilgi, motivasyon ve öz yeterlik algılarının düşük olduğu, dinî hitabete yönelik olarak temelde kaygı, çekingenlik gibi psikolojik nedenlerle topluluk önünde konuşmaktan ve dinî hitabet yapmaktan kaçındıkları tespit edilmiştir.⁵⁷ Yine bu noktada öğrencilere yaparak yaşayarak öğrenme fırsatı sunulması⁵⁸, din görevliliği meslekî uygulama etkinliklerine ağırlık verilmesi⁵⁹, uygulama imkânı veren derslere daha çok yer verilmesi önerilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Akademi eğitimi, din görevlisi adaylarının İlahiyat eğitiminde uygulama alanlarına dönük kazanamadıkları özgüven ve motivasyonu kazandırma açısından önemli bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

Kısaca, bu çalışma kapsamında bir katılımcının da ifade ettiği gibi adayların ilk kez hutbeye çıkış tecrübelerinin atandıktan sonra olması ideal bir durum değildir. Nitekim aday eğitim süreci, teorik bilgilerin yanında adayların pratik imkânı da elde ederek sahaya hazırlanmaları için vardır. Ancak bu tür hususların ilk dönem Akademi eğitimindeki birtakım sistem sorunları ve planlama hataları olduğu, sürecin sonraki yıllarda bu hususlarda iyileştirileceği düşünülebilir.

⁵⁴ Osman Cilacı, “İlahiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine”, *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 22/27-44.

⁵⁵ Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, 112.

⁵⁶ Hacı Mustafa Kiriş, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (Aralık 2018), 71.

⁵⁷ Recep Uçar – Mustafa Bozkurt, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (Aralık 2021), 1118.

⁵⁸ Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, 113.

⁵⁹ Mevlüt Kaya – İbrahim Turan, “İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Meslekî Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 34.

⁶⁰ Kiriş, “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”, 69.

2.6. Katılımcıların Eğitim Sürecine İlişkin Sorunları/Memnuniyetsizlikleri

Katılımcılara eğitim süreçlerine ilişkin “Süreç içerisinde eğitime bağlı olarak karşılaştığınız sorunlar/yaşadığınız memnuniyetsizlikler oldu mu?” sorusu sorulmuş olup elde edilen veriler Tablo 8’de sunulmuştur.

Tablo 8: Eğitim Sürecine İlişkin Sorunlar/Memnuniyetsizlikler

Katılımcı	Tema	Kod
Ön Lisans Mezunları	Eğitim ile ilgili problemler	Sınav süreçleri ve ölçme değerlendirmeler (K1, K2) Kaynak problemi (K1)
	Ekonomik problemler	Ekonomik anlamda (K3, K4)
	Diğer	Korkutma dili (K4)
Lisans Mezunları	Eğitim ile ilgili problemler	Ders içerik ve saatinin yoğunluğu (K12, K14) Sorun yaşamadım (K8)
	Ekonomik problemler	Ekonomik anlamda (K6, K7, K14)
	Barınma ile ilgili problemler	Yemek (K6, K7)
		Temizlik/toplu yaşam (K11)
Diğer	Korkutma dili (K6, K10, K12) İzinlerin kısıtlı olması (K9, K13, K14) Faaliyetlerin az olması (K7, K14)	

Tablo 8’e bakıldığında katılımcıların eğitimle ilgili sorunlarının yoğun olmadığı görülmektedir. Nitekim Akademi eğitim süreçlerine ilişkin yaşamış oldukları sorunlar sorulmuş olsa da bazı katılımcılar ekonomik alandaki, bazı katılımcılar da barınma ile ilgili sorunlarını dile getirmiştir. Her ne kadar bunlar Akademi eğitim sürecini etkileyen unsurlar olsa da çalışmada kastedilen doğrudan eğitimi ilgilendiren boyutlardır.

Çalışmada eğitimle ilgili sorunların analizi amaçlandığı için katılımcıların bu kapsamdaki cevaplarına bakıldığında, eğitimle ilgili sorunlara ilişkin 4 katılımcı (K4, K6, K10, K12) korkutma dilinden söz etmiştir. Bunu takiben 3 katılımcı (K9, K13, K14) izinlerin ve faaliyetlerin kısıtlı olduğunu, 2 katılımcı (K12, K14) ders içeriği ve ders saati açısından programın yoğunluğunu problem olarak dile getirmiştir. İki katılımcının söz ettiği ölçme ve değerlendirmeye ilişkin memnuniyetsizlikler bu çalışmada müstakil bir başlık kapsamında ele alınmıştır. Katılımcıların eğitim süreçlerine ilişkin sorunlarını özetlemek gerekirse bunlar öğreticilerin veya yöneticilerin motivasyon kırıcı dil ve üslubu ile, diğer sorunlar ise eğitim programına ilişkin çeşitli boyutlarla ilgilidir. Motivasyon, kırıcı dil ve üsluba ilişkin bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Tabî stres vardı, hem de hocalar biraz korkutuyorlardı. ‘Kalırsınız, kalanlar kaç bin lira geri ödüyor.’ Bu geri ödemenin ayrı bir stresi vardı. Şahsen ben hayatımda yaşamadığım stresi orada yaşadım. Benim için bayağı stresliydi. Çünkü son deme gelmişsiniz, adam

[hoca] diyor sınavdan kalırsan vesaire şu, bu. İster istemez moralin bozuluyor. Bazıları akademiden ayrıldı. Dayanamadı bıraktı. Eğitim çok mu zordu, yok. Ama işte oradaki stres vesaire insanın ruh hâlini bozuyor, yoruyor.” (K10)

“Biz ilk başladığımız zaman yoğun bir eğitime girdik. Hocalarımız sürekli bizi tehditvari konuştular. Yani ‘başarısız olursanız kalırsınız.’ Tutunacak dalı bura kalmış ve sonunda hayalini kurduğu meslek kalmış kişilere böyle yapılması gerçekten hepimizi ilk etapta çok zorladı, çok hayal kırıklığına uğrattı ve bende dâhil çoğu arkadaşımızı bırakmayı düşündük. (...) Bunun da nedeni hocalarımızın formasyon eğitimine tâbi tutulmamalarından kaynaklı diye düşünüyorum. (...) Akademiyi bırakan arkadaşların olmasıyla beraber hocalar da yaptıklarının yanlış olduğunu anladılar. Hocalarımız tabiri caizse ipi biraz gevşettiler ve daha da güzel oldu. O süreçten sonrasında geçen zaman diliminde daha rahat Kur’an ezberi yaptık, hadis ezberi ve ilmihal çalışmalarımızı daha rahat yapabildik.” (K12)

“Biz Akademi’ye bismillah dediğimiz ilk gün bize korkutma dili gösterildi. (...) Biz bu görevi yapabilmeyi, bu görev uğrunda da belli bir zorluğa katlanmayı zaten göze almıştık. Ama bismillah konuşmasında neden böyle korkutucu bir dil kullanıldı. Yani arkadaşlar hoş geldiniz, inşallah eğitim sürecimiz çok huzurlu geçecek, sıkıntısız geçecek. Mutlu olacaksınız. Buradan mutlulukla ayrılacaksınız, güzel anılar biriktireceksiniz. İşte derslerimiz sizi korkutmasın, siz zaten bu dersleri aşmış olarak buraya geldiniz, siz zaten belli başlı sınavları geçerek buraya geldiniz. (...) böyle konuşma yapılabilirdi yani. Ama böyle konuşma yapılmadı. (...) Ya biz ilkokul çocuğu muyuz? Biz nerde nasıl harekette, davranışta bulunacağımızın farkında değil miyiz yani? Ben şahsım adına hakaret olarak algıladım.” (K4)

Katılımcı ifadelerinde de görüldüğü üzere bazı aday imam-hatipler, öğreticilerin veya Akademi yöneticilerinin kullandığı anlaşılabilir motivasyon kırıcı ifadelerden rahatsızlık duymaktadır. Bu husus Kocaman ve Koyuncu’nun çalışmasında da “örselenme ve küçümseme, yeteneksiz hissettirme ve özgüven yıkma” şeklinde ifade edilmiş bir husustur.⁶¹ Katılımcıların ön lisans veya lisans eğitimlerini tamamlayarak ve belli başlı sınavlardan başarılı olarak başladıkları Akademi eğitiminde hem kendi seviyelerine uygun bir hitap ve muamele hem de motivasyonlarını artırıcı bir yaklaşım görmeyi bekledikleri anlaşılmaktadır. Katılımcıların bu beklentilerinde haklı olduğu söylenebilir. Zira öğrenme sürecinde öğrencinin motivasyonu büyük önem arz etmektedir.⁶² Nitekim yukarıda ifadelerine yer verilen K12 rumuzlu katılımcı da bu noktada stres altında rahat ve verimli bir öğrenme sürecinin gerçekleşmediğini, ancak stresten uzaklaştıklarında öğrenme sürecinin olumlu yönde geliştiğini belirtmektedir. Kocaman ve Koyuncu da

⁶¹ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 554-569.

⁶² bk. Sevilay Şahin, “Driving Key for Effective Learning: Motivation”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 6/1 (2007), 1-8.

çalışmalarında katılımcıların eğitim sürecinde stres, kaygı, baskı ve kalma korkusu yaşadıklarını tespit etmiştir.⁶³ Ertürk'ün çalışmasında da aday Kur'an kursu öğretmenleri başarısızlık/atanamama endişesi ve sınavların doğurduğu stres gibi hususları problem olarak dile getirmiştir.⁶⁴ Bu bağlamda araştırma sonuçları Akademi eğitimine katılan bazı adaylar için sürecin yoğun stresle geçtiğini göstermektedir.

Katılımcıların, yine öğrenme motivasyonu ile ilişkili olduğu düşünülen bir diğer memnuniyetsizlikleri eğitim sürecinde sosyal faaliyetlerin kısıtlı olmasıdır. Bu husus Ertürk'ün Kur'an kursu öğretmenlerinin Akademi eğitimine ilişkin yaptığı çalışmada da tespit edilmiştir. İlgili çalışmada adayların %51,3'ünün yapılan sosyal faaliyetleri yetersiz, %35,9'unun ise kısmen yeterli bulunduğu görülmüştür.⁶⁵ Bu çalışmada konuya ilişkin elde edilen bazı katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Faaliyetler azdı. Bize dönem başında ilk başladığımızda faaliyet raporu çıkarıldı geziler, işte sportif faaliyetler, kültürel faaliyetler vs. Çoğunu yapamadık. Öğrenci 8 ay boyunca çok iyi sportif ve kültürel faaliyetler yapmadı, bu konuda eksikleri yaşadık maalesef.” (K7)

“Çok sıkı bir sınav dönemi geçiriyoruz, 2-3 hafta geçiyor bir sınava daha giriyoruz, sonra 2-3 hafta geçiyor bir sınava daha giriyoruz, ondan sonra mülakat. Çok sıkıntılı ve stresli bir süreç olduğundan dolayı hani öğrencinin biraz daha kafayı dağıtması için kültürel etkinlikler gerekli, ama yetersiz. (...) Ee, hafta sonu izin var, ama dersler yetişmediğinden dolayı çoğu kez kullanamıyorduk yetiştirmek için, tamamlamak için. Bu konuda en azından 3 günlük 4 günlük bir tatil süreci sunulması lazım.” (K9)

“Zaman açısından sıkıntımız oldu, hiç memnun değildik ve kendimize ayırabileceğiniz bir zamanımız yoktu ve sosyal faaliyet hiç olmadı. 1-2 defa bir faaliyet düzenlendi. Buraya gelenlerin yaşı hep 15-16 değil, mesela kimi 20, kimi 25, kimi 35, kimi 40 yaşında, (...) Adamın çocuğu var, mesela ne bileyim ailesi yakında, izin diye bir şey yok ya biz sadece Ağustos'ta bir kere izne çıktık 20 gün geri kalan 4 ay boyunca 4 buçuk ay boyunca yurttaydık hiçbir izin yoktu patladık yani öyle böyle değil.” (K14)

Katılımcıların ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere izin kullanma ve sosyal faaliyet konularını gündeme getirme nedenlerinin uzun soluklu ve yoğun bir eğitimde olmalarından ötürü dinlenmeye ihtiyaç duymalarından ve motivasyonlarını artırmayı sağlama kaynaklı olduğu görülmektedir. Akademi eğitim sürecinde izinlerin yetersizliği

⁶³ Kocaman - Koyuncu, “İlk Dönem Mezunu Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”, 554-569.

⁶⁴ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 455.

⁶⁵ Ertürk, “Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi”, 453.

hususunu konuya ilişkin Kur'an kursu öğreticileri ve imam-hatiplerin değerlendirmelerinin alındığı farklı çalışmalarda da tespit edilmiştir.⁶⁶

Sonuç ve Öneriler

Diyanet Akademi imam-hatip eğitiminin, Akademi'nin ilk dönem mezunu olan imam-hatiplerin görüşleri doğrultusunda değerlendirilmesini amaçlayan bu çalışma kapsamında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Katılımcıların çoğunluğu Akademi eğitiminin genel itibarıyla verimli geçtiği kanaatindedir. Akademi eğitiminin verimsiz olduğunu düşünen veya kararsız kalanların ise programın yoğunluğundan veya Akademi'nin ilk öğrencileri olmalarından kaynaklı olarak birtakım eksiklikler tecrübe ettikleri için bu görüşte oldukları tespit edilmiştir. Her ne kadar ilk dönem uygulamasına bağlı olarak birtakım eksikler yaşanmış olsa da katılımcıların büyük çoğunluğunun eğitim sürecini verimli olarak değerlendirmesi Akademi'nin çıktılarını açısından önemlidir.

Hem ön lisans hem de lisans mezunlarının Akademi'de en fazla verim aldıkları dersler Kur'an-ı Kerim ve Dinî Musikidir. Ön lisans mezunlarının hafız olmasına, lisans mezunlarının da İlahiyat eğitimi boyunca Kur'an-ı Kerim dersleri almış olmasına rağmen bir kişi hariç tümünün en fazla verim aldıkları dersin Kur'an-ı Kerim olması çalışmada ayrıca tartışılmıştır. Bu noktada katılımcılar, ilahiyat lisans eğitimlerinde Kur'an eğitiminde eksik veya yetersiz yetiştiklerini ifade etmiştir. Katılımcılar benzer şekilde Dinî Musiki alanında da Akademi'ye başlamadan önce makam bilgisi anlamında kendilerini yetersiz bulduklarını dile getirmiş ve bu derslerin saatlerinin artırılmasını önermiştir. Bu da İlahiyat lisans eğitiminden sonra din görevlisi adaylarının tekrar bir eğitim sürecine alınmalarına ilişkin tartışmalar bağlamında Akademi'nin varlığının bir nedenini ve doldurduğu boşluğu gösterir niteliktedir.

Katılımcıların önemli bir kesimi, aday imam-hatip programında yer alan ders çeşitliliğini mesleğe hazırlık açısından genel itibarıyla uygun/yeterli bulmakla birlikte geliştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Bazı lisans mezunu katılımcılar ders içeriklerinin yüzeysel ve lisans eğitiminin tekrarı niteliğinde olduğunu belirterek ders çeşitliliğini uygun/yeterli bulmadıklarını ifade etmiştir. Bu durum da ön lisans, örgün lisans ve İLİTAM mezunu adaylar için tek bir programın uygulanmasının yeniden gözden geçirilmesine işaret etmektedir.

Katılımcıların programdan kaldırılmasını önerdikleri dersler İslam Ahlakı ile Davet ve Nebevi Metot dersleridir. Her iki gruptan katılımcıların programa eklenmesi veya saati

⁶⁶ Ertürk, "Aday Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi", 457; Ertürk, "Aday İmam-Hatip ve Müezzin Kayımlara Göre Diyanet Akademisi Mesleki Eğitim Programının Değerlendirilmesi", 784.

artırılması gereken derslere ilişkin ortak önerilerinin temel İslam bilimlerinden derslere değil; Hitabet ve Meslekî Uygulama, Tecrübe Aktarımı/Cemaatle İletişim gibi daha ziyade sahaya, uygulamaya dönük içeriklere yönelik olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda katılımcıların sahada karşılaştıkları muhtemel problemlere hitap eden ders ve içeriklere dair ilgi ve beklentilerinin daha yüksek olduğu anlaşılmıştır.

Katılımcıların çoğunluğu, öğreticilerin alan bilgisi açısından yeterli, ancak pedagojik formasyon itibarıyla verimli olamadığı kanaatinde dir.

Katılımcıların tamamı sınavların verimsiz olduğu ve adalet noktasında sorunlu olduğu kanaatinde dir. Adaylar bazı Akademi merkezlerinde öğrencilere yüksek, bazılarında ise düşük puanlar verilmesinin atama yerlerini etkilemesinden dolayı adaletsizliğe ve haksız rekabete yol açtığı görüşündedir. Literatürdeki diğer çalışma sonuçlarına da bakıldığında ölçme ve değerlendirme konusunda söz edilen adaletsizlik durumunun ilk dönem Akademi tecrübesinde bir sorun olduğu söylenebilir.

Katılımcıların çoğu düzenlenen staj uygulamasını verimsiz bulmaktadır. Bununla birlikte stajın önemine vurgu yapan katılımcılar stajın süresinin ve kapsamının artırılması görüşündedir.

Katılımcıların eğitim süreçlerine ilişkin en büyük memnuniyetsizlikleri dış faktörler tarafından motivasyonlarının olumsuz etkilenmesidir. Bu bağlamda aday din görevlilerinin yoğun Akademi eğitimleri süresince yoruldukları, gerek sosyal-kültürel etkinlikler yoluyla gerekse izin kullanarak serbest zamanlarını değerlendirmek suretiyle dinlenme ihtiyacı duydukları, ayrıca sınavlardan kalma stresi yaşadıkları, kendilerine kullanılan motivasyon kırıcı ifadelerin de streslerini artırdığı tespit edilmiştir.

Bu sonuçlar ışığında şunlar önerilebilir:

- Ön lisans, örgün lisans ve İLİTAM mezunları için Akademi eğitimlerinde tek bir programın takip edilmesinin ideal olup olmadığı Akademi Başkanlığı tarafından değerlendirilmelidir.
- Aday din görevlilerinin verim aldıklarını ve ders saatinin artırılmasını önerdikleri Kur'an-ı Kerim ve Dinî Musiki derslerine ayrılan süre yeniden değerlendirilmelidir.
- Aday din görevlilerinin Hitabet ve Meslekî Uygulama, Tecrübe Aktarımı/Cemaatle İletişim gibi daha ziyade sahada karşılaştıkları muhtemel problemlere hitap eden ders ve içeriklere ilişkin ilgi ve beklentileri söz konusudur. Yeni programlarda bu tür içeriklere daha fazla yer verilmesi değerlendirilmelidir.
- Aday din görevlilerinin verim alamadıklarını belirttikleri İslam Ahlakı ile Davet ve Nebevi Metot derslerinin imam-hatip programında yer alması veya

içeriğinin güncellenmesi konusu Akademi Başkanlığı tarafından değerlendirilmelidir.

- Aday din görevlilerinin eğitim süreçlerindeki puanları atama yerlerini etkilediği için haksız rekabetin önüne geçmek adına ölçme değerlendirme Akademi merkezleri için bir uygulama birliği sağlanmalıdır.
- Aday imam-hatiplerin staj süreçleri daha iyi bir şekilde planlanmalı, farklı Akademilerdeki adayların veya aynı Akademi içindeki adayların stajı için uygulama birliği ve standart bir program oluşturulmalı ve sahadaki işleyişte de buna uyulmalıdır.
- Aday imam-hatiplere yoğun olan Akademi eğitim süreçlerinde dinlenme ve stresle başa çıkma imkânları sunulmalıdır. Bu noktada izin konusu yeniden değerlendirilebilir. Sosyal ve kültürel etkinlikler için daha fazla zaman ayrılabilir.
- Akademi eğitim sürecinde aday din görevlilerine öğrenme motivasyonlarını artırma ve streste başa çıkmada rehberlik hizmeti desteği sunulabilir.
- Öğreticilerin veya yöneticilerin adaylara yönelik -adayların ifadeleri ile- “korkutma dili” yerine; motivasyonlarını artırıcı, yapıcı bir yaklaşım içinde olmaları sağlanmalıdır. Bu noktada ilgililerin, eğitim sürecinde bu hususun önemine ilişkin farkındalığı artırılmalıdır.

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		
Bu çalışma hazırlanırken herhangi bir dış fon alınmamıştır. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Çıkar Çatışması / Competing Interests		
Bu çalışma ile ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır. / The authors declare that have no competing interests.		
Yazarların Katkıları Author Contributions	Sorumlu Yazar Corresponding Author	İkinci Yazar Second Author
Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:	%40	%60
Veri toplanması / Data collection:	%100	%0
Veri Analizi / Data Analysis:	%70	%30
Makalenin Yazımı / Writing up:	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:	%60	%40

Kaynakça

- ADGMEP, Aday Din Görevlileri Meslekî Eğitim Programı (İmam-Hatip). Türkiye: Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Eğitim Programları ve Koordinasyon Daire Başkanlığı, 2024. Erişim 1 Ağustos 2024. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- Arslanpay, Nail. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluşu, Çalışması ve Birimlerin Tanıtılması*. Ankara: Ayyıldız,1973.
- Biernacki, Patrick – Wakdorf, Dan. “Snowball Sampling: Problems and Techniques of Chain Referral Sampling”. *Sociological methods & research* 10/2 (Kasım 1981), 63. <https://doi.org/10.1177/004912418101000205>
- Cılacı, Osman. “İlahiyat Fakültelerindeki Uygulamaların Önemi Üzerine”. *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*. 22/27-44. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1987.
- DAMEY, Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Yönetmeliği. *Resmi Gazete* 32207 (31 Mayıs 2023). Erişim 30 Temmuz 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2023/05/20230531.pdf>
- Demir, Ömer. “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Haziran 2019), 79-115.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Başkanlığı. “Dini Yüksek İhtisas Merkezleri”. Erişim 30 Temmuz 2024. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/747>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Başkanlığı. “Tanıtım”. Erişim 30 Temmuz 2024. <https://diyanetakademi.diyaret.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Tanıtım”. Erişim 29 Temmuz 2024. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/53/tanitim>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun ile Devlet Memurları Kanunu’nda ve 375 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnamede Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun (Kanun No. 7383). *Resmi Gazete* 31788 (24 Mart 2022). Erişim 30 Temmuz 2024 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/03/20220324.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No, 633), *Resmi Gazete* 12038 (22 Haziran 1965), Erişim 29 Temmuz 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “2022 Yılı Diyanet Akademisi Aday Din Görevlisi (KKÖ, İ-H, M-K) Alımı.pdf”. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://insankaynaklari.diyaret.gov.tr/Documents/2022>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “SÖZLÜ SINAV SONUÇ PUAN TABLOSU.pdf”. Erişim 01 Ağustos 2024. <https://insankaynaklari.diyaret.gov.tr/Documents>

- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Temel İlke ve Hedefler”. Erişim 29 Temmuz 2024. <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Content/Detail/80>
- Ertürk, İdris. “Aday İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyımlara Göre Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Programının Değerlendirilmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (Eylül 2024), 751- 787. <https://doi.org/10.33415/daad.1477156>
- Ertürk, İdris. “Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi Meslekî Eğitim Programının Değerlendirilmesi”. *Bilimname* 52 (Ekim 2024), 429-465.
- Ertürk, İdris. *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1486919>
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. çev. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur’an Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2023), 123-153. <https://doi.org/10.31121/tader.1140469>
- Kalay, İdris – Bilen, Mehmet. “Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Ders Notu Seçme Hadisler Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hafıza* 6/1 (Haziran 2024), 20-32. <https://doi.org/10.56671/hafizadergisi.1413418>
- Kaya, Mevlüt – Turan, İbrahim. “İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Din Görevliliğine İlişkin Meslekî Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2013), 5-36.
- Kiriş, Hacı Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilgiler Dergisi* 42/2 (Aralık 2018), 47-76.
- Kocaman, Kasım – Koyuncu, Mehmet. “İlk Dönem Mezunu Aday Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Diyanet Akademisi”. *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2024), 539-590. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1429639>
- Şahin, Sevilay. “Driving Key for Effective Learning: Motivation”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 6/1 (2007), 1-8.
- Türnüklü, Abbas. “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 24/24 (2000), 543-559.
- Uçar, Recep – Bozkurt, Mustafa. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlilik Algılarına Yönelik Bir Araştırma”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (Aralık 2021), 1109-1121. <https://doi.org/10.33420/marife.1001594>
- Yaman Ortaş, Banu. “Pedagojik Formasyon Eğitimi Almamış Öğretmenlerin Sınıf Yönetimi Algıları/ Aksaray İli Örneği”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (Mayıs 2010), 53-72.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınevi, 9. Genişletilmiş Baskı, 2013.

Yılmaz, Mehmet Nuri - İşi, İsmail. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.